تصوير ابو عبد الرحمن الكردي

جریان‌های بزرگ در تاریخ اندیشه غربی

گزیده آثار بزرگ در تاریخ اندیشه اروپای غربی از سده‌های میانه تا امروز

تألیف:
فرانکلین لووان بومر

ترجمه:
دکتر حسین بشیریه

مرکز بازشناسی اسلام و ایران

این اثر ترجمه‌ای است از:

Main Currents of Western Thought
Franklin Le Van Baumer (ed.)Yale
University Press, 1978

بومر، فرانکلین لوفان، ۱۹۱۳-گرد آورنده.Baumer, Franklin le van
آثار بزرگ در تاریخ اندیشه اروپای غربی از سده‌های میانه تا امروز/گردآوری و مقالات مقدمات و حواشی از فرانکلین لوفان بومر؛ ترجمه حسین بشیریه. - تهران: مرکز بازشناسی اسلام و ایران (انتشارات باز)، ۱۳۸۰، ۹۹۸ ص.
ISBN 964-5933-42-0: ۵۸۰۰۰ ریال

فهرستنویسی بر اساس اطلاعات فیپا.
عنوان اصلی: Main currents of western thought readings in western....

این کتاب در سال ۱۳۸۰ تحت عنوان «جریان‌های اصلی اندیشه غربی» توسط حکمت منتشر شده است.۱. اروپا -- زندگی فرهنگی. الف.بشیریه، حسین، ۱۳۳۲- ، مترجم. ب. عنوان. ج. عنوان: جریان‌های اصلی اندیشه غربی

۴ج۲ب/CB۲.۳ ۹۴۰
کتابخانه ملی‌ایران ۲۵۵۵-۸۰م

مرکز بازشناسی اسلام و ایران

جریان‌های بزرگ در تاریخ اندیشه غربی
گزیده آثار بزرگ در تاریخ اندیشه اروپای غربی از سده‌های میانه تا امروز
تألیف : فرانکلین لوفان بومر
ترجمه : دکتر حسین بشیریه
شمارگان : ۲۶۰۰
نوبت چاپ : اول، ۱۳۸۰
شماره نشر ۵۰
قیمت: ۵۸۰۰ تومان
شابک : ۰-۴۲-۵۹۳۳-۹۶۴

تهران: خیابان فلسطین، ساختمان ۲۵۵
طبقه دوم، کدپستی ۱۴۱۶۶
تلفن ۸۸۹۵۳۸۶ - ۸۸۰۳۲۶۶
لیتوگرافی، چاپ و صحافی: فجر اسلام

تقدیم به همسرم

کتاب «جریانهای بزرگ در تاریخ اندیشه غربی» حاصل ترجمه‌ای است که به سفارش پژوهشگاه فرهنگ، هنر و ارتباطات انجام گرفته است.
این اثر از مجموعه متون ساماندهی فرهنگی است که با حمایت معاونت پژوهشی و آموزشی وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی و با هدف کمک به ترویج مباحث فرهنگی یا سیاستگذاری و برنامه‌ریزی فرهنگی منتشر می‌شود. مجموعه متون ساماندهی شامل پنج عنوان فرعی زیر است:

■ فرهنگ و نظریه　□ مطالعات موردی　□ راهبردهای فرهنگی
□ روش‌شناسی　□ اقتصاد فرهنگ

بسم الله الرحمن الرحیم

فهرست مطالب

یادداشت مترجم

این کتاب مجموعهٔ گزیده‌هایی از تاریخ فکری اروپای غربی از قرون میانه تا زمان حاضر است. ترجمه حاضر از روی طبع چهارم این کتاب که در سال ۱۹۷۸ منتشر شده، صورت گرفته است. به طور کلی تاریخ تفکر غربی در این کتاب به سه دوران بزرگ تقسیم شده است: «عصر دین»، «عصر علم» و «عصر اضطراب».

گزیده‌های کتاب شامل مطالب فلسفی، اجتماعی، دینی، علمی، هنری، سیاسی، ادبی، روان‌شناختی، تاریخی و اخلاقی است. و کل گسترهٔ فکری اروپا را در بر می‌گیرد. گردآورنده این اثر، نخست با مقدمه‌ای در باب روش مطالعه و تعبیر و تفسیر اندیشه‌ها، آمادگی لازم را برای مطالعه کتاب در خواننده ایجاد می‌کند. در آغاز هر سه بخش اصلی و نیز در آغاز هر یک از بخشهای فرعی از سه بخش اصلی، مقدمه‌ای در معرفی هر یک از جریان‌های عمدهٔ اندیشهٔ غربی می‌آورد. بخش اول، شامل سه بخش فرعی است که عبارتند از: ۱ ـ جهان‌بینی مسیحی در قرون میانه؛ ۲ـ عصر رنسانس؛ ۳ ـ عصر اعترافات مذهبی.

در بخش جهان‌بینی مسیحی در قرون میانه، ذیل چهار عنوان یعنی «مفروضات اساسی، وجوه فلسفه و کیهان‌شناسی قرون میانه، اندیشه جامعه مسیحی و الهیات تاریخ»، گزیده‌هایی از آثار توماس آکوئیناس، اگوستین قدیس، راجر بیکن، دانته، جان سالیسبوری، رامون لول، اسقف اتو و آمده است. در بخش مربوط به عصر رنسانس با سه عنوان: «منازعهٔ فکری، علایق جدید و اومانیسم مسیحی»، گزیده‌هایی از پترارک، واساری، اراسموس، پیچام، آلبرتی، داوینچی، ماکیاولی و... آمده است. در بخش

عصر اعترافات مذهبی، این مباحث آمده است: مکتب کالوینیسم، مذهب پروتستان، احیای مذهب کاتولیک، مذهب پروتستان و سیاست، آزار و تساهل، مذهب پروتستان و سرمایه‌داری و فلسفهٔ تاریخ. در این بخش گزیده‌هایی از لوتر، کالون، بارکلی، لیولا، هوکر، بُدن و دیگران آورده شده است.

بخش دوم کتاب با عنوان «عصر علم» شامل سه بخش فرعی است : انقلاب علمی؛ عصر روشنگری و عصر بلوغ.

بخش انقلاب علمی شامل این مباحث است: کانون نوین علایق فکری، علم جدید، اهداف و روش‌های نوین علم، فلسفه مکانیکی، علم و دین، نظریه‌های سیاسی و فلاسفهٔ قدیم و جدید. در این بخش گزیده‌هایی از فونتنل، مونتنی، کوپرنیک، هاروی، بیکن، دکارت، لاک، بویل، اسپینوزا، نیوتون، گالیله، پاسکال، گروسیوس، بوسوئه، هابز، میلتون و چند نفر دیگر آمده است.

بخش عصر روشنگری این مباحث را در بر می‌گیرد: روح روشنگری، خداپرستی مذهبی و غیرمذهبی، طبیعت، انسان، جامعه و اندیشهٔ ترقی. در این مباحث گزیده‌هایی از آثار ولتر، بیل، هیوم، هولباخ، دیدرو، مونتسکیو، روسو، کندرسه، ویکو و ... آمده است. همچنان در بخش عصر بلوغ، مباحث چندی مانند: مکاتب رمانتیک و ایده‌آلیست، عصر روشنگری جدید، جهان داروینی و به سوی سدهٔ بیستم و در این بخش گزیده‌هایی از آثار کالریج، شلینگ، برک، هردر، هگل، بنتهام، میل، اسپنسر، کنت، فویرباخ، مارکس، انگلس، داروین، نیچه، دیلتای، رنان، برگسن، لوبون و سورل آمده است.

بخش سوم کتاب با عنوان «عصر اضطراب» نیز شامل هفت بخش فرعی زیر می‌شود: معنای سدهٔ بیستم، مذهب و شکاکیّت، فلسفهٔ اصالت وجود، انقلاب علمی دوم، سرشت بشر، چشم‌اندازهای اجتماعی نوین، روشنفکران و تعهد سیاسی و ترقی یا زوال. در این بخش نیز گزیده‌هایی از آثار تیلیش، ارتگا گاست، فروید، بارت، سارتر، یاسپرس، کستلر، پلانک، هایزنبرگ، کاسیرر، یونگ، فروم، لنین، موسولینی، هیتلر، استالین، کامو، اشپنگلر، توینبی و ... آمده است.

کتاب «*جریان‌های بزرگ در اندیشه غربی*» از زمان نخستین انتشار آن در ۱۹۵۲ به عنوان مهم‌ترین گزیدهٔ آثار در تاریخ فلسفه و اندیشه غربی با استقبالی زیاد روبه‌رو شده است. مهم‌ترین امتیاز کتاب، دقت‌نظر در گزینش مطالب از میان مجموعه آثار بسیار

متعدد و متنوعی است که کل گسترهٔ تاریخ تفکر در غرب، از قرون وسطی تا به امروز، را تشکیل می‌دهد. این گزینش مستلزم مطالعهٔ عمیق آثار متنوع مذهبی، فلسفی، علمی و سیاسی بوده است. نظمی که گردآورنده به این گزیده‌های متنوع در چارچوب سه دوران بزرگ و تقسیم آن به دوره‌های کوچک‌تر بخشیده است، تصویری کامل از جریانات بزرگ تفکر در غرب را به خوانندگان عرضه می‌دارد.

گردآورنده، مطالبی را برگزیده که به خوبی نمایانگر علایق و اشتغالات فکری هر عصر است. در این اثر، وی سعی نموده تا علاوه بر آثار نویسندگان بزرگ و مشهور، گزیده‌هایی از آثار نویسندگان گمنام و ناشناخته در هر عصر را نیز گرد آورد و بدین طریق، تصویری کامل از جریانات فکری آن اعصار ارائه دهد. در هر یک از طبع‌های چهارگانه کتاب، گردآورنده مطالب و گزیده‌های تازه نیز به کتاب افزوده است.

در پایان به‌نظر می‌رسد که هیچ یک از آثار موجود دربارهٔ تاریخ تفکر در غرب که به زبان فارسی در دسترس باشد، همانند کتاب مزبور نتواند نیاز دانشجویان و دانش‌پژوهان در این خصوص را تأمین نماید. از طریق این کتاب می‌توان با پیچیدگی‌های اندیشه‌های مختلف آشنایی یافت و به محاق مشاجرات بزرگ در تاریخ تفکر غرب پی‌برد. در اینجا از دوست فاضلم آقای دکتر محمد توحیدفام که پیشنهاددهندهٔ اصلی ترجمهٔ این کتاب برای وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی بودند و زمینه و مقدمات لازم برای این کار را فراهم ساختند، صمیمانه سپاسگزاری می‌کنم. همچنین از دوستان ارجمندم آقایان وحید امانی زوارم و محمد پروری که نسخهٔ تایپ شده را به دقت تصحیح کردند و از سرکار خانم فاطمه برهانی و سرکار خانم الهه شیخ‌الاسلامی در پژوهشگاه فرهنگ، هنر و ارتباطات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی که در نمونه‌خوانی‌های مکرر متن و آماده سازی آن برای چاپ زحمت بسیار متحمل شدند، تشکر خود را ابراز می‌دارم.

دیباچه بر طبع چهارم

کتاب *جریانهای بزرگ در تاریخ اندیشهٔ غربی* اساساً از زمان نخستین چاپ تغییر نکرده، لیکن در چاپهای بعدی آن از ۱۹۵۲ بدین سو، تجدید نظرهای گسترده‌ای شده است. در چاپ دوم، در ۱۹۶۴، تغییرات اساسی در بخش مربوط به سدهٔ بیستم، که عصر اضطراب خوانده شده، صورت گرفت. در طبع سوم به سال ۱۹۷۰، نه تنها در گزیدهٔ آثار، بلکه در سازمانِ بخش مربوط به سدهٔ نوزدهم تغییرات عمده‌ای داده شد و عنوان آن به «قرن تحول» تبدیل شد. در همان طبع بود که نگارنده مقالهٔ مربوط به سده نوزدهم و بخشی از مقالهٔ عصر روشنگری در سدهٔ هجدهم را بازنویسی کرد و به مقالهٔ مربوط به سده بیستم ضمیمه‌ای افزود.

در طبع چهارم، که اینک عرضه می‌شود و انتشارات دانشگاه ییل آن را منتشر کرده، سه کار دیگر صورت گرفته است: اول این که بخش کتابشناسی، که لازمهٔ چنین کتابی است، نظم و بسط یافته و به روز شده است؛ ثانیاً مقالهٔ مربوط به سدهٔ بیستم کاملاً بازنویسی شده و سوم این که منتخبات بسیاری به کتاب افزوده شده است.

یکی از دوستان فرانسوی نگارنده، که طبع سوم کتاب را مشاهده کرد، از عدم نقل نوشته‌های پاسکال و مالرو شگفت زده شد. اما نگارنده توضیح داد که کتاب **جریانهای بزرگ**، تنها گلچین آثار نویسندگان بزرگ نیست. اندیشهٔ راهنمای گزینش منتخبات از آغاز این بوده است که آنها بیانگر زبان متداول و اندیشه‌های رایج در یک عصر باشند نه آنکه لزوماً نمایندهٔ آثار بزرگ باشند. با این حال، دوباره پاسکال را در جایی که در طبع اول

کتاب داشت، یعنی تحت عنوان «علم و مذهب» در بخش سدهٔ هفدهم، آورده‌ایم. اما مالرو را نیاورده‌ایم؛ زیرا گرچه بی‌شک نویسنده‌ای مهم و مبیّن جریانات فکری زمانهٔ خویش است، نمی‌توان اندیشه‌های او را به راحتی بیان کرد و نقل منتخباتی از او خارج از متن کامل دشوار است.

دیگر منتخبات جدید شامل بخشی مختصر و لیکن مهم از رسالهٔ لوتر در باب انقیاد ارادهٔ آدمی است، که با برخی از ملاحظات اراسموس دربارهٔ همان موضوع قابل مقایسه است. هوخو گروسیوس برای نخستین بار، در بخش سدهٔ هفدهم ظاهر می‌شود. فصل راجع به سدهٔ هجدهم تحت عنوان «خداوند و طبیعت» به دو بخش تقسیم شده: یکی، «خداپرستی و الحاد» و دیگری، «طبیعت». در بخش اخیر آرای ولتر، هولباخ و دیدرو با هم مقایسه می‌شوند.

در بخش مربوط به سدهٔ نوزدهم هم برخی تغییرات صورت گرفته است. فصلی که در چاپهای قبلی عنوانش «رمانتیسیسم» بود، اینک با عنوان «رمانتیسیسم و ایده‌آلیسم» ظاهر می‌شود و حاوی برگزیده‌های جدیدی از شلینگ و هِردِر است. فصلی نو تحت عنوان «رئالیسم» افزوده شده که در آن نقاش معروف، گوستاو کوربه، به اختصار دربارهٔ آن موضوع سخن می‌گوید و در آخرین بخش تحت عنوان «به سوی سدهٔ بیستم» منتخباتی از ***تکامل خلاق*** اثر هانری برگسون به دنبال گزیده‌ای از آثار فوئیه آورده شده‌اند تا منتخبات مربوط به «واکنش برضد اثباتگرایی» را تقویت کنند.

سرانجام در بخش مربوط به سدهٔ بیستم، گزیده‌هایی از رودلف بالتمن و دیتریش بونهوفر تحت بخش «مذهب و شکاکیت» آورده‌ایم. همچنین مبحث مهم ورنر هایزنبرگ دربارهٔ اندیشهٔ طبیعت در فیزیک نو به آن بخش افزوده شده است.

فرانکلین ال. بومر

دیباچه بر طبع نخست

نیاز به نگارش کتابی از این نوع هنگام تدریس تاریخ اندیشه در اروپای غربی به دانشجویان دانشگاه ییل بر نگارنده آشکار شد. تاریخ اندیشه توجه استادان و دانشجویان امریکایی را همواره به خود جلب کرده است. اما در کجا می‌توان منتخبات و گزیده‌هایی از آثار «معمولی» در هر زمینه را یافت که همراه با تعبیر و تفسیرهایی، نقطهٔ عزیمتی برای مطالعه و بررسی و بحث و تفسیر بیشتر باشد؟ البته کتابخانه‌های بزرگ موجودند اما همگان بدانها به راحتی دسترسی ندارند و حتی اگر هم داشته باشند، دانش‌پژوهان نیازمند چراغی هستند تا راهشان را ببینند. همچنین گزیده‌های آثار و «کتابهای مرجع» در تاریخ فلسفه و نظریهٔ سیاسی و علم وجود دارند، لیکن اینها به حوزه‌های خاصی محدودند و کوششی برای درک «فضای فکری» هر دوران به عمل نمی‌آورند. تنها اثری که در جهت رفع این نیاز می‌کوشد کتاب دو جلدی ***«مقدمه‌ای بر تمدن معاصر غربی»*** (دانشگاه کلمبیا، ۱۹۴۶) است. این اثر مجموعهٔ سودمندی است، لیکن سازمان منسجمی ندارد و حق مطلب را در مورد سدهٔ نوزدهم ادا نمی‌کند. بعلاوه، بیش از حد به «آثار بزرگ» محدود است. نگارنده امیدوار است که کتاب حاضر، دست کم تا اندازه‌ای، خلأ موجود را برای استادان و دانشجویان پر کند و حتی نیاز عامهٔ خوانندگان را برآورده سازد. همچنین امیدواریم که روشهای معمول در این اثر سودمند افتد و تعبیرهای عرضه شده برای دانشوران تاریخ اندیشه، فکرانگیز باشد.

تقریباً شش هفتم این کتاب گزیدهٔ آثار مهم در تاریخ اندیشهٔ اروپای غربی است. برای

سدهٔ بیستم، به علت علاقهٔ رایج به آن، جای بیشتری در مقایسه با دیگر دوره‌های تاریخی در نظر گرفته‌ایم. طبعاً آثار منتخب نمی‌توانند کل داستان را بازگویند. خوانندگانی که معترض باشند که چرا از این یا آن اندیشمند به اندازهٔ کافی مطلب نقل نشده، باید به یاد داشته باشند که نمی‌توان همه چیز را در یک کتاب درهم فشرد و نقل کرد. اگر مجال بیشتری داشتیم قطعاً گزیده‌هایی از آثار مربوط به زمینهٔ اجتماعی اندیشه‌ها و نیز مطالب بیشتری دربارهٔ نهادهای فکری و ارتباط اندیشه‌ها می‌آوردیم. به دلایل آشکار، یعنی کمی جا و هزینه و کسب اجازه و دشواری آوردن نقل قولهای موجز، به کلی از هنرهای تصویری و ادبیاتِ صرف صرفنظر کرده‌ایم. به گمان ما بسیاری از گزیده‌های آثاری که آورده‌ایم مشهور نیستند و برخی دیگر پیشتر به زبان انگلیسی ترجمه نشده‌اند. اما گزیده‌های آثار نه به سبب غرابت‌شان، بلکه به این دلیل انتخاب شده‌اند که نمایندهٔ جریان فکری خاصی هستند و در سراسر این کتاب هم از متفکران خلاق و هم از نویسندگان عامی و سطحی مطلب آورده‌ایم. در زمینهٔ تاریخ نظریه‌های آموزشی و نقد هنری، که هر دو شایسته غور و تفحص بیشترند، نیز گزیده‌هایی آورده‌ایم. به‌همین دلیل امیدواریم کتاب حاضر صرفاً گلچین آثار پنداشته نشود. در سراسر کتاب کوشیده‌ایم تا گزیدهٔ آثار را در حول موضوعاتی سامان دهیم که به نظر نگارنده در تاریخ اندیشهٔ غرب حایز اهمیت‌اند.

هشت مقاله‌ای که باقیماندهٔ کتاب را تشکیل می‌دهند، در پی درک و تعبیر فضاهای فکری محیط برگزیده آثارند. این مقالات تعبیری، طبعاً فرض را بر این قرار می‌دهند که خواننده پیشاپیش اطلاعاتی دربارهٔ موضوع دارد. این مقالات را باید همراه با آثار عمومی عمده‌ای چون، ***تکوین اندیشهٔ مدرن*** اثرِ جی. اچ. راندال و ***اندیشه‌ها و انسانها*** اثر کرین برینتون و یا آثار تخصصی دیگر مطالعه کرد (ضمناً این مقالات تعبیری همواره با این آثار هم عقیده نیستند). نخستین مقاله، که طولانی‌ترین نیز هست، واژگان، مسائل و روشهای مطالعهٔ تاریخ اندیشه را توصیف می‌کند و دلایل انتخاب دوره‌بندی خاص تاریخی در این کتاب را توضیح می‌دهد. مقالات بعدی، که به ضرورت کوتاه‌ترند، برداشتهای نگارنده از مراحل مختلف اندیشهٔ غربی را همراه با تصور او از جریانهای اصلی کل تاریخ اندیشهٔ غرب بازمی‌نمایند. این مقالات بدون آنکه درصدد عرضهٔ فلسفه‌ای درباب تاریخ باشند، تنها درپی ایجاد انگیزهٔ تفکر و مباحثه و تأمین محرکهای لازم برای فلسفه‌پردازی به طور کلی هستند.

فرانکلین ال. بومر

روش‌شناسی و شیوهٔ تعبیر

کتاب *جریانهای بزرگ در تاریخ اندیشهٔ غربی* می‌کوشد تا به‌وسیله اسناد و مکتوبات تاریخی و مقالات تعبیری، داستان برخی از ماجراجویی‌های چشمگیر «ذهن غربی» از اواخر سده‌های میانه تا عصر اضطراب کنونی را بازگوید. این داستان برای هرکسی که اندکی قوهٔ تخیل و تأمل داشته باشد، باید سخت هیجان برانگیز باشد. این کتاب دست کم از دو تحول عمده در فرهنگ غربی در دورانی هفتصد، هشتصد ساله سخن می‌گوید. در اینجا از ماجراجویی‌های خیل عظیمی از روشنفکران و از کوششهای بی‌وقفهٔ ایشان برای پیشبرد معرفت و توضیح رازهای جهان در پرتو اوضاع زمانهٔ خود و مجموعهٔ معارف موجود و نیز از مساعی آنان برای حل معمای وجود انسان و پیشنهاد اهداف اجتماعی مطلوب و قابل اجرا سخن به‌میان می‌آید. داستان این کتاب عمدتاً دربارهٔ اروپا و اروپاییان است؛ لیکن به امریکا و مردمانش، تا آنجا که در تفکر و فرهنگ غرب مشارکت داشته‌اند نیز مربوط می‌شود.

۱) این کتاب داستانی دربارهٔ تاریخ اندیشه است. زمانی فرانسیس بیکن می‌گفت که: تاریخ جهان بدون تاریخ اندیشه همچون «پیکرهٔ پولیفموس»[1] است که چشمش را درآورده باشند از این رو، در آغاز لازم است دربارهٔ سرشت تاریخ اندیشه سخنی بگوییم و روش و مفاهیم مورد استفاده آن را توصیف کنیم. تاریخ اندیشه، دانش نسبتاً نوپدیدی است. از نظر تاریخی تاریخ اندیشه از *روح‌شناسی*[2] آلمانی ریشه می‌گیرد که

1. Polyphemus : غول یک چشم در اساطیر یونانی. ـ م.

2. Geistesgeschichte

منشأ آن نیز سنت هگلی سدهٔ نوزدهم بوده است. مورخ اندیشه، برخی از اصطلاحات و مفروضات خود را از **روح‌شناسی** (که از جمله واژه‌های ترجمه‌ناپذیر آلمانی است) به وام می‌گیرد؛ مثلاً می‌توان به واژگان Weltanschauung (جهان‌بینی) و Zeitgeist (روح عصر) اشاره کرد. اما چنین مورخی تنها وقتی سزاوار ستایش است که این اصطلاحات و مفروضات را نقادانه تحلیل کند و در اصلاح یا رد واژگان یا مفروضاتی که واقعیت آنها را تأیید و اثبات نمی‌کند، تردیدی به خود راه ندهد. در حال حاضر، تاریخ اندیشه هم حامیانی دارد و هم مشکوک است. تخصصگرایان و برخی از مارکسیست‌های خام‌اندیش، که اندیشه‌ها را از سر تحقیر صرفاً توجیه منافع طبقاتی می‌شمارند، تاریخ اندیشه را مشکوک می‌یابند. البته انتقاد تخصص‌گرایان نیرومندتر است. به نظر ایشان تاریخ اندیشه به اندازهٔ کافی تخصصی نشده است (یعنی با حوزه‌های بسیار زیادی سروکار دارد). همچنین به گمان آنها نمی‌توان آن را به شیوهٔ مطالعه تاریخ، یعنی به شیوه‌ای علمی و عینی و بدون ملاحظهٔ تعصب یا تعبیر خاص تاریخنویس در بررسی داده‌های تاریخی، مطالعه کرد[۱]. با این حال، چنانکه در دیباچه گفتیم، مطالعهٔ تاریخ اندیشه اکنون در دوسوی اقیانوس اطلس باب شده است. احتمالاً یکی از علل این رونق و رواج این است که در سدهٔ بیستم بیش از هر عصر دیگری، قدرت اندیشه‌ها و ایدئولوژی‌ها را بازمی‌شناسند. علت مهمتر این است که پس از بیش از صد سال پژوهش و داده‌یابی سراسری[۲] در حوزه‌های گوناگون معرفت، اینک بسیاری از پژوهندگان که [از نافرجامی آن همه پژوهش‌ها] مات و مبهوت مانده‌اند، خواستار تأکید بیشتری بر تعبیر و تفسیر داده‌ها هستند. به نظر آنان پژوهش علمی باید همچنان ادامه یابد، لیکن همراه با تحلیل داده‌ها باید ترکیب و تلفیق آنها نیز پیش برود. امروزه، تاریخ اندیشه با مجموعه‌های بزرگی از داده‌ها و منابع سروکار دارد و اطلاعات مورد نیاز خود را از حوزه‌های تخصصی بسیاری برمی‌گیرد. تاریخ اندیشه در پی درک این موضوع است که آیا اجزای هر تمدن، کل یگانه‌ای را تشکیل می‌دهد یا نه؟ بدین‌سان، تاریخ اندیشه همراه با روانشناسی گشتالت و مردم‌شناسی فرهنگی و فلسفهٔ ارگانیسم [آلفرد نورث] وایتهد که همگی بر «کل» تأکید می‌کنند، نشانه‌ای از جریان فکری مسلط در زمانهٔ ماست.

اما باید پرسید که تاریخ اندیشه دقیقاً چیست. شاید پیش از هر چیز بهتر باشد ***آنچه را***

---

۱. این مضمون بخشی از نامهٔ یکی از دانشجویان پیشین من در آکسفورد است که می‌نویسد با تاریخ اندیشه‌هنوز در اینجا با تردید و تعجب برخورد می‌شود.»

2. Intensive fact – finding

تاریخ اندیشه **نیست** روشن سازیم. تاریخ اندیشه، تاریخ دین یا فلسفه یا علم و یا ادبیات نیست، هرچند از همهٔ آنها بهره می‌گیرد. تاریخِ رشتهٔ منفرد[ی مانند تاریخ دین] موضوع خود را در خلا[1] می‌بیند و به محیط اجتماعی و یا تحولات جاری در حوزه‌های دیگر معرفت مراجعه نمی‌کند. همچنین باید به یاد داشت که تاریخنگار ادبی با مسأله‌ای بسیار متفاوت از مسأله مورخ اندیشه روبه‌رو می‌شود. مورخ اندیشه به حق در مقابل این گرایش که ادبیات صرفاً بازتاب اندیشه‌های رایج در هر دوران تاریخی است، مقاومت می‌کند. از دیدگاه او ادبیات با جهان بی‌زمان خیال و با روح زمان پیوند دارد.

همچنین، تاریخ اندیشه «تاریخ اندیشه‌ها»[2] نیست. رشتهٔ تاریخ اندیشه‌ها دست کم به روایت آرتور او. لاوجوی[3]، نمایندهٔ برجستهٔ آن رشته، دچار مشکل اساسی ذره‌گرایی افراطی[4] است. لاوجوی با اخطار دربارهٔ ساده‌سازیهای خارج از اندازه و تعمیم‌های ساده‌انگارانه خدمت شایانی کرده است، لیکن در برخی از مقالات خود (هرچند در همهٔ آنها) تکیه‌گاه مورخ اندیشه را ویران ساخته است. مثلاً وی در مقالهٔ معروف خود تحت عنوان «در تمیز انواع مکاتب رمانتیک»[5] به این نتیجه می‌رسد که «واژهٔ رمانتیک» آنقدر معانی متعددی پیدا کرده است که به‌تنهایی معنایی ندارد.»[6]. همچنین، مورخ تاریخ اندیشه‌ها اندیشهٔ واحدی مانند «سلسلهٔ عظیم وجود»[7]، رباخواری و یا اندیشه‌ای دیگر را برمی‌گزینند و تاریخ آن در چندین سدهٔ را پیگیری می‌کند.

اما مورخ تاریخ فکر، به‌جای اندیشهٔ واحد، مجموعه‌های اندیشه و ایدئولوژی را بررسی می‌کند. اگر بخواهیم واژهٔ ساده و روانی را که در سدهٔ هفدهم وضع شد بکار بریم مورخ تاریخ فکر «فضاهای فکری»[8] و شیوهٔ دگرگونی آنها از عصری به عصر دیگر و از نسلی به نسل دیگر را مطالعه می‌کند. به‌علاوه، مورخ مورد نظر این فضاها را در رابطه با اوضاع یا بستر اجتماعی و نیز تجسم آنها در نهادها و مؤسسات بررسی می‌کند. مثلاً، به اعتقاد مورخ فکری پدیده‌هایی چون توزیع مالکیت در انگلستان در عصر تئودورها، رفاه اقتصادی فزاینده، سالهای متمادی وبا و بیماری و عمر کوتاه، همگی وضعیت تنش‌آمیز خاص مردم انگلستان در عصر تئودورها را در رابطه با مقتضیات دنیا و

---

1. in vacuo
2. history of ideas
3. Arthur O. Lovejoy
4. excessive atomism
5. "On the Discrimination of Romanticisms"
6. *Essays in the History of Ideas* (Baltimore, 1948), p.232.
۷. اشاره به عنوان کتاب لاوجوی: The Great Chain of Being
8. climates of opinion

آخرت توضیح می‌دهند. همچنین، مورخ تاریخ فکری درپی فهم نقشی است که **روشنگران**[۱] فرانسوی سدهٔ هجدهم در آفرینش نهادهای نوین در طی دوران انقلاب ایفا کردند.

مسلماً عبارت «فضای فکری» مبهم و نیازمند تعریف دقیق است. شاید بهترین شیوهٔ تعریف آن ذکر مثالی باشد. سی. اچ. درایور در شرح حال جالب ریچارد اوستلر[۲] اظهار می‌دارد که از نظر اغلب فرهیختگان انگلیسی در اوایل سدهٔ نوزدهم، چه در پارلمان و چه بیرون از آن، «پیشنهاد تنظیم امور کارگری آشکارا بیهوده و نامعقول تلقی می‌شد»[۳]. منظور این است که فضای فکری چنان اندیشه‌ای را تأیید نمی‌کرد. مثال دیگر: هر دو سالی که جیمز اول و چارلز اول در انگلستان به سلطنت رسیدند اتفاقاً زمان شیوع بیماری بود. اخیراً وقتی برای گروهی از دانشجویان دورهٔ تحصیلات تکمیلی توضیح می‌دادم که برخی از ناظران هم‌عصر جیمز و چارلز این تصادف را نشانهٔ ناخرسندی خداوند از خاندان استوارت و یا مجازات الهی برای مردم گنهکار انگلستان تعبیر می‌کردند، با خندهٔ آنان مواجه شدم. طبعاً آنچه در اوایل سدهٔ هفدهم توضیحی کاملاً عقلانی دربارهٔ رخدادها به‌شمار می‌رفت، امروزه دیگر جدی گرفته نمی‌شود. آیا اعتقاد عموم مردم به جادو و جادوگر به این معنی بود که اروپاییان در سدهٔ شانزدهم خرافاتی بودند؟ اصلاً نمی‌توان چنین گفت. جادوگری نتیجهٔ منطقی دیدگاه آنها دربارهٔ کاینات بود.

این مثالها نشان می‌دهند که آدمیان در فضاهای فکری و طبیعی خاصی به‌سر می‌برند که به برخی از انواع اندیشه‌ها و نگرشها مجال دوام و رشد می‌دهد؛ در حالی که، نمو انواع دیگر را متوقف می‌کند. به‌زبان ساده، فضای فکری به معنی مجموعهٔ مفروضاتی است که اکثر مردم در هر جامعه‌ای برحسب آن می‌اندیشند و سخن می‌گویند و عمل می‌کنند؛ [فضای فکری] اصطلاحی است که مردم برای بیان افکار خود به‌کار می‌برند و نیز شیوه‌هایی است که با آن پدیده‌ها را توضیح می‌دهند. می‌توان این فضا را به آسانی ساده‌تر کرد. باید در برابر وسوسهٔ استخراج «ذهنیت» کلی و عام هر دوره از آثار معدودی از بزرگان (مثلاً، لئوناردو داوینچی و دکارت) مقاومت کرد؛ همچنان که باید وسوسهٔ تلقی آن «ذهنیت» را به مثابهٔ کمیتی ایستا که دستخوش تغییر و تحول مستمر نیست، کنار گذاشت. نمایندگان مکتب **روح‌شناسی** اغلب به سادگی فرض را بر وجود «روح

1. philosophes — 2. Richard Oastler

3. C.H. Driver, *Tory Radical* (New York, 1946), p.248.

زمانه»ای[1] یگانه و یکپارچه قرار می‌دادند که همهٔ وجوه تمدن می‌بایست بدان مرتبط بوده باشد. چنانکه ازوالد اشپنگلر دربند همین مغلطه بود. وی در توصیف فرهنگی خاص بوسیلهٔ اندیشه‌ای یگانه و ساده این نکته را نادیده گذاشت که چنین اندیشه‌ای ضد خود را فرامی‌خواند و در هر فرهنگی گروه‌هایی که نمایندهٔ دیدگاه‌های گوناگون و حتی متعارضند درکنار یکدیگر زندگی می‌کنند. با این حال مورخ تاریخ فکری با در نظرگرفتن این اخطارها وظیفهٔ خود را توصیف فضای فکری می‌داند، زیرا بدون این مفهوم فعالیت او بی‌هدف خواهد شد.

شیوهٔ دیگر توصیف تاریخ اندیشه، تعبیر آن به تاریخ «طبقهٔ اندیشمند»[2] است. نگارنده در نوشته‌ای دیگر این طبقه را دربرگیرندهٔ «نه تنها جمع نسبتاً کوچک اندیشمندان واقعاً اصیل و عمیق؛ و نه صرفاً فلاسفهٔ حرفه‌ای، دانشمندان، متألهان، دانشوران ـ به‌طور کلی؛ بلکه همچنین شامل ادبای خلاق، هنرمندان، مروّجان [اندیشه‌ها] و خوانندگان هوشمند در بین عامه» تعریف کرده‌ام[3]. طبعاً این تعریف با برداشت مارکسیست‌ها از گروهی یکپارچه که آگاهی طبقاتی دارد و با گروه‌های دیگر در ستیز است، یکی نیست. منظور از «طبقهٔ اندیشمند» صرفاً «انسان اندیشه‌گر» در اشکال گوناگون است. برخی از فرهنگها، از جمله فرهنگ غربی، به روشنفکران بدگمان‌اند، اما نمی‌توان انکار کرد که روشنفکر کارویژهٔ اجتماعی مهمی برعهده دارد. آن چیزی را که مردم از راه احساس واقعی می‌شمارند، روشنفکران به تفصیل طبقه‌بندی و تنظیم می‌کنند (هیچ گروه دیگری چنین کار ویژه‌ای را انجام نمی‌دهد). روشنفکر به جهان سازمان می‌بخشد و آن را «توضیح می‌دهد.» وی بهترین نقاد جامعه است و پیوسته اهداف جدیدی برای آن تعیین می‌کند. روشنفکر تجربهٔ بشری را گسترش می‌بخشد. بنابراین، تاریخ اندیشه عمدتاً با «جهان درونی اندیشهٔ» طبقهٔ اندیشمند سروکار دارد؛ و به گمان متخصصان آن رشته این جهان درونی با آنچه در «جهان بیرونی عمل» می‌گذرد پیوند بسیار دارد.

تاریخ اندیشه چون رشته‌ای نسبتاً جدید است، روشهایش هنوز کامل نشده است. روشی که ما به دست داده‌ایم و نسبتاً رضایت‌بخش بوده، متضمن تحلیل و مقایسهٔ

---

1. spirit of the times
2. intellectual class
3. "Intellectual History and Its Problems" *Journal of Modern History*, vol. XXI (Chicago, 1949) p.192.

فضاهای فکری برحسب مقولات خاصی، مانند: کانونهای علایق فکری؛ واژگان اصلی و نمادها؛ روشهای معرفتی متداول؛ نگرشهای مسلط دربارهٔ خدا و طبیعت؛ انسان و جامعه؛ حال و هوای عصر و زمانه (مثلاً امیدواری یا نومیدی) است. از این روش برای طبقه‌بندی اسناد و مکتوبات مندرج در این کتاب بهره گرفته‌ایم. ذکر چند مثال برای توضیح این روش کفایت خواهد کرد. مثلاً، تاریخ فکری را می‌توان برحسب واژه‌ها و نمادهای در حال تغییر مطالعه کرد. در دورانی مانند سدهٔ شانزدهم، واژگان جدید راه خود را به درون مجموعهٔ واژگان و زبان عمومی پیدا می‌کرد؛ و واژگان قدیمی منسوخ می‌شد. به همین سان نمادهای جدید مانند انجیل، شاه، جادوگر، دست کم در کشورهای پروتستان مذهب، جانشین نمادهای قدیم مانند مراسم مقدس کلیسا، ردای روحانیان، ادعیه و طلسمات می‌شد. این فرایند همواره ادامه دارد و به خوبی بیانگر اندیشیدنی است که فی‌الحال صورت می‌گیرد. تحول در کانونهای علایق فکری را می‌توان به چندین شیوه از قبیل رجوع به فهرست «پرفروش‌ترین» کتابها؛ دروس مدارس؛ مجموعهٔ مردان بزرگ هر عصر؛ دستاوردهای فرهنگی شاخص آن دوره و جامعه‌شناسی حرفه‌ها سنجید. باس مالینجر در کتاب ***تاریخ دانشگاه کمبریج*** براساس شواهد مکفی نشان می‌دهد که در انگلستان عصر الیزابت، الهیات «بهترین اندیشمندان زمانه» را به خود جذب کرده بود[1]. خطابه‌های فونتنل در مراسم تدفین دانشمندان زمانش، که بسیاری از آنها برای درج در این کتاب ترجمه شده‌اند، شواهدی در این خصوص به دست می‌دهند که در اواخر سدهٔ هفدهم و اوایل سدهٔ هجدهم، بخش عمده‌ای از «نیروی ذهنی»[2] کم‌کم به علوم طبیعی گرایش پیدا می‌کرد.

روش دیگر، که با شیوهٔ بالا سرانجام یکسان از کار درمی‌آید، مطالعهٔ رابطهٔ شاخه‌های گوناگون اندیشه با یکدیگر است. این روش برای تعیین میزان انسجام فکری در هر دوره از تاریخ معیاری به دست می‌دهد. [مثلاً] آیا علم ممتازی وجود دارد که «علوم» دیگر مفاهیم و تمثیل‌های خود را از آن بگیرند؛ و یا اینکه، آیا علوم آشکارا حوزه‌بندی و تخصصی شده‌اند؟ طبعاً این روشها کاستیهای خاص خود را دارند. باید دقت کنیم تا گرفتار تصور وحدت فکری بیش از اندازه [در هر عصر] نشویم؛ و یا برای مقاصد «هنری» یا برجسته‌سازی موضوعات به ساده‌سازی بیش از حد دست نیازیم. باید از

---

1. Bass Mulinger, *The History of The University of Cambridge* (Cambridge, 1884), vol.II, p.415.

2. brain – power

بخش‌بندی تاریخ فکری به «ادوار» کاملاً منفک و مجزا برای ساده کردن موضوع پرهیز کنیم، اما اگر نارساییها و ایرادات این روشها را در نظر بگیریم می‌توانیم از فروغلتیدن در آنها اجتناب کنیم و آنها را با انتظار موفقیت به‌کار بریم.

بحث روش‌شناسی، بدون بررسی نگرش مورخ دربارهٔ منابع مورد مطالعه کامل نیست. سالها پیش، یکی از دانشجویان نگارنده در یک سمینار مقاله‌ای دربارهٔ مذهب پارسایی[1] در عصر الیزابت نوشت. وی طبعاً برای تهیه آن بسیار کوشیده و اطلاعات لازم را به‌خوبی گردآوری و تدوین کرده بود. اما آن مقاله به دلیل نگرش نویسنده‌اش دربارهٔ داده‌ها و منابع نمرهٔ بالا نگرفت. به این معنی که نویسنده بطور ناخودآگاه در برابر پیروان مذهب پارسایی احساس برتری می‌کرد و علایق آنها به مسأله مشیت، ادارهٔ کلیسا و غیره را قدری مسخره‌آمیز می‌شمرد. به سخن دیگر، آن نویسنده از آنچه فیلسوف آلمانی ویلهلم دیلتای «فهم همدلانهٔ»[2] موضوعات تاریخی خوانده است، بی‌بهره بود. وی موضوع را کاملاً از بیرون نگریسته بود، بدون آنکه با همدلی و به قوهٔ خیال، روح آن را دریابد. دیلتای بر آن بود که «علوم فرهنگی»[3] (مطالعات مربوط به انسان؛ یعنی تاریخ، علم سیاست، مذهب، ادبیات و غیره) و علوم طبیعی ـ هر یک به روشهای خاصی نیاز دارند. در علوم فرهنگی وحدتی طبیعی میان عالم و موضوع مطالعهٔ او، یعنی انسان، وجود دارد. از همین رو اگر دانشمند علوم فرهنگی خواستار فهم موضوع مطالعهٔ خود باشد، نه تنها باید به‌طور عینی آن را مشاهده و بررسی کند، بلکه باید از طریق ایجاد پیوند میان تجربهٔ زندگی خود با آن موضوع، آن را به شیوه‌ای همدلانه تعبیر کند. مثلاً، مورخ اندیشه‌ای توان فهم افکار مارتین لوتر را دارد که علاقه‌ای شدید و مستمر به مذهب داشته باشد.[4]

ما حتی از دیلتای فراتر می‌رویم و می‌گوییم که مورخ تاریخ اندیشه می‌باید به اندیشه‌ها و ایدئولوژی‌هایی که مطالعه می‌کند، نوعی تعهد داشته باشد. مقصود، تعهد، به معنای مورد نظر کی‌یرکگارد نیست که به موجب آن فقط مسیحی وفادار به فرایض دینی می‌تواند مسیحیت را دریابد. منظور من درگیری شخصی در مشاجرات بزرگ فکری گذشته است؛ منظور، اعتقاد مورخ به این مطلب است که آن مشاجرات حاوی

---

1. Puritanism
2. sympathetic understanding
3. cultural sciences
4. Hajo Holborn, "Wilhelm Dilthey and the Critique of Historical Reason," *Journal of the History of Ideas,* vol.XI (New York, 1950), pp.93-118.

مطالبی دربارهٔ خود او و امور واقع هستند. [مثلاً] دو راه برای مطالعهٔ نظریهٔ مشیت کالون وجود دارد. یکی آنکه آن را به درستی از بیرون همچون پدیده‌ای «تاریخی» توصیف کنیم. این شیوه در حد خود خوب است. اما مطلب تنها وقتی به‌صورت زنده مطرح می‌شود که دریابیم کالون، قطع نظر از اینکه تا چه حد بر صواب یا خطا بوده، با مسائل وجودی مورد علاقهٔ همگان دست و پنجه نرم می‌کرده است. تاریخ مکتوب، اغلب نمایش اموری است که بیرون از تجربهٔ انسانها و یا مجزا از آن است. به‌همین دلیل، بسیاری این گونه تاریخ‌نویسی را در حکم علاقه به امور عتیق می‌شمارند. اما روشی که در اینجا عنوان شده، گرچه به مطالعهٔ تاریخ به شیوه‌ای علمی نظر می‌کند، ولی به وضع بشری نیز التفات دارد.

۲) تعبیر تاریخ فکری اروپای غربی نیز مسائل دیگری از نوع خود برمی‌انگیزد. یکی از بغرنج‌ترین آنها مسأله دوره‌بندی است. مطالب این کتاب تحت سه «عصر» سازمان داده شده و دو عصر نخست، کم و بیش به دوره‌هایی بخش شده است. چنین طرحی در دوره‌بندی تاریخی مبنایی برای تعبیر و تفسیر به دست می‌دهد. اما آیا اصلاً مورخ می‌تواند به حق تاریخ را برحسب دوره‌ها تصور کند؟

عقیدهٔ صریح من این است که مورخ نمی‌تواند از دوره‌بندی تاریخ اجتناب بورزد، لیکن وقتی چنین می‌کند باید از کار خود آگاه باشد. مورخ باید دریابد و صادقانه بپذیرد که دوره‌بندی تاریخی (هرچند واژهٔ ناخوشایندی است ولی بهتر از آن نمی‌توان یافت) صرفاً مفهومی کارکردی و ابزاری برای تعبیر داده‌های تاریخی است. دوره‌بندی، خواه‌ناخواه مبین میزانی تجرید و انتزاع از واقعیت است. همچنین مورخ باید تصدیق کند که هیچ‌گونه دوره‌بندی نهایی و قاطعی که در همهٔ اعصار و برای همهٔ گروه‌ها پذیرفتنی باشد، ممکن نیست. «هر کس تاریخنویس زندگی خویش است.» این گفته بویژه وقتی درست است که مورخ از حد گزارش صرف وقایع و داده‌ها بگذرد و به تعبیر آنها بپردازد. تاریخ از مجرای ذهن تاریخ‌نویس می‌گذرد و هرقدر هوش و دانش او زیاد باشد، باز تاریخ را از دریچهٔ دوران و شخصیت خویش می‌بیند. بنابراین، تاریخ‌نگار همواره بینش خاص خود را دارد، لیکن هرگز کل حقیقت را درنمی‌یابد و شیوهٔ وی در دوره‌بندی تاریخ همواره، دست‌کم تا اندازه‌ای، فراوردهٔ ذوق[1] ویژهٔ اوست. به این معنا، تاریخ کلاً به‌همان میزان که علم است، هنر نیز هست.

---

1. aperçu

مورخان همواره تاریخ را دوره‌بندی کرده‌اند. اما شاید این نکته درست باشد که مفهوم دوره‌بندی کم و بیش همزمان با ظهور فیزیک «کلاسیک» پیدا شد. فیزیک کلاسیک ماده را نه فرایند یا فعالیت، بلکه چیزی مرده می‌پنداشت که برای مشاهده یا آزمایش قابل تقسیم به قطعاتی است. به‌همین سان تاریخنویس هم تاریخ را به قطعاتی بخش کرد؛ و برای توضیح پدیدهٔ تغییر (که معادل حرکت در فیزیک است) مفهوم انقلابات و ویرانیهای ناگهانی را به شیوه‌ای ناشیانه جعل کرد. اما با پیدایش شیوهٔ فکر تکاملی، تاریخنگار نیز به این نکته رسید که واقعیت تاریخ جریان است و کل زندگی همواره در فراگرد شدن است. در نتیجه از لحاظ نظری، گرفتن تصویری ثابت از تاریخ در هر لحظه از زمان ناممکن شد. بنابراین تاریخنویس صادقانه می‌پذیرد که دوره‌بندی تاریخ، صرفاً تدبیری عملی برای تعیین اعصاری است که در آنها نوع خاصی از اندیشه یا عمل در جامعه مسلط می‌شود، هرچند همین اندیشه‌ها و اعمال در عین حال در شرف تحول به چیزی دیگرند. بدون چنین تدبیری تاریخ چیزی جز توده‌ای بی‌تمیز از وقایع پراکنده نخواهد بود.

همچنین مفهوم «واحد مطالعه تاریخی»، که در این کتاب به کار رفته، نیازمند توضیح مختصری است. احتمالاً ده سال پیش از این، واحد مطالعه ملت بود، اما رخدادهای جهانی اخیر به ما خاطرنشان می‌سازند، (همچنان‌که سالها پیش به اشپنگلر و اچ.جی. ولز آموختند) که مفهوم ملت جزیی از کلیت فرهنگی بسیار گسترده‌تری است. هیچ کس از روی تعقل وجود شیوه‌های ملی تفکر و رفتار و یا آن نوع از گروه‌های ذینفعی را که مارکس طبقه می‌نامید، انکار نمی‌کند. اما به همین سان، هیچ کس نیز منکر آن نیست که بورژوازی و پرولتاریا، انگلیسی‌ها، آلمانی‌ها، فرانسوی‌ها و ایتالیایی‌ها در اجتماع فرهنگی وسیعتری که به طور سنتی «غرب» نامیده شده، مشارکت دارند. پس غرب واحد مطالعهٔ تاریخی ماست؛ غربی که ایالات متحدهٔ امریکا نیز عضو آن شده است و لیکن تا همین اواخر عمدتاً اروپای غربی و مرکزی نمایندهٔ آن بود. غرب بدین معنا از تمدن‌های هندو، چینی، اسلامی، و روسی متمایز می‌شود.

پس از توضیح مفروضات و تعریف واژگان، اکنون می‌توانیم شیوهٔ سازماندهی به مطالب را شرح دهیم و تعبیری [دربارهٔ تاریخ فکری غرب] پیشنهاد کنیم. تاریخ فکری اروپای غربی از سده‌های میانه تاکنون را می‌توان به‌طور سودمندی تحت سه عنوان کلی، که در این کتاب عصر دین و عصر علم و عصر اضطراب خوانده‌ایم، مطالعه کرد. ضعیف‌ترین این عناوین همان عنوان آخر [عصر اضطراب] است که مضامین

روان‌شناسانه‌ای دربردارد و به هر حال، نسبتاً مبهم است. اما هر عنوان دیگری هم که به جای آن انتخاب می‌شد، مانند عصر بی‌عقلی، سرخوردگی، کشمکش و یا آشفتگی ـ در معرض ایرادات مشابهی قرار می‌گرفت. اما «اضطراب» واژه‌ای مناسب برای طبقه‌بندی بسیاری از پدیده‌های فکری خارق‌العاده در اروپای سدهٔ بیستم است. تاریخنویس لازم نیست عذرخواه ناتوانی خود در امر پیش‌بینی معنای راستین عصر و دوران ما به شیوهٔ اشپینگلر باشد. تاریخنگاران بعدی، سدهٔ بیستم را از چشم‌اندازی خواهند دید که فعلاً، در زمان نوشتن این مطالب، نمی‌توان آن را تصویر کرد.

برخی کسان ممکن است مفهوم مارکسیستی اعصار اشرافی، بورژوایی، پرولتاریایی را ترجیح دهند. چنین برداشتی نیازمند شیوهٔ نسبتاً متفاوتی از تاریخنگاری و متضمن دیدگاهی فرجام‌شناسانه دربارهٔ تاریخ است، هرچند نیت ما اتخاذ چنین دیدگاهی نباشد، اما ایراد اصلی به آن برداشت، که سرانجام رفع نمی‌شود، این است که نمی‌توان اغلب اندیشه‌ها را براساس محورهای محدود طبقاتی توضیح داد. تقسیم تاریخ غرب به ادوار دینی و متافیزیکی و اثباتی به‌وسیله سن سیمون متقاعدکننده‌تر است.

گرچه تصور می‌کنیم دوره‌بندی ما با امور واقع تناسب بیشتری دارد. از نظر زمانی عصر دین از سده‌های دوازدهم و سیزدهم تا نیمهٔ نخست سدهٔ هفدهم، و عصر علم از سدهٔ هفدهم تا سدهٔ بیستم ادامه داشته است. چنانکه اشاره کردیم، هیچ تاریخ یا شخص و حتی نسل یا سدهٔ خاصی نمی‌تواند شاخص گسست ناگهانی از وجوه اندیشهٔ گذشته باشد. سدهٔ هفدهم تنها به این معنا فصل و مرز مشخصی بود که در آن علم (به معنای مدرن) توجه بخش عمده‌ای از طبقهٔ اندیشمند را به خود جلب کرد. طبعاً پیش از سال ۱۶۰۰ هم دانشمندانی وجود داشتند و نیز در سده‌های هجدهم و نوزدهم بسیاری از مردمان آموزش‌دیده و آموزش ندیده بودند که در خصوص زندگی همچنان برحسب مقولات مذهبی می‌اندیشیدند و یا به چنین شیوهٔ تفکری رجوع می‌کردند. مسأله مورد نظر در اینجا گرایش مسلط در اندیشه است که چنانکه گفتیم همواره مخالفانی دارد. هر یک از این سه عصر نیز دارای بخشهای فرعی است که باید آنها را بیشتر به عنوان شیوهٔ تفکر انگاشت تا به عنوان ادوار زمانی. مثلاً، نمی‌توان تاریخ واقعی رنسانس را مشخص کرد. چه، رنسانس شیوهٔ اندیشهٔ خاص گروهی از روشنفکران بود که اومانیست خوانده می‌شدند و در سده‌های پانزدهم و شانزدهم اعتلا یافتند. برای جلوگیری از سوءتفاهم، مکتوبات قرون وسطی و سدهٔ هجدهم به عمد «جهان‌بینی مسیحی سده‌های میانه» و «روشنگری» خوانده شده‌اند. بدین‌سان، از کاربرد عناوین «اندیشهٔ قرون وسطایی» و

«عصر خرد» خودداری شده است؛ زیرا مکتوبات و اسناد مورد نظر کل وجوه و ابعاد اندیشه در آن سدهٔها را تلخیص نمی‌کنند، بلکه فقط نمایندهٔ آن وجوهی هستند که به نظر نویسندگان در کانون افکار رایج قرار داشته است.

شاید خوانندگان از آنچه گفته شد بتوانند معیارهای مورد نظر نگارنده را برای دوره‌بندی تاریخی حدس بزنند. معیارهای اصلی مورد نظر عبارت‌اند از: یکی برداشت مردم در ادوار مختلف تاریخی از آنچه واقعی است، یعنی به انجامش می‌ارزد و دوم، شیوهٔ توضیح رخدادهایی که در حدود شناخت آنان قرار می‌گیرد تا حدود میانهٔ سدهٔ هفدهم، که عصر دین خوانده می‌شود، معمولاً در توضیح رخدادهای بزرگ و حتی کوچک (از گردش ستارگان در مدارهای خود و پدیدهٔ مرگ گرفته تا بیماری چارپایان) به عوامل مافوق طبیعی توسل می‌جستند. پس از سدهٔ هفدهم به‌تدریج شیوهٔ تفکر طبیعت‌گرا بیش از طرز فکر دینی رواج یافت؛ چندان که جی.اچ. لِوِس[1] در نیمهٔ سدهٔ نوزدهم به درستی اظهار داشت که از میان روشهای ممکن برای توضیح پدیده‌ها، «شیوهٔ علمی هر روز قوت بیشتری می‌یابد» در حالی که شیوه‌های دینی و متافیزیکی، «هر روز» استیلای خود را بر اذهان آدمیان از دست می‌دهند. در روزگار ما تمایل آشکاری به تلطیف علم پیدا شده که گفتهٔ آلدوس هاکسلی در کتاب ***غایات و وسایل*** را می‌توان در اینجا شاهد مثال آن آورد. به نظر او علم بسیاری از وجوه مهم واقعیت را نادیده گرفته «و توجه خود را بر وجوهی از جهان متمرکز ساخته که بوسیله حساب و هندسه و شاخه‌های عالیتر ریاضی قابل وارسی هستند»[2].

ذکر دو مثال، معنای در حال تغییر امر واقع در تاریخ را روشن‌تر خواهد ساخت. کاردینال نیومن در کتاب ***دفاع از عقاید و حیات مذهبی خودم***[3] می‌نویسد که از کودکی به واقعیت پدیده‌های مادی بی‌اعتماد بوده است. وی می‌گوید که از اشیای پیرامون خود احساس جدایی می‌کرده است. بنابراین، شگفت‌آور نیست که آموزه‌های آبای کلیسا، یعنی کلمنت[4] و اوریژن[5] به گوش دل او همچون آوایی دل‌انگیز می‌رسید. به‌موجب این آموزه‌ها، «جهان بیرون، چه طبیعی و چه تاریخی، فقط تجلی واقعیاتی بزرگتر از خود آن جهان در نزد حواس ماست.» در مقابل، برای جان لاک بدیهی بود که جهان دنیای اشیا

---

1. G.H. Lewes
2. Aldous Huxley, *Ends and Means* (NewYork and London, 1937), p.309.
3. Cardinal Newman, *A pologia pro Vita Sua*.
4. Clement 5. Origen

و اشخاص است؛ ممکن است جهان دیگری وجود داشته باشد، اما ما نمی‌توانیم آن را بشناسیم. بنابراین، وی در یادداشتهای روزانهٔ خود می‌نویسد همان بهتر که آدمیان کوشش خود را صرف شناخت علل و نتایج اموری کنند که «در قدرت آنهاست»؛ و در «پیشبرد هنرها و اختراعات، ماشینها و ابزارهایی [بکوشند] که به وجه احسن به ادامهٔ بقایشان [در این جهان] در عین آسایش و خوشی یاری رساند.»

در اندیشه‌های نیومن و لاک دو دستگاه متافیزیکی کاملاً متعارض مشاهده می‌شود که به ترتیب، ویژگی عصر دین و عصر علم بودند. متافیزیک نیومن، که می‌توان آن را افلاطونی هم خواند، بر این باور است که حقیقت اعلی مرکب از صور مثالی و مثل جاویدان و خداست. متافیزیک لاک، که می‌توان آن را «بیکنی» [منسوب به فرانسیس بیکن] هم خواند، به جهانی توجه دارد که آدمی می‌تواند آن را با حواس دریابد و به‌وسیله ریاضیات اندازه‌گیری کند. متافیزیک نیومن با اعتقاد به اینکه طبیعت کنایه[ای از واقعیتی اصیل] است، در جستجوی معنای این کنایه برمی‌آید و می‌کوشد تا با هستی نیرومند نهفته در پس امور مشهود تماس برقرار کند. متافیزیک لاک درپی تحلیل علمی و استیلا بر محیط طبیعی و اجتماعی انسان است. پس، مهمترین امری که این دو عصر را از هم متمایز می‌سازد، مفهوم مدرن قدرت، یا چنانکه فرانسیس بیکن می‌گفت «قلمرو سلطهٔ انسان» است. آرتور کستلر بر آن است که اکنون موضع «کمیسر»، یعنی دیدگاه مهندس [اجتماعی] در مقابل نظرگاه «جوکی» در حال عقب‌نشینی است. اما شاید این گفته درست‌تر باشد که علت بخش عمدهٔ اضطراب فکری مشهود در اروپای امروز، این واقعیت است که اکثر مردمان آموزش‌دیده نه به دنیای مثالی افلاطون و نه به تصویر پرشکوهی که بیکن از آیندهٔ جهان واقع به دست داده است به هیچ یک اعتقاد ندارند.

پس آیا داستان این کتاب داستان ترقی یا زوال و یا دوره‌های [پیشرفت و زوال] است؟ هر ساله کتابهای تازه‌ای دربارهٔ زوال غرب «از رنسانس به بعد»، «از زمان دکارت به بعد» و یا به روایتی متأخرتر «از زمان فلاسفهٔ اسمیهٔ سدهٔ چهاردهم» انتشار می‌یابد! نویسندگان بیشتر این کتابها کسانی هستند که معتقدند تعبیر علمیِ واقعیت جهان غرب را به انحطاط کشانده است. نگارنده به چنین گفته‌هایی اعتقاد ندارد. علم، یقیناً برای فهم واقعیت، بینشهای ارزشمندی به انسان عطا کرده و بی‌شک فنون سودمندی برای استیلا بر محیط به انسان ارزانی داشته است. لیکن ممکن است مردم غرب در فرایند پرورش آنها، بینشها و فنونی دیگر را از دست داده باشند که به همان میزان برای رفاه انسان اهمیت دارند. پس داستان این کتاب نه داستان پیشرفت سراسری و کامل و نه داستان

زوال و انحطاط است. به‌علاوه داستان ما تعبیر دوری تاریخ هم نیست، زیرا تاریخ نمی‌تواند **به خودی خود** خود را تکرار کند. تاریخ اندیشه، شرح عطش بی‌پایان انسان برای حقیقت و سعادت است. هر عصری خلاق است، زیرا در اندیشهٔ خود وجهی کما بیش مهم از واقعیت را ثبت و ادراک می‌کند. هیچ عصری، هر قدر هم بی‌نظیر باشد، کل واقعیت را نمی‌بیند؛ هیچ عصری انحصار حقیقت را در دست ندارد، زیرا ***برای خلاقیت باید بهایی پرداخته شود.*** هر عصری با تشویق اشکال خاصی از خلاقیت مانع بروز انواع دیگری از خلاقیّت می‌شود. هر عصر به‌همان نسبت که چشم‌اندازهای تازه‌ای می‌گشاید، چشم‌اندازهای دیگری را ازبین می‌برد.

این پرسش که چرا بدین‌سان در تاریخ الگوهای قدیمی اندیشه منحل می‌شوند و جای خود را به الگوهای جدید می‌دهند، آخرین پرسشی است که می‌باید در توضیح آن بکوشیم. این همان مسأله تغییر فکری و فرهنگی است که همگان آن را در زندگی خود تجربه می‌کنیم. همه می‌دانیم که «فرزندان»، یا دست کم فرزندان هوشمند نسل ما و به‌همین‌سان هر نسل دیگری متفاوت با «پدران» خود می‌اندیشند. اندیشه‌هایی که پدران را به هراس می‌اندازند، به چشم پسران طبیعی می‌نمایند. پسران دانش و شناختی به‌دست می‌آورند که پدرانشان از گفتگو دربارهٔ آن پرهیز می‌کنند. پدران نیز عقاید خود را اصلاح می‌کنند. چرا چنین است؟

پاسخ به این مسأله طبعاً نیازمند تعریف دقیق مفاهیم است. «دانش» بر دوگونه است: یکی دانش اثباتی، که ما معمولاً با علوم طبیعی و وجوه فنی هر رشته‌ای از دانش مرتبط می‌سازیم؛ دیگری، اندیشه‌های اجتماعی، باورها و عقاید دربارهٔ انسان و جهان، که به گفتهٔ برتراند راسل «خرد ناب دربارهٔ آنها خاموش است.»[1] حال به نظر می‌رسد کسی در این باره تردید نخواهد کرد که هرگاه فرهنگی بر آن باشد که مثلاً، پژوهشهای گسترده در علوم طبیعی ارزش والایی دارد، رشد معرفت در آن حوزه عمدتاً برحسب تاریخ درونی خود آن حوزه قابل تبیین خواهد بود. بنابراین مشکل ما به نوع دوم دانش مربوط می‌شود که به علت پراکندگی و ماهیت «متغیر»تر بسیار بیشتر بر عوامل فرانظری و محیطی تکیه دارد. وقتی بحث از تحول در اندیشه‌هاست می‌باید به وضوح بگوییم که آیا منظور اندیشه‌های نهفته در ذهن هوشمندان یا رهبران بزرگ است و یا اندیشه‌هایی که پذیرش عمومی می‌یابند و به نیرویی اجتماعی بدل می‌شوند.

---

1. Bertrand Russell, *A History of Western Philosophy* (New York, 1945), p.787.

در اینجا شاید بهتر باشد اندیشه را از ایدئولوژی تمیز دهیم. همیشه نمی‌توان تولد اندیشه‌ای جدید را برحسب موقعیت اجتماعی یا علایق گروه مبدع آن اندیشه توضیح داد. مثلاً، میان اندیشهٔ اصلی مارتین لوتر (یعنی روحانیت همهٔ مؤمنان) و طبقهٔ اجتماعی خود او (یعنی روحانیت) عملاً تنش وجود داشت. از سوی دیگر اگر اندیشه‌های لوتر عدهٔ زیادی از مردم را به خود جلب نمی‌کرد، هرگز به ایدئولوژی مبدل نمی‌شد. آنچه جامعه‌شناسان معرفت ***عوامل واقعی***(۱) می‌خوانند (مانند منازعهٔ سیاسی، اقتصاد و زمینهٔ جامعه) قطعاً به عنوان عوامل گزینش اندیشه‌ها عمل می‌کنند و انتشار آنها را متوقف و یا تسریع می‌کنند. اما اگر این استدلال با برداشت مارکس از طبقه یکسان انگاشته شود و یا منظور از آن انکار هرگونه نقش مستقل اندیشه‌ها در تاریخ باشد، در آن صورت ممکن است صحت خود را از دست بدهد. هر انسان اندیشمندی که در سدهٔ بیستم زندگی کند می‌داند که «طبقهٔ» او تنها و یا حتی مهمترین عامل تعیین‌کنندهٔ شیوهٔ اندیشهٔ او نیست. جنگ یا تهدید آن، خواه و ناخواه کل تصویر فکری چنین فردی را متأثر می‌سازد. ماکس وبر دربارهٔ نقش مستقل اندیشه‌ها، دست کم از دید نگارنده، به درستی نشان داده است که چگونه جنبش پروتستانی اصلاح دین ناخواسته نوعی شخصیت فردی به‌وجود آورد که خصال آن برای رشد سرمایه‌داری مدرن سودمند بود.

در نهایت، توضیح ***چگونگی و چرایی*** تحول فکری برحسب هیچ عامل واحدی ممکن نیست. رخدادهای خارجی تغییراتی در چشم‌انداز فکری انسان ایجاد می‌کنند؛ اما به‌همین سان در این باره نیز هیچ تردیدی نیست که اندیشه‌ها و ایدئولوژی‌ها بر رخدادها اثر می‌گذارند. برخلاف تصور هگل، تحول فکری کاملاً دیالکتیکی (یعنی منطقی و عقلانی) نیست؛ اما کاملاً نیز معلول ابداعات در محیط نیست، زیرا چنانکه اشاره کردیم ایدئولوژی‌ها تبعاتی به بار می‌آورند که کاملاً نتیجه عوامل بیرون از آنها نیستند. تا زمانی که راز نهایی را کشف نکرده‌ایم، تنها می‌توان گفت که تحول در ایدئولوژی پدیده‌ای سخت پیچیده و محصول تداخل و ترکیب مجموعه‌ای از علتهاست. چنین تحولی در ظاهر نتیجهٔ انباشت و تراکم دگرگونیهای خرد و کوچکی است که به‌طور تقریباً نامحسوسی در چارچوب گسترده‌ای از اندیشه‌ها رخ می‌دهند. سرانجام، چنین دگرگونیهایی با هم درمی‌آمیزند و آن چارچوب را درهم می‌شکنند. اما در تحلیل نهایی باید اذعان کرد که همواره حلقهٔ گمشده‌ای در کار است که مانع از فهم مسأله به شیوهٔ دلخواه می‌شود.

۳) چرا اصلاً تاریخ اندیشه را مطالعه می‌کنیم؟ دلیل اول آن است که این کار راه درازی را

---

1. Real - factorien

که برای رسیدن به وضع فعلی پیموده‌ایم بر ما روشن می‌سازد. یعنی دلیل شیوهٔ اندیشه و رفتار فعلی ما این است که چنین مسیر خاصی را پیموده‌ایم و به راه دیگری نرفته‌ایم. تاریخ اندیشه همچنین سرشت انسان، محدودیتها و تواناییها و شیوهٔ تطبیق فکری او با اوضاع جدید را توضیح می‌دهد. اگر دامنهٔ تاریخ اندیشه را به دیگر مناطق جهان بکشانیم، در آن صورت شاید بتوان راه‌های هوشمندانه‌تری برای حل مسائل سیاسی معاصر به دست آورد. کارشناسان روابط بین‌الملل بی‌شک به شناختی واقعاً عمیق از سنتهای فکری و فرهنگی کشورهای مورد مطالعهٔ خود نیاز دارند. اگر آنان افزون بر اطلاعاتی که دربارهٔ چاه‌های نفت و ذخایر اورانیوم و «سیاست قدرت» دارند، از این گونه شناخت نیز بهره‌مند بودند، رفتار آیندهٔ ملتها و سیاستمداران را در هر وضع خاصی بهتر پیش‌بینی می‌کردند. اما مهمترین فایدهٔ تاریخ فکری، مساعدتی است که در تلاش همیشگی انسان برای رسیدن به فلسفه‌ای معنادار دربارهٔ زندگی مبذول می‌دارد.

تاریخ اندیشه می‌تواند در دستیابی انسان به آزادی مؤثر باشد و رأی دیلتای بی‌شک بر همین بود. تا وقتی ما در این توهم به سرمی‌بریم که اندیشه‌های رایج در دوران و کشور و طبقهٔ ما در همهٔ اعصار و مکانها معتبر و مطلق هستند، آزاد نخواهیم بود. همچنین مادام که در زندان زمانهٔ محدود خود محبوسیم و از تجربهٔ فکری بشر به‌طور کلی جدا افتاده‌ایم، نمی‌توانیم خود را آزاد بشماریم. برای دستیابی به آزادی مواجهه با این واقعیت ضروری است که اندیشه‌ها در زمان و مکان اعتبار دارند و پیوسته دستخوش دگرگونی هستند. بنابراین، ما باید از حدود چنین معرفتی دربارهٔ نسبیت تاریخی فراتر رویم و جهان‌بینی نسلهای گذشته را بازشناسیم. البته انسانهای ادوار گذشته همچون ما فراوردهٔ زمانهٔ خودشان بودند. لیکن درست به همین دلیل که آنان نیز دچار محدودیت بودند و در سنتی به‌غیر از سنت ما پرورش یافته و مجبور به حل مسائلی متفاوت با مسائل عصرما بودند، بینشها و نگرشهایی خاص خود داشتند. چون ایشان به جنبهٔ خاصی از جهان توجه می‌کردند، چشم‌اندازهایی داشتند که بدون یاری ایشان همواره بر ما مجهول خواهند بود. بدین سان، ما می‌توانیم از کاتولیک‌های سده‌های میانه و مردم عصر الیزابت و *روشنگران* [فرانسه] چیزهای بسیار بیاموزیم، هرچند ممکن است از برخی جهات خود را پیشرفته‌تر از آنان بدانیم.

در یک کلام، تاریخ اندیشه، معرفتی شبیه به شناخت هنری به دست می‌دهد. تاریخ اندیشه افقهای فکری ما را گسترش و به واکنشهای عاطفی ما عمق می‌بخشد؛ به ما می‌آموزد که در جهانی سیال به سر بریم لیکن می‌توانیم از این سیلان فراتر رویم. براساس شناخت حاصل از چنین رشته‌ای می‌توان فلسفه‌ای بامعنا دربارهٔ حیات تأسیس کرد و به معنای کامل کلمه آزاد شد.

بخش اول : عصر دین

«فهم، پاداش ایمان است. پس درپی آن مباش که بفهمی تا ایمان داشته باشی، بلکه ایمان داشته باش تا شاید بفهمی.»

اگوستین قدیس، در باب انجیل یوحنا

«سعادت قصوای انسان در تأمل دربارهٔ حقیقت است... این غایت برای خودش جستجو می‌شود و معطوف به هیچ غایتی جز خودش نیست.»

توماس آکوئیناس قدیس، مجموعهٔ آیین کاتولیک علیه کفار

«کاش روح من از آن مرگی بمیرد که از آنِ فرشتگان است، تا با ترک خاطرهٔ امور موجود و با رهیدن از خواست و نیز اندیشه و تصورات اشیای دون و مادی وارد رابطهٔ ناب و خالص با اموری شود که صورت خلوص در آنهاست.»

برناردو کلروو، موعظه در باب لذتی که تأمل خوانده می‌شود

«این جهان از جانب دو قدرت اداره می‌شود: اقتدار مقدس کشیشان و قدرت شاه. اقتدار کشیشان مهمتر است، زیرا آنان باید در نزد خدا حتی حساب پادشاهان را هم پس بدهند.»

پاپ گلاسیوس، نامه به امپراتور آناستاسیوس

«افراد بشر را به دو گروه تقسیم کرده‌ایم: یکی کسانی که بر حسب [میل] انسان زندگی می‌کنند؛ و دیگر آنان که برحسب [خواست خدا] به سرمی‌برند؛ و این دو را ما همچنین به شیوه‌ای رمزآمیز، دو شهر یا دو جماعت از آدمیان می‌نامیم، که از آن دو یکی به موجب مشیت، جاودانه با یاری خداوند حاکم و برقرار خواهد بود و آن دیگری در نزد شیطان به مجازات مخلد دچار خواهد شد.»

اگوستین قدیس، شهر خدا

۱
جهان‌بینی مسیحی در سده‌های میانه

۱) داوری ارزشی دربارهٔ، به اصطلاح، سده‌های میانه بستگی به دیدگاه فرد دارد. مفهوم عصر «میانه» محصول اندیشهٔ خیل عظیمی از نقادان و افشاگران بود که از اومانیست‌های ایتالیا در سدهٔ چهاردهم تا عقل‌گرایان فرانسه در سدهٔ هجدهم را در بر می‌گرفت. شاید پترارک[۱] نخستین کسی بوده باشد که دورهٔ هزار سالهٔ پس از سقوط امپراتوری روم را دوران «تاریک» نامید؛ اما تا پیش از سدهٔ هفدهم، یعنی نخستین سدهٔ بزرگ علم مدرن، اندیشهٔ مأنوس تقسیم تاریخ به سه دوره (باستان، میانه و مدرن) کاملاً تبلور نیافته بود. در عصر روشنگری این اندیشه رواج بسیاری پیدا کرد. از دیدگاه ولتر، قرون وسطی که به هیچ روی یکی از «چهار دورهٔ شادمانهٔ تاریخ» به شمار نمی‌رفت، مظهر بربریت، غیرعقلانیت و خرافه بود. باور عمومی بر این بود که مطالعهٔ تاریخ قرون وسطی هیچ سودی دربر ندارد جز آنکه احتمالاً حماقت‌های آدمیان را به یاد ایشان بیاورد. ولتر در *رساله در باب رسوم*[۲] چنین می‌گوید: «دانستن تاریخ آن عصر تنها برای تقبیح آن لازم است.» بولینگبروک[۳] در سال ۱۷۳۵ نوشت: «دانش‌اندوزی دربارهٔ [سده‌های میانه] برای هر که بخواهد به حال عصر کنونی سودمند باشد فضل‌فروشی و تظاهری مسخره‌آمیز است. تاریخ را بهتر است تا این عصر بخوانیم و از این عصر تا دوران

---

1. Petrarch
2. Essay on Customs
3. Bolingbroke

خودمان آن را بررسی کنیم.»[۱] از درون سنت انتقاد و افشاگری مجموعه‌ای از داوریهای سهمگین دربارهٔ فرهنگ و اندیشهٔ قرون وسطی پدید آمده که اغلب بر خطا هستند: مانند این نظر که تا پیش از رنسانس عقل «در زندان» بود؛ و یا اینکه، روشنفکران سده‌های میانه علاقه‌ای به علم یا شناخت آثار کلاسیک باستان نداشتند و یا تمدن قرون وسطی در حقیقت نیرنگی عظیم بود.

اندیشمندان رمانتیک اوایل سدهٔ نوزدهم در واکنش به این گونه عقلگرایی افراطیِ عصر روشنگری این نظر را وارونه کردند و در قرون وسطی از وجود شوالیه‌های پرافتخار، راهبان پارسا، شعرای نغمه‌سرای بسیار، افزارمندان ماهر و دهقانان پرشور و نشاطی که برگرد گلخانهٔ روز اول ماه مه پایکوبی می‌کردند، سخن به میان آوردند. مثلاً، توماس کارلایل در کتاب ***گذشته و حال***[۲] «کیش پول‌پرستی» در انگلستان عصر جدید را با دیدگاه اجتماعی سدهٔ دوازدهم مقایسه و آن را تحقیر می‌کند و جان راسکین وقت گفتگو از معماری گوتیک اظهار می‌دارد که این سبک برخلاف سبک یونانی و رومی «از قدرتی پوشیده شده که می‌تواند نیرومندترین نفوس انسانی را به واهمه درآورد و متعالی‌ترین ارواح را تعالی بخشد؛ سبکی که همهٔ قوا و تواناییها را در مجری آن برمی‌انگیزد و با همهٔ عواطف و احساسات بینندگان سخن می‌گوید.»[۳] از انقلاب در ذوق هنری خبر می‌داد.

البته آرمانی‌سازی سده‌های میانه به شیوه‌ای رمانتیک به همان میزان تحریف حقیقت تاریخی است که انتقاد و افشاگری در مورد آن. اما اگر لازم باشد میان ستایشگران رمانتیک و افشاگران نقاد یکی را برگزینیم، بهتر است رمانتیک‌ها را انتخاب کنیم؛ زیرا آنان با وجود همهٔ مبالغه‌ای که می‌کردند، دست کم نامناسب بودن واژهٔ «قرون وسطی» را درمی‌یافتند و می‌دانستند که تنها سنت می‌تواند کاربرد آن را بطور مستمر توجیه کند.

اکنون، تا حدی به برکت شور و اشتیاق ستایشگران رمانتیک و نیز بواسطهٔ مساعی دانشوران قرون وسطی، می‌توان سرشت واقعی تمدن بزرگ سده‌های میانهٔ «اعلی»، در سده‌های دوازدهم و سیزدهم را دریافت، تمدنی که دانشگاه‌ها، مکتب مدرسی، آرمانهای شوالیه‌گری و دلیری، هنر گوتیک و برخی از والاترین آثار ذهن آدمی را به وجود آورد. هیچ کس از روی تعقل آنچه را هنری ازبورن تیلور «تحقق ناقص» در این

---

1. *Letters on the Study of History,* Works (Dublin, 1793), vol. II, p. 343.
2. Past and Present
3. *The Stones of Venice,* (New York, 1860), vol. III, p.215.

مورد خواننده انکار نخواهد کرد. در حقیقت، هیچ عصری در تحقق کامل آرمانهای عالی خود موفق نشده است. اما هیچ کس نیز انکار نخواهد کرد که سده‌های میانه از حیث فکری و فرهنگی نه دورانی بی‌حاصل و عقیم در فاصلهٔ میان «عصر باستان» و «عصر مدرن»، بلکه خود سرآغازی است. تاریخ‌نویسان قرون وسطی اخیراً ریشه‌های تمدن دنیوی مدرن را در آن قرون کشف کرده‌اند. اما نکتهٔ مهمتر از دیدگاه ما این است که سده‌های میانه، جهان‌بینی مسیحی را به وجود آورد و این جهان‌بینی توان خود را تا عصر روشنگری کاملاً از دست نداده بود و از همین رو، خواه و ناخواه بر اندیشه و کردار غربی پس از آن تأثیر گذاشت.

۲) برای فهم ذهنیت قرون وسطای متأخر باید از متن جامعه در آن زمان شناختی حاصل کنیم. سده‌های دوازدهم و سیزدهم شاهد آغاز انقلابی اجتماعی بودند. احیای زندگی شهری پس از سدهٔها رکود، افزایش تدریجی جمعیت، تکوین همبستگی سیاسی (به ویژه در فرانسه و انگلستان و اسپانیا)، پیشرفتهای فنی در کشاورزی و صنایع دستی از نشانه‌های این انقلاب بودند. با این حال، گفته جِی.اِچ. راندال در وصف این جامعه به عنوان «جامعه‌ای پیشاهنگ که تقلاکنان خود را از گذشته‌ای طولانی می‌رهانید که مشحون از رنج و محنت برای کسب حداقل معیشت بود» هنوز به قوت خود باقی است[1]. اقتصاد در آن دوران اساساً مبتنی بر کشاورزی بود. شهرها خود نیمه روستایی و در حکم جزایری در میان دریای وسیع اقتصاد ارضی بودند که در آن زندگی روزمرهٔ فئودالی بدون تغییر محسوسی همچنان ادامه می‌یافت. تنها در شهرهایی انگشت‌شمار، شیوهٔ تولید و مبادلهٔ سرمایه‌دارانه جانشین نظام صنفی شده بود. در همان حال، متوسط عمر پایین بود و علم هنوز به شیوه‌های برخورد مؤثر با قحطی و بیماریهای فراگیر پی‌نبرده بود. به سهولت می‌توان تصور کرد که همین اوضاع یکی از علتهای قوت کلیسای مسیحی در آن زمان بود. فرانسیس بیکن می‌گفت که الحاد در «دورهٔ گسترش آموزش و به ویژه صلح و رفاه [افزایش می‌یابد] زیرا مشکلات و ناملایمات، اذهان آدمیان را منقاد مذهب می‌سازد.»[2] بیکن می‌توانست مطلب خود را چنین ادامه دهد که استیلای فرهنگی کلیسا همزمان بود با «سده‌های تاریک» فقدان تمرکز سیاسی و زوال اقتصاد و جمعیت و تداوم اوضاع نامساعد زندگی در سده‌های دوازدهم و سیزدهم.

---

1. J.H. Randall, *The Making of The Modern Mind*, (Cambridge, Mass, 1940) p.113.

2. *Essays*, "Of Atheism".

اندیشه‌های سده‌های میانهٔ متأخر بیانگر انقلاب اجتماعی نوپا و نیز تمدن کشاورزی ـ کلیسایی آن دوران است. بدون احیای زندگی شهری، «رنسانس سدهٔ دوازدهم» یعنی احیای اندیشهٔ ارسطو و معارف یونانی و عربی و حقوق رومی و نیز باریک‌اندیشی‌های جدید و پیچیدگیهای فکری در مباحثات مدرسی ـ تصورناپذیر بود. بعلاوه، جایگاه رفیع فکری و روحانی کلیسای هیلدبراند و پاپ اینوسانِ سوم ضامن آن بود که اغلب تفکرات جدید در محدودهٔ مذهب شکل بگیرد و برای تبیین و توجیه کل معرفت در چارچوب دین تلاشی عظیم شود (مثلاً بوسیلهٔ توماس آکوئیناس قدیس و دانته). در این زمان، شهر و دربار به تازگی سلطهٔ روحانیان بر آموزش و پرورش را به خطر افکنده بودند و اگرچه صومعه‌ها در حال از دست دادن شکوه و جلال فکری خود بودند اما مدارس کلیساهای جامع و دانشگاه‌ها جای آنها را می‌گرفتند (دست کم در مورد دانشگاه پاریس که نهادی تحت استیلای روحانیان وکلیسا بود این گفته درست است). طبقهٔ اندیشمند، که طبعاً در عصر بی‌سوادی طبقهٔ کوچکی بود، عمدتاً از روحانیان تشکیل می‌شد، هرچند طبعاً همه روحانیان به یک میزان ذهنیت کلیسایی نداشتند. ارنست ترولتش[1] بی‌اغراق می‌گوید که هنر و علم مدتهای مدید «سخت وابسته به کلیسا بود؛ در حقیقت، هیچگونه ارزش غیردینی و مستقلی در تمدن وجود نداشت که مدعی وجود حق الهی سوای کلیسا و آرمانهای آن باشد. تنها حاکمیت موجود، حاکمیت کلیسا بود؛ نه دولت، نه تولید اقتصادی، نه علم و نه هنر ـ هیچ یک حاکمیتی نداشتند.»[2]

بنابراین، می‌توان گفت که بخشهای عمدهٔ اندیشهٔ قرون وسطی اقتدارطلب، خدامحور و ایزدسالار بوده است؛ هیچ‌گاه اندیشه، پیش یا پس از قرون وسطی، تا بدین پایه بدان اوصاف متصف نبوده است. دیگر اوصافی که برای توصیف آن اندیشه به کار رفته عبارتند از: «کلیسایی» ، «دوگانه‌انگار» (در مفهوم افلاطونی، نه در معنای دکارتی)، «انداموار» و «سلسله مراتبی». حال باید دید که بطور دقیق و مشروح این واژگان چه معنایی دارند. این که اندیشهٔ قرون وسطی *اقتدارطلب* بود به این معنی است که همواره برای تأسیس مفروضات خود دربارهٔ جهان و انسان، به مراجع اقتدار و حجیت ـ الهیات کلیسا و فهرست برگزیده‌ای از کتابها شامل تورات و انجیل و آثار افلاطون و ارسطو (با حذف مطالب الحادی آن) ـ متوسل می‌شد. قطعاً توضیح تاریخ عقل‌گرایی در سده‌های

1. Ernst Troeltsch
2. *The Social Teachings of the Christian Churches,* (London, 1931), vol. I, p.252.

میانه نیازمند نگارش کتاب حجیمی است و در آن دوران عقل، گاه در تعارض با اقتدار و حجیت قرار می‌گرفت. «هیچ چیز را نباید باور داشت مگر آنچه بدیهی است و یا از قضایای بدیهی استنتاج می‌شود»؛ «الهیات مبتنی بر افسانه است»؛ این دو قضیه از جمله ۲۱۹ قضیه‌ای بودند که اسقف پاریس در سال ۱۲۷۷ آنها را محکوم کرد. وی از خطر انتشار عقاید ابن رشد در دانشگاه پاریس نگران بود. البته معمولاً عقل با اقتدار در تعارض قرار نمی‌گرفت لیکن تنها به تأمل دربارهٔ مسائل و موضوعات خنثی خرسند بود و یا صرفاً به تشریح و تحکیم ایمان اصلی می‌پرداخت. در حقیقت، فرض اصلی مکتب توماس آکوئیناس قدیس این بود که عقل و وحی می‌باید سرانجام به وحدت برسند. بزرگترین فیلسوف قرون وسطی [یعنی آکوئیناس] وظیفهٔ خود را ایجاد هماهنگی میان فلسفهٔ ارسطو و الهیات مسیحی می‌دانست تا به «ملت‌ها»(۱) [غیرمسیحیان] و شکاکان نشان دهد که عقل حامی سنت اقتدارگرای [مذهب] است. به گمان او عقل اگر درست به‌کار رود به معرفت دربارهٔ امور الهی می‌رسد و نشان می‌دهد که حقیقت مُنزَل (که طبعاً «بالاتر از عقل» است) نه غیرعقلانی است و نه غیرمحتمل. طبعاً عدهٔ اندیشمندانی که در قرون وسطی معرفت را به شیوهٔ مدرن، به معنای معرفتی فرضی و در حال گسترش تصور می‌کردند، بسیار اندک بود. اندیشمندان سده‌های میانه با تکیه بر مراجع اقتدار گذشته و حال، خود را پیشاپیش واقف بر کل حقایق مهم می‌دانستند. معنا و اهمیت واقعی «مجموعه‌ها» و «مرآتها» که آن قدر خوشایند ایشان بود، در همین است. ***مجموعهٔ الهیات***(۲) آکوئیناس و ***آیینهٔ اکبر***(۳) اثر ونسان بووایی(۴) که کل معرفت موجود را دربر داشتند، نمونه‌ای از آنها هستند. فلسفه، برخلاف معارف خاص، درپی وارسی و هماهنگ‌سازی کل معرفت بشری بود و به همین دلیل در مدارس قرون وسطی رواج بسیار داشت.

شأن ممتاز الهیات، گرایش «حقیقت‌بینانهٔ» بیشتر علمای مدرسی (در معنای افلاطونی آن) و تأکید بسیار بر اولویت و برتری ***حیات نظری***(۵)، همگی از گرایش به ***خدامحوری*** در اندیشهٔ سده‌های میانه حکایت می‌کند. الهیات یا آیین و نظریهٔ مقدس آشکارا در صدر سلسله مراتب معرفت قرار داشت. توماس قدیس می‌گفت: «الهیات از

---

1. gentiles
2. Summa Theologica
3. Sepeculum Majus
4. Vincent of Beauvais
5. Vita Contemplativa

علوم دیگر فراتر می‌رود.» «وقتی گفته می‌شود که یک علم نظری ارزشمندتر از علم نظری دیگر است، این ارزشمندی به دلیل قطعیت آن و یا ارزش موضوع آن است. از هر دو حیث، این علم از دیگر علوم نظری فراتر می‌رود؛ زیرا این علوم دیگر از سرچشمهٔ نور طبیعی خرد آدمی قطعیت می‌یابند که ممکن است به خطا رود؛ اما این [علم نظری ارزشمندتر] قطعیت خود را از دانشی الهی می‌گیرد که خطاپذیر نیست؛ همین گفته در مورد ارزش موضوع مطالعهٔ آن نیز صادق است.» الهیات تعیین‌کنندهٔ کل هنر و تاریخ قرون وسطی بود و اگر هم فلسفه دقیقاً خدمتگزار آن محسوب نمی‌شد، اغلب با آن درمی‌آمیخت و مجبور بود در نقش درجه دوم ظاهر شود. الهیات رتبهٔ نخست را دارا بود؛ زیرا با نخستین و واپسین مسائل، یعنی مسئله خدا و غایت خلقت و سرنوشت انسان، سروکار داشت؛ چیزهایی که عقل طبیعی هرگز نمی‌توانست به تنهایی از آنها شناخت کافی داشته باشد. البته این گونه خدامحوری به هیچ روی منافی علاقه به انسان و طبیعت نبود. اندیشهٔ سده‌های میانه، انسان را در مرکز جهان قرار می‌داد و کل آفرینش را به کوشش وی برای رستگاری مرتبط می‌کرد. همچنین ارسطوییان مسیحی نه تنها علم طبیعی را منع نمی‌کردند، بلکه معرفت به محسوسات را شرط اولیهٔ شناخت مرکب فلسفی می‌دانستند. بعلاوه، در سده‌های دوازدهم و سیزدهم، هنر تزیینی علاقهٔ زیادی به موضوعات طبیعی به مثابهٔ غایات فی‌نفسه نشان می‌داد. با این همه، در اومانیسم قرون وسطی انسان تنها به‌واسطهٔ رابطه‌اش با خداوند شأن و ارج پیدا می‌کرد و در این تردیدی نیست که جز اندکی، همگان بر آن بودند که علم عمدتاً به علل «غایی» علاقه دارد، نه به علل «ثانوی» ـ ***چرایی*** عملکرد طبیعت مدنظر بود، نه **چگونگی** آن. این نگرش و اتکا به نظر ارسطو، پیشرفت کند دانش در قرون وسطی را به سوی مفاهیم علم مدرن توضیح می‌دهد.

رگهٔ نیرومند «حقیقت‌گرایی» در اندیشهٔ سده‌های میانه، خدامحوری آن را نمایان می‌سازد. منظور از حقیقت‌گرایی نه معنای مدرن آن، بلکه همان آیین افلاطونی (و ارسطویی) است که به موجب آن موضوعات ادراک حسی جزیی از حقایق یا واقعیاتی عالیترند. علمای مدرسی (به استثنای اسمیّون) در پس جهان مأنوس ما عالمی فراحسی مرکب از مُثُل و صُوَر تصور می‌کردند که به آنچه بالقوه در ماده وجود دارد معنی می‌بخشد و آن را بالفعل می‌سازد. از این دیدگاه، موضوعات حسی صرفاً آنچه به نظر می‌رسند نیستند؛ بلکه نشانه‌های جهان واقعیتر مثل یا صورند که خدا نمونهٔ نخستین و

اصلی و تغییرناپذیر آن است. بدین‌سان، کلمات کتاب مقدس چیزی بیشتر از معنای لغوی را می‌رسانند. ویلیام دوراندوس(۱)، به نظر یرمیاه قدیس، «**کتاب مقدس** را باید به سه طریق مطالعه کنیم: نخست برحسب کلمات و لغات؛ دوم برطبق کنایات و استعارات، یعنی معنای باطنی و روحانی؛ سوم، برحسب سعادت آینده.» به همین سان، عشای ربانی، در آیین تبدّل نان و شراب به جسم و خون عیسی مورخ ۱۲۱۵، تنها مرکب از «اَعراض» نان و شراب نبود؛ بلکه از «جوهر»، یعنی جسم و خون حضرت عیسی، تشکیل می‌شد که دور از دسترس حواس بودند. مردمان قرون وسطی هرجا نگاه می‌کردند نشانه‌هایی مشهود از نظمی نامریی می‌دیدند. دستگاه پاپ و امپراتوری تجسم‌بخش وحدت خداوند بر روی زمین بودند. در نهاد سلحشوری و شوالیه‌گری، شمشیر شوالیه نشانهٔ صلیب و نیزهٔ او نشانهٔ حقیقت بود. کتابی مانند *مبادی عقلانی عبادات روزانه*(۲) اثر ویلیام دوراندوس در کاربرد نشانه‌ها و اشکال همچون هنر تجسمی کلیساهای جامع، هنگامه برپا می‌سازد. دوراندوس می‌نویسد: «کلیسا متشکل از چهار دیوار است، یعنی براساس آیین چهار حواری عیسی بنا شده است»؛ «مبنای آن ایمان است که از امور نادیده آگاه است»؛ «درِ کلیسا مسیح است،» چراغ و محراب نیز [مسیح است].» به گفتهٔ یکی از مورخان هنر مدرن، هنر سده‌های میانه «حکایت از دیدگاهی عمیقاً آرمانخواهانه دربارهٔ طرح کائنات دارد و متضمن این اعتقاد است که تاریخ و طبیعت ـ هر دو را باید نشانه‌هایی عظیم تلقی کرد.»(۳)

همین دیدگاهِ متافیزیکی پشتوانهٔ گرایشهای ریاضت‌کشانه و معجزه‌باور رایج بود و روشن می‌سازد که چرا اندیشمندان قرون وسطی حیات نظری را می‌ستودند. داستان مریم و مَرتا در انجیل لوقا (باب دهم: آیات ۳۸ تا ۴۲) در میان نویسندگان قرون وسطی بسیار محبوب بود و آنان از آن دو خواهر، مریم راکه اهل نظر و تفکر بود، بر مرتا که اهل عمل بود، بسیار ترجیح می‌دادند. خود عیسی نیز گفته بود که مریم بهترین کار را برگزیده بود، زیرا وی که نگاه خیرهٔ خود را به چهرهٔ عیسی می‌دوخت در پس ظاهر به حقیقت ابدی می‌اندیشید. ارسطو نیز خود در کتاب دهم *اخلاق*(۴) (که در سدهٔ سیزدهم بسیار از آن نقل می‌شد) گفته بود که سعادت «در آسایش کامل» برقرار می‌شود، و تأمل نظری

---

1. William Durandus
2. Rationale Divinorum Officiorum.
3. Émile Mâle, *Religious Art in France. XIII Century*, (London, 1913), p.15.
4. Ethics

حتی برتر از پرهیزکاری است، زیرا معطوف «به هیچ غایتی ورای خود» نیست. آرمان عارفان و فلاسفه ـ هر دو تأمل در حقیقتی ایستا و نامیرا بود و این خود نشان می‌دهد که درک آنان از مفهوم مدرن دانش به منزلهٔ وسیلهٔ استیلا و اعمال قدرت تا چه پایه اندک بود.

با تسلط متافیزیک ارسطویی بر مدارس در قرون دوازدهم و سیزدهم «حقیقت‌گرایی» افراطی رو به افول گذاشت. ارسطو، چنانکه مشهور است، مُثُل یا صور را از آسمان به زمین آورد و آنها را در مورد پدیده‌های مادی به‌کار گرفت. از همین رو، آن دسته از علمای مدرسی که پیرو ارسطو بودند شدیداً صورت را به ماده پیوند دادند و معرفت را براساس ادراک حسی استوار ساختند. با این همه، باید یادآور شد که همهٔ اندیشمندان به هیچ رو ارسطویی نشدند و مهمتر اینکه نظام ارسطویی، خود فرجام‌شناختی و خداشناسانه بود. برحسب تصور ارسطوییان مسیحی، جهان علتی غیرمادی داشت. خداوند مادهٔ اولیه و صورتها را **از هیچ**[1] آفریده بود (در این مورد تعبیر سِفر پیدایش بر نظر ارسطو ترجیح داده می‌شد). خداوند «علت کافی، وافی و غایی همهٔ اشیا» بود که مخلوقات را در جهت رسیدن به غایات و مقاصد متناسب با خودشان به حرکت درمی‌آورد. خداوند جهان را براساس الگویی سلسله مراتبی ساخته بود، نه دموکراتیک. قوانین واحدی در همهٔ نقاط کائنات حاکم نبودند. میان دو بخش اصلی جهان تفاوتهای کیفی وجود داشت: جهان ناسوت مرکب از عناصر اربعه و متضمن حرکت خطی و به همین دلیل دستخوش تغییر و زوال بود؛ جهان لاهوت متشکل از ستارگان و دارای حرکتی دوری و از این رو تغییرناپذیر بود. سلسله مراتب کیهانی بر سلسله مراتبی نفسانی دلالت می‌کرد؛ «سلسله عظیم هستی» از خداوند و فرشتگان می‌گذشت و به انسان و جانوران و طبیعت بی‌جان می‌رسید. انسان مظهر حلقهٔ مرکزی در این زنجیره بود؛ انسان به عنوان عالم اصغر از سرشت فرشتگان و جانوران هر دو بهره داشت و مابقی طبیعت برای او خلق شده بود. بی‌شک جهان مخلوق، کل هستی را تشکیل نمی‌داد. در ورای کائنات، جهان حقیقی و جهان فراحسی خداوند، وجود داشت که همهٔ مخلوقات و به ویژه انسان، به سوی او می‌شتافتند و هستی و معنای خود را در او بازمی‌یافتند.

---

1. ex nibilo

خدامحوری لزوماً به معنی ***ایزدسالاری***[۱] نیست، اما در اوج قرون وسطی عموماً چنین بود. ایزدسالاری از لحاظ لغوی به معنی حکومت خدا و نمایندگان او بر جامعه است. بطور کلی‌تر به فلسفهٔ اجتماعی خاصی دلالت دارد که مبتنی بر اصول کلامی است و در آن مذهب، کل وجوه فعالیت انسانی را دربر می‌گیرد و مجالی برای ارزشهای مستقل دنیوی باقی نمی‌گذارد. مقبولیت گستردهٔ ***ایزدسالاری*** مرهون توجیه نظام اجتماعی موجود براساس آرمانهای آن بود؛ نظام طبقاتی فئودالی، فقدان ملیت سازمان‌یافته، اقتصاد ماقبل سرمایه‌دارانهٔ اغلب شهرها و عمدتاً صعود کلیسای مقدس به سریر قدرت بدان وسیله توجیه می‌شدند. البته کلیسا همواره دارای چنین آرمانی نبود. در اوایل سده‌های میانه، کلیسا عموماً معتقد به این نظر زاهدانه بود که سلطنت مسیح در این جهان برقرار نمی‌شود، و رستگاری منوط به گریز از جهانی است که به نحوی اصلاح‌ناپذیری اهریمنی است. اما هنگامی که کلیسا فعالیت تبلیغی خود را بسط داد و املاک فئودال‌ها را به دست آورد و در عصر هیلدبراند با موفقیت استقلال خود را از دولت نشان داد، خواستار آن شد که «نه یک فرقهٔ مذهبی، بلکه یک تمدن»[۲] باشد. کلیسا اکنون استدلال می‌کرد که ممکن نیست جهان سراسر شر باشد، زیرا خداوند آن را آفریده است پس، کلیسا باید آنچه در توان دارد انجام دهد، تا جامعه را براساس اصول مسیحیت سامان بخشد. ادعای کلیسا دربارهٔ احراز اقتدار ایزدسالارانه مبتنی بر نظریهٔ جدید مراسم دینی بود که برطبق آن، لطف الهی بطور عینی از طریق مراسم مقدس عمل می‌کرد ـ به گفتهٔ توماس قدیس به صورت ***عملی که پیشاپیش انجام شده***[۳] و نه ***عملی که در حال تحقق است***[۴] و هیچ کس جز کشیش صالح نمی‌تواند آن مراسم را اجرا کند. «در حقیقت، کلیسای جهانی واحدی برای مؤمنان وجود دارد که خارج از آن هیچ کس هرگز به رستگاری نمی‌رسد.» کلیسا واسطهٔ رستگاری بود و می‌توانست لوازم رستگاری را تعیین و کل جامعه را هدایت کند.

نظریه‌پردازان اجتماعی قرون وسطی، معمولاً جامعه را براساس تمثیل بدن انسان توصیف می‌کردند. جامعه، همانند بدن انسان، مرکب از اندامها یا اجزایی (چون: روحانیان، اشراف، کارگران) به‌شمار می‌رفت که هر یک می‌بایست نقش جداگانهٔ خود را

---

1. Theocracy
2. R.H. Tawney, *Religion and The Rise of Capitalism* (London, 1933), p.19.
3. ex opere operato
4. ex opere operantis

در حیات کل ایفا کند. براساس این نظریه، جامعه بیش از مجموع اجزای جداگانه‌اش بود. فرد فقط همچون عضوی از یک طبقه وجود داشت و طبقه نیز تنها در حیات اندامواره‌ای بزرگتر، یعنی **جامعهٔ مسیحی**[1]، زنده بود. در این نظامْ تنها برابری موجود برابری مذهبی بود. سلسله مراتب یا «درجه» در جامعه با سلسله مراتب هستی انطباق داشت. این وضعیت، از تمثیل اندامواره‌گی حاصل می‌شد، زیرا به طبع برخی اندامها کارویژه‌هایی دارند که از لحاظ کیفی بر کارویژه‌های دیگر اعضا برتری دارند. این نابرابری در هبوط آدم از بهشت نیز توجیهی می‌یافت؛ زیرا آن واقعه گناه را وارد این جهان کرد و اکثر مردمان را به حیاتی پست و بی‌ارزش محکوم کرد و آدمیان باید چنین حیاتی را با فروتنی و شکیبایی تحمل کنند. طبقهٔ بورژوای جدید به طبع در این چارچوب تنگ جای نمی‌گرفت، اما هواداران حکومت الهی قواعدی نیز برای آن طبقه اندیشیدند. بدین سان اعلام شد که فعالیت اقتصادی وجهی از فعالیت شخصی و بنابراین، تابع اخلاق مسیحی است. مال‌اندوزی گناه کبیره است و بازرگان باید برای کالای خود «قیمت عادلانه‌ای» پیشنهاد کند که خود بتواند با آن زندگی شرافتمندانه‌ای بگذراند. ارزش یک جفت کفش، ذهنی و شخصی نیست (که فروشنده تعیین کند) بلکه امری عینی است (و باید دولت، شهر، یا صنف آن را براساس اصول مسیحی تعیین کند.)

نظریهٔ قرون وسطی بر هماهنگی اجتماعی تأکید می‌کرد نه بر کشمکش و منازعه. ممکن است مصلحان اجتماعی مدرن بگویند که آن نظریه درپی **حفظ وضع موجود** بود و آن را نتیجهٔ ارادهٔ تغییرناپذیر خداوند می‌دانست. به هرحال، هدف آشکار آن نظریه از میان برداشتن رقابت میان افراد و طبقات و دولتها بود و این کار را با تأکید بر توسل همگان به خداوند انجام می‌داد. آرمان آن نظریه ***صلح رومی***[2] به شیوه‌ای مسیحی بود و **حوزهٔ مقدس**[3] (کلیسای پاپ) و حکام دینوی[4]، به‌ویژه امپراتور روم مقدس برای رسیدن به نوعی وحدت الهی در جهان همکاری می‌کردند؛ هر چند کلیسا همچون روح بر دولت به عنوان جسم برتری داشت.

۳) مسیحیت قرون وسطی فلسفهٔ تاریخ خود را از اگوستین قدیس می‌گرفت. در ***شهر خدا*** [اثر اگوستین] ـ و نیز در کتاب ***تاریخ کلیسا*** نوشتهٔ اوزبیوس کاسارایایی[5] و ***تاریخ در مقابل***

---

1. Corpus Christianum
2. Pax Romana
3. Sacerdotium
4. Regnum
5. Eusebius of Caesarea

کفار[۱] اثر اوروزیوس ـ تاریخ برحسب نقشهٔ خداوند حرکت می‌کند. اگوستین قدیس تصور کلاسیک از زمان را به عنوان حرکت دوری بدون آغاز و پایان، رد می‌کرد. «نظریه کلاسیک دربارهٔ جهان، نظریه‌ای در باب اشیای مشهود است، در حالی که «نظریهٔ مسیحی دربارهٔ جهان، یک نظریه نیست بلکه مایهٔ امید و ایمان به امور نامشهود است»[۲]. به نظر اگوستین، خداوند زمان را توأم با جهان آفرید (بنا به تخمین اوزبیوس، آفرینش جهان ۵۶۱۱ سال پیش از تصرف روم توسط اقوام گت[۳] صورت گرفت) و سرانجام در روز جزا، آن را به پایان می‌رساند. اشکال مختلفی از دوره‌بندی تاریخی در آن زمان عرضه شد: اوزبیوس سه مرحله برای تاریخ فرض می‌کرد؛ و اگوستین شش مرحله در نظر داشت که منطبق با شش روز آفرینش جهان بود؛ روز هفتم سَبت و مترادف با ابدیت است. به هر حال همگان بر آن بودند که زمان دارای معنی است. تاریخ انسانی، همانند هر چیز دیگر در آفرینش، مقصد یا هدف مشخصی دارد. هیچ کس در اهمیت مطلق باغ عدن و جلجتا [مقتل عیسی][۴] تردید نمی‌کرد. آدم در بهشت مرتکب گناه اولیه شد و کل نوع بشر را به عذاب ابدی محکوم کرد. رنج و مرگ عیسی بر روی صلیب به کفارهٔ گناه انسان و تأسیس کلیسا متعاقب آن، بخشایش خداوند را به همراه آورد و به انسان فرصت دیگری داده شد. اما براساس نظریهٔ طبع بشر در قرون وسطی به وضوح آشکار بود که نه آدم و نه مسیح هیچ یک سرنوشت انسان را بطور کامل تعیین نکردند. شورای پر اقتدار کلیسای اورانژ در سال ۵۲۹، به رغم اعتراضات ظاهریش، در واقع به جای موضع اگوستین از موضع پلاگیوسی[۵] دفاع کرد. در آن شورا اعلام شد که به واسطه گناه آدم ارادهٔ آزاد انسان از بین نرفته بلکه «تضعیف» شده است. «ما براساس ایمان کاتولیک باور داریم با لطفی که از طریق غسل تعمید حاصل می‌شود و یار و یاور [مؤمن] است، همهٔ تعمیدیافتگان در مسیح می‌باید و می‌توانند، ***اگر از روی ایمان بکوشند*** (تأکید از ماست)، آنچه را مربوط به رستگاری روح است بطور کامل ایفا کنند.» به عبارت دیگر، ارادهٔ انسان نیز در ماجرای تاریخی رستگاری نقش دارد. خلاصه فلسفهٔ تاریخ

1. History against the Pagans
2. Karl Löwith, *Meaning in History* (Chicago, 1949), pp.165-6.
3. Goths

۴. Calvary : مقتل عیسی که جُلجُتا نیز خوانده می‌شود. (لوقا ۲۳:۳۳؛ متی ۲۷:۳۳). م.

۵. منسوب به Pelagian (۳۶۰ ـ ۴۲۰ م) بنیانگذار بدعتی در مذهب مسیح که مخالف اندیشهٔ گناهکاری ذاتی انسان بود. م.

قرون وسطی بر مشیت الهی و حرکت انسان به سوی غایت نهایی تأکید می‌کرد و چندان توجهی به «علل ثانویه» یا رخدادهای دنیوی نداشت. تاریخْ داستان پیشرفت انسان در مسیر سعادت دنیوی نبود بلکه شرح مبارزهٔ ناگزیر پردرد و رنج انسان برای غلبه بر شر و رسیدن به خداوند محسوب می‌شد.

با این حال، نباید تصور کرد که اندیشهٔ مذهبی سده‌های میانه صرفاً با ترس و نومیدی سروکار داشت. البته ترس وجود داشت و در آن باره تردیدی نیست. برای مثال تنها کافی است به تصاویر خوفناک کتاب مکاشفهٔ یوحنا [آخرین کتاب انجیل] و تصاویر روز قیامت در کلیساهای جامع توجه کنیم. اما در عوض موارد بسیاری از «خوش‌بینی مسیحی»، به ویژه در نیایشها و الهیات مسیحی، وجود داشت. حالت ترس و اضطراب گناه‌آلود، که در نیایشهای اوایل سده‌های میانه بسیار آشکار و برجسته است، جای خود را به حالتی از سپاسگزاری شادمانه و عشق رمزآمیز به خدا به ویژه در ادعیهٔ برناردو کلروو[۱] و فرانسیس آساسی قدیس[۲] می‌دهد. همچنین الهیات مسیحی آموزه‌های بدبینانهٔ مانویت را که جهان را آفریدهٔ شهریار تاریکی و تاریخ را کشمکشی میان نیروهای ظلمت و روشنایی می‌دانست، رد می‌کرد. خدای الهیات مسیحی نه تنها جهان را نیکو می‌دارد بلکه بر آن حکومت نیز می‌کند و بسی بیش از خدای ارسطو دربارهٔ اتفاقات جهان، به‌ویژه انسان، نگران است.

گزیدهٔ آثار سده‌های میانه

۱. مفروضات بنیادین

توماس آکوئیناس قدیس: در باب حیات نظری[۳]

*توماس آکوئیناس (۷۴ـ ۱۲۲۵) از فرقهٔ پیروان دومینیک قدیس، بزرگترین فیلسوف و متأله کلیسای قرون وسطی بود. وی در سال ۱۳۲۳ در عداد قدیسان کلیسای روم در آمد و در سال ۱۵۶۷ از جانب پاپ پیوس پنجم لقب «عالِم لاهوتی»[۴] گرفت. منتخبات زیر از **مجموعهٔ الهیات** و **مجموعهٔ آیین کاتولیک علیه کفار** گرفته شده‌اند که دو اثر بسیار مهم او بشمار*

---

1. Bernard of Clairvaux
2. St. Francis of Assisi

۳. مطالب از ترجمهٔ انگلیسی ***مجموعهٔ الهیات***، ج ۲، ص ۱۹۴۲ـ ۱۹۴۵ و نیز از ترجمهٔ انگلیسی ***مجموعهٔ آیین کاتولیک علیه کفار*** *(Summa Contra Gentiles)* ج ۳، قسمت ۱، ص ۷۸ـ ۷۹ با اجازه ناشران نقل شده است.

4. Angelic Doctor

می‌روند و دربارهٔ آنها بعدها (تحت عنوان «مکتب ارسطوییان مسیحی») بیشتر سخن خواهیم گفت.

اکنون باید حیات عملی را در مقایسه با حیات نظری بررسی کنیم. و تحت این مبحث چهار مسئله برای پژوهش وجود دارد: ۱) کدامیک از حیات عملی و نظری از اهمیت و برتری بیشتری برخوردار است؟ ۲) کدامیک مزیت بیشتر دارد؟ ۳) آیا حیات عملی مانعی برای حیات نظری است؟ ۴) ترتیب و تقدم آنها [چیست].

... سرور ما فرمود (لوقا ۴۲/۱۰): ***مریم آن نصیب خوب را اختیار کرده است که از او گرفته نخواهد شد.*** پس مریم نمایندهٔ حیات نظری است. بنابراین، حیات نظری عالیتر از حیات عملی است.

پاسخ من این است که، هیچ چیز مانع از آن نمی‌شود که برخی چیزها فی‌نفسه والاتر باشند، در حالی که چیزی دیگر در جهتی از آنها فراتر رفته است. پس باید پاسخ گوییم که حیات نظری صرفاً والاتر از زندگی عملی است و فیلسوف [یعنی ارسطو] این نکته را با هشت دلیل ثابت می‌کند (***اخلاق:*** ۸ و ۱۰/۷). دلیل اول این است که در حیات نظری انسان برحسب آنچه در او افضل است، یعنی برحسب عقل و موضوعات راستین آن، یعنی امور معقول [عمل می‌کند]؛ در حالی که حیات عملی با امور بیرونی سروکار دارد. از همین رو، ***راحیل***[1] که نشانهٔ حیات نظری است، به عنوان ***رؤیت‌کنندهٔ اصل*** تعبیر می‌شود؛ در حالی که به گفتهٔ گرگوری (***اخلاق:*** ۷۱/۳۷) مظهر حیات عملی ***لیَه***[2] است که چشمش ضعیف بود. دلیل دوم این است که حیات نظری می‌تواند تداوم بیشتری یابد، هرچند نمی‌توان این را در مورد والاترین درجهٔ حیات نظری گفت، چنانکه در بالا بیان کردیم.[3] زیرا در وصف مریم، که مظهر حیات نظری است، گویند که همواره ***در جلوی پای عیسی نشسته است.*** دلیل سوم اینکه حیات نظری لذت‌بخش‌تر از حیات عملی است، چون اگوستین می‌گوید[4] ***مرتا در زحمت بود حال آنکه مریم شادی کرد.*** دلیل چهارم اینکه انسان در حیات نظری مستقل‌تر است، زیرا برای آن هدف به اشیای کمتری نیاز دارد؛ چون گفته شده (***لوقا*** ۱۰:۴۱): ***ای مرتاه، ای مرتاه، تو در چیزهای بسیار، اندیشه و اضطراب***

---

۱. از شخصیت‌های ***کتاب مقدس*** که دختر لابان، همسر یعقوب، مادر یوسف و بنیامین است. م.

۲. دختر لابان و همسر یعقوب. م.

3. 180, A.8, ad2; 181, A.4. ad3.

4. De Verb. Dom. Serm. CIII.

داری.[1] دلیل پنجم اینکه حیات نظری بیشتر برای خودش دوست داشته می‌شود، حال آنکه حیات عملی معطوف به چیز دیگری است. از این رو آورده شده که: **یک چیز از خداوند خواستم و آن را خواهم طلبید،** [و آن، این] **که تمام ایام عمرم در خانهٔ خداوند ساکن باشم تا جمال خداوند را مشاهده کنم.**[2] دلیل ششم اینکه حیات نظری فراغت و آسایش در بردارد؛ مطابق با آیهٔ ده از مزمور چهل و ششم، **باز ایستید و بدانید که من خدا هستم.**[3] دلیل هفتم اینکه حیات نظری با امور الهی منطبق است، در حالی که حیات عملی با امور انسانی انطباق دارد؛ زیرا اگوستین می‌گوید: **«در ابتدا کلمه بود»**: مریم به خداوند گوش فرامی‌داد، **«کلمه جسم گردید»**: **مرتا در خدمت خداوند بود.**[4] دلیل هشتم اینکه حیات نظری، منطبق با چیزی است که در انسان افضل است و آن خرد اوست؛ در حالی که در اعمال حیات عملی قوای اسفل، که میان انسان و حیوان مشترک است نیز نقش دارند. این است که پس از عبارتِ **ای خداوند، انسان و بهایم را نجات می‌دهی؛** آنچه خاص انسان است افزوده می‌شود: **در نور تو نور را خواهیم دید.**[5]

سرور ما دلیل نهمی می‌آورد، وقتی می‌گوید: **مریم آن نصیب خوب را اختیار کرده که از او گرفته نخواهد شد.** این سخنان را اگوستین چنین شرح می‌دهد: **خیر، تو انتخاب بدی کرده‌ای؛ اما وی انتخاب بهتری کرده است. چرا بهتر؟ گوش فرا ده، زیرا از وی گرفته نخواهد شد. اما ضرورت سرانجام از تو گرفته خواهد شد، حال آنکه شیرینی حقیقت ابدی است...**[6]

پاسخ به ایراد ۲ : حیات نظری عبارت از نوعی آزادی فکری است؛ زیرا گرگوری می‌گوید که، **حیات نظری نوعی آزادی اندیشه به بار می‌آورد؛ زیرا نه دربارهٔ امور دنیوی، بلکه دربارهٔ امور ابدی می‌اندیشد.**[7] و بوئتیوس می‌گوید: **روح آدمی وقتی در ذهن الهی نظاره می‌کند می‌باید ضرورتاً آزادتر باشد و وقتی به امور نفسانی تن دردهد آزادی کمتری دارد.**[8] زیرا بدیهی است که حیات عملی مستقیماً بر حیات نظری فرمان نمی‌راند، لیکن برخی از آثار حیات عملی را به عنوان تمایلاتی به حیات نظری تجویز می‌کند: پس [حیات

---

1. *Ethic*. X.7,8.

۲. مزامیر ۴:۲۷؛ در متن انگلیسی «مزامیر ۴:۲۶». آمده است. م.

۳ در متن انگلیسی «مزامیر ۱۱:۴۵» ذکر شده است. م.

4. *De Verb. Dom. Serm.* XIV.

۵. مزامیر ۳۶: ۶ و ۹؛ در متن انگلیسی «مزامیر ۳۵: ۷ و ۱۰» آمده است. م.

6. *De Verb. Dom. Serm.* CIII.

7. *Hom.* III, *in Ezech*.

8. *De Consol.* V.2.

عملی] به حیات نظری خدمت می‌کند، به‌جای آنکه بر آن فرمان براند. گرگوری به همین نکته اشاره می‌کند وقتی می‌گوید که: ***حیات عملی بندگی است، در حالی که حیات نظری آزادی است.***(۱)

پاسخ به ایراد ۳: گاه انسان به حکم ضرورت زندگی جاری از حیات نظری به امور حیات عملی فراخوانده می‌شود، لیکن نه بدان سان که مجبور شود کل حیات نظری را از دست بنهد. از این رو، اگوستین می‌گوید: ***عشق به حقیقت در جستجوی فراغتی مقدس است، [لیکن] مقتضیات کمک به دیگران مستلزم رنجی شرافتمندانه است***؛ و این از امور حیات عملی است. ***اگر کسی این مسئولیت سنگین را بر ما تحمیل نکند ما باید خود را وقف جستجوی حقیقت و تأمل در آن کنیم؛ اما اگر بر ما تحمیل شود باید آن را تحمل کنیم، زیرا ضرورت کمک به دیگران چنین حکم می‌کند. با این حال حتی در این صورت نباید لذات حقیقت را یکسره از دست بنهیم، مبادا که خود را از شیرینی آن محروم سازیم و این مسئولیت سنگین ما را از پا درآورد.***(۲) آشکار است که وقتی کسی از حیات نظری به حیات عملی فراخوانده می‌شود، این کار نه به شیوهٔ تفریق بلکه به شکل اضافه صورت می‌گیرد... .

حال، به مادهٔ دوم می‌پردازیم:

ایراد ۱: چنین به نظر می‌رسد که حیات عملی بر حیات نظری مزیت داشته باشد؛ زیرا مزیت متضمن رابطه با استحقاق و استحقاق وابسته به کار است، به موجب (رسالهٔ اول پولُس رسول به قرنطیان ۳:۸) ***هر یک اجرت خود را به حسب مشقت خود خواهند یافت.*** حال، کار منتسب به حیات عملی است و آسایش به حیات نظری؛ زیرا گرگوری می‌گوید: ***هر که به خدا ایمان آورده باشد پیش از هر چیز باید از کار کردن عرق کند، یعنی باید لیه را بگیرد، و سپس در آغوش راحیل بیارامد تا اصل را ببیند.***(۳) پس حیات عملی بر حیات نظری مزیت دارد...

پاسخ به ایراد ۱. کار بیرونی موجب افزایش پاداش عَرَضی می‌شود؛ اما افزایش مزیت در پاداش جوهری، عمدتاً در کمک به دیگران نهفته است که کار بیرونی در راه مسیح نشانه‌ای از آن است. با این حال نشانهٔ بسیار بیّن‌تر آن وقتی نمودار می‌شود که کسی با ترک همهٔ علایق دنیوی خاطر خود را کاملاً به تأملات الهی مشغول دارد و از آن دلشاد شود...

---

1. *loc. cit.* in Ezech
2. *De Civ. Dei*, XIX.19.
3. *Hom.* XIV, *in Ezech*

... گرگوری گوید: (اخلاق ۳۷:۶) ***آنان که خواستار تصرف قلعهٔ تفکر و تأمل‌اند پیش از هر چیز باید در اردوگاه عمل آموزش ببینند.***

پاسخ من این است که حیات عملی را می‌توان از دو دیدگاه ملاحظه کرد: اول، در رابطه با توجه به امور بیرونی و اجرای آنها؛ در این مورد آشکار است که تا آنجا که نتوان خود را به عمل بیرونی مشغول داشت و در عین حال خود را وقف تأملات الهی کرد، حیات عملی مانع حیات نظری است. دوم، حیات عملی ممکن است مسکّن و هادی هیجانات درونی روح باشد؛ و از این نظر، حیات عملی کمکی است به حیات نظری، زیرا بی‌لگامی هیجانات درونی مانع حیات نظری می‌شود. از این رو، گرگوری می‌گوید ***آنان که می‌خواهند قلعهٔ اندیشه و تفکر را در تصرف خود نگه دارند، پیش از هرچیز باید در اردوگاه آموزش ببینند. بدین سان، ایشان پس از مطالعهٔ دقیق فرامی‌گیرند که دیگر به همسایگان خویش زیان نرسانند و یا زیانهایی را که همسایگانشان به ایشان می‌رسانند با خوش‌خلقی تحمل کنند؛ و اینکه روحشان نه با وجود خیرات دنیوی غرق در شادی شود و نه وقتی آن خیرات پس گرفته شود، مقهور اندوهی عظیم شوند. این چنین آنان درمی‌یابند که وقتی برای تفحص در امور روحانی در خود فرومی‌روند آیا دیگر با خود سایه‌های امور جسمانی را حمل می‌کنند و یا اگر این سایه‌ها ایشان را تعقیب کنند، آیا آنها را با عزم دوراندیش طرد خواهند کرد*** [یا نه]. پس، امور حیات عملی با سرکوب هیجانات درونی، به خیالاتی می‌انجامند که مانع از تفکر می‌شوند، به حیات نظری یاری می‌رسانند.

اگر سعادت غایی آدمی نه در اشیای بیرونی، که خیرات تصادفی خوانده می‌شوند و نه در لذات جسمانی و نه در لذات روحانی، که مربوط به قوای ژ؛ و نه در اِعمال فضایل اخلاقی، که مربوط به قوای فاکره‌اند؛ و نه در اموری که مرتبط با عمل‌اند، یعنی هنر، حزم و دوراندیشی که مربوط به فضایل فکری هستند؛ مندرج نیست، بدین‌گونه، باید نتیجه بگیریم که سعادت غایی انسان در تأمل دربارهٔ حقیقت نهفته است. زیرا این عمل تنها وجه ممیز انسان است و هیچ یک از حیوانات دیگر در این مورد با او اشتراک ندارند. همچنین، این غایت به هیچ چیز دیگری [جز خود] به عنوان غایت خود معطوف نیست؛ زیرا اندیشیدن به حقیقت تنها به خاطر خود صورت می‌گیرد. همچنان، از طریق این عمل انسان با امور بالاتر از خود متحد و همانند آنها می‌شود؛ زیرا از جمله همهٔ اعمال آدمی تنها این عمل هم در خداوند و هم در ذوات متجزی است. همچنین آدمی از طریق این عمل با موجودات برتر تماس می‌یابد و از هر طریق ممکنه‌ای آنها را می‌شناسد. بعلاوه،

انسان برای اجرای این عمل خودکفاتر است [تا در اجرای اعمال دیگر] زیرا به خوبی می‌داند که به منظور اجرای آن نیاز اندکی به یاری عوامل بیرونی دارد. همچنین، همه اعمال دیگر انسان به عنوان غایت خود ظاهراً به این عمل معطوف‌اند، زیرا تأمل کامل نیازمند آن است که بدن فراغت یابد و همهٔ دستاوردهای هنری که لازمهٔ زندگی‌اند معطوف به این نتیجه‌اند. افزون بر آن، [زندگی نظری] مستلزم رهایی از آشفتگی‌های حاصله از امیال و هیجانات است و این [رهایی] بواسطهٔ فضایل و حزم اخلاقی حاصل می‌شود؛ [و نیز زندگی نظری مستلزم] رهایی از اختلال و مزاحمت بیرونی است و همهٔ قواعد زندگی مدنی معطوف به [تأمین] آن هستند. پس اگر موضوع را به درستی ملاحظه کنیم می‌بینیم که همه مشغولیت‌های انسانی در خدمت کسانی قرار دارند که به حقیقت می‌اندیشند. حال، سعادت غایی انسان نمی‌تواند در اندیشه‌ای نهفته باشد که مبتنی بر فهم اصول اولیه [طبیعی] است: زیرا این خود بسیار ناقص است زیرا عام است و معرفت بالقوه اشیا را دربر دارد. بعلاوه این سرآغاز تفحص آدمی است نه غایت آن و از طبیعت حاصل می‌شود نه از طریق اندیشیدن به حقیقت. همچنین [سعادت غایی انسان] در تأمل مبتنی بر علومی نیست که موضوعشان نازلترین اشیاء است زیرا سعادت می‌باید عمل عقل و خرد در رابطه با والاترین موضوعات فهم و اندیشه باشد. پس چنین برمی‌آید که سعادت غاییِ انسان در دانایی و تعقلی قرار دارد که مبتنی بر فهم امور الهی است. پس به طریق استقرایی آشکار است که سعادت غایی آدمی صرفاً در اندیشیدن به خدا است و این نتیجه‌گیری به موجب چندین استدلال در بالا اثبات شد.

مقررات کالج جدید آکسفورد(۱)

«مقررات کالج جدید آکسفورد مورخ سال ۱۴۰۰ بیانگر سلسله مراتب پذیرفته شدهٔ معرفت در قرون وسطی است. گرچه از هفتاد پژوهشگر [آن کالج] دوازده نفر در حقوق مدنی، ستاره‌شناسی و پزشکی تحقیق می‌کردند، لیکن سلطه مطالعات مذهبی کاملاً آشکار بود. به علاوه همهٔ پژوهشگران «دانشور روحانی» بودند و در سن پانزده سالگی [به نشانه رسیدن به مقام روحانی] موی قسمت بالای سر خود را می‌تراشیدند. مقررات این کالج «جدید» الگوی مقررات کالج‌های انگلیسی تا دوران جنبش اصلاح دین بشمار می‌رفت. کتاب مقررات کالج مریم مقدس در وینچستر آکسفورد که عموماً کالج جدید خوانده می‌شود.»

---

۱. برگرفته شده از اثر زیر با اجازه ناشر:
Arthur F. Leach, *Educational Charters and Documents 598 to 1909*, pp. 349-53, 355-7. Cambridge University Press, 1911.

به نام تثلیث مقدس و یکپارچه، پدر، پسر و روح‌القدس و نیز [به نام] مریم مقدس، باکرهٔ پرافتخار و همهٔ قدیسان خداوند. ما ویلیام ویکهامی[1]، با اجازه خداوند، اسقف وینچستر... به برکت بخت و اقبال که ناشی از لطفی است که خداوند در این جهان ارزانی ما داشته است، براساس اقتدار کلیسایی و سلطنتی، حکم تأسیس و استقرار دو کالج پایدار را داده و آنها را مستقر کرده‌ایم: یعنی یکی کالج روحانیان دانشور تهیدست و نیازمند که باید علوم و دانش‌های مختلف را در مدرسه دانشگاه آکسفورد، در حوزهٔ اسقفی لینکلن که عموماً کالج مریم مقدس در وینچستر آکسفورد نامیده می‌شود، مطالعه کنند و در آنها متبحر شوند؛ و دیگری کالج دائمی برای روحانیان دانشور تهیدست و نیازمندی که باید در نزدیکی شهر وینچستر که آن نیز کالج مریم مقدس وینچستر خوانده می‌شود، به منظور تمجید، تعظیم و تکریم نام مسیح و مادر مقدسش مریم، برای حفظ و اعتلای دین مسیح، برای انتفاع کلیسای مقدس، برای پیشبرد و پرستش الهی و هنرها، علوم و دانش‌های آزاد، و دیگری اهدافی که در اسناد و نامه‌های ما به منظور تنظیم، تأمین و استقرار آن کالج‌ها به تفصیل آمده، دستور زبان مطالعه کنند. و ما که خواستار استقرار و نیز تعیین اموری هستیم که اینک به نظر ما می‌رسد و به گمان ما برای کالج مذکور در آکسفورد مختص روحانیان دانشور و دیگر اشخاص و نیز برای املاک و داراییهای آن کالج و تنظیم درست آنها لازم و سودمندند و مربوط به آموزش، پیشرفت و انتفاع ایشان است، با ذکر نام مسیح، برای تأمین آیندهٔ ایشان و ذکر دائمی [نام مسیح] مقرر می‌داریم[:]

عنوان ۱. تعداد کل روحانیان دانشور، کشیشان و دیگر مقامات روحانی حوزهٔ کلیسایی کالج مذکور در آکسفورد و شمار خاص کسانی که در همان کالج در علوم و دانشهای مختلف مطالعه می‌کنند [به شرح زیر تعیین می‌کنیم].

پس اولاً برای آنکه کتاب مقدس که مادر و معشوقه کل علوم دیگر است آزادانه‌تر از دیگر علوم دامنهٔ خود را بگسترد و برای آنکه نیروی هر دو دسته قوانین یعنی قوانین شرع و قوانین مدنی به شیوه‌ای مسالمت‌جویانه در جهت کتاب مقدس، با یکدیگر رقابت کنند و برای آنکه فلسفه در مقابل علوم دیگر رنگ نبازد، ما فرمان می‌دهیم و مقرر می‌داریم که کالج مذکور در آکسفورد مرکب از یک سرپرست و هفتاد روحانی دانشور

---

1. William of Wykeham

تهیدست نیازمند برای مطالعه در علوم و دانش‌های مذکور باشد، و از آنجا که کالج، خود مرکب از افراد متعددی خواهد بود که بدان واسطه وحدت می‌یابند، بنابراین، در همان کالج به لطف خدا علوم و دانش‌های مختلف یعنی فلسفه، قانون مدنی و قانون کلیسا شکوفا خواهند شد و بالاتر از همه [آموزشهای] مسیح با حرارت و شدت بیشتری تبلیغ خواهند شد و ایمان و پرستش نام خداوند افزایش خواهد یافت و مورد حمایت قرار خواهد گرفت و بالاتر از همه الهیات مقدس چنین خواهد شد؛ بدان وسیله ستایش خدا بسط خواهد یافت، کلیسا هدایت خواهد شد و قوت و حمیت مذهب مسیح شدیدتر خواهد گردید و معرفت و فضیلت کلاً قوت خواهد یافت؛ همچنین بدان وسیله ممکن است از بلیّهٔ عمومی ارتش کلیسایی که نتیجهٔ فقدان روحانیان و آن هم نتیجهٔ بیماریها، جنگ‌ها و دیگر مصائب جهانی بوده از روی همدردی نسبت به وضعیت رو به ویرانی آن، نسبتاً فراغت یابیم. هرچند در حقیقت نمی‌توان کاملاً آن را درمان کرد؛ اما ما در حد توان خود مشتاقانه مساعی خود را صرف این هدف می‌کنیم.

بنابراین، دستور داده‌ایم که از روحانیان دانشور مذکور ده نفر وظیفه دارند و ملزم هستند که در درسهای حقوق مدنی حاضر شوند و ده نفر دیگر در درسهای حقوق کلیسایی و عملاً در سه دانشکدهٔ حقوق مجزا درس بخوانند، مگر آنکه به دلایل مذکور در ذیل، این کار ناممکن باشد...

[شرط مشابه این که اگر شمار دانش‌پژوهان قوانین کلیسایی کامل نباشد، آن کسری را می‌توان از پژوهندگان حقوق مدنی جبران کرد، به شرط آنکه رویهمرفته بیش از بیست نفر در هر یک از دو رشته حقوق نباشد.]

بقیه، یعنی پنجاه تن، باید سخت‌کوشانه در درسهای هنر یا فلسفه و الهیات حاضر شوند. با این حال اجازه می‌دهیم که دو تن از ایشان در علم پزشکی حاضر شده و نیروی خود را بکار بگیرند، به شرط آنکه یکی از آنها عملاً نایب پزشک در آن دانشکده باشد، دو نفر دیگر نیز فقط در علم ستاره‌شناسی [درس بخوانند].

با این حال، نمی‌خواهیم هر کس بدون خواست و رضایت سرپرست کالج و رئیس دانشکدهٔ الهیات، به دانش پزشکی روی آورد. تنها کسی می‌تواند چنین کند که نخست مطالعات خود را در دانش یا علم هنرها آغاز کرده و دوره تحصیلی مورد نظر دانشگاه آکسفورد را تکمیل کرده باشد و ما خواهان آنیم که همین دانشجویان در دانشکدهٔ پزشکی، اگر عملاً نایب پزشک در همان دانشکده نیستند، به مطالعهٔ الهیات روی آورند

و در آن رشته متبحر شوند. دستور داده می‌شود که گذشته از یک سرپرست و هفتاد دانشور همواره ده کشیش و سه منشی، [و شماری از] خدمه حقوق‌بگیر در حوزه کلیسایی وجود داشته باشند و این خدمه روزانه در آن حوزه خدمت کنند، [اینان باید] دارای آموزش کافی، تربیت بایسته و زندگی منظم و درست باشند، برای قرائت و آواز خواندن صداهای خوب داشته و به حد کافی آموزش دیده باشند؛ همچنین شانزده پسر که به اندازهٔ کافی برای قرائت و آواز خواندن آموزش دیده باشند، چنانکه ذیلاً در مقررات دیگر مفصلاً تشریح خواهد شد.

اگوستین قدیس: کتابچهٔ آیین[1]

«اگوستین قدیس (۴۳۰ - ۳۵۴) به عنوان یکی از معلمان بزرگ یا آباء چهارگانه مسیحیت لاتین نامبردار است. وی همراه با آمبروز، جروم[2] *و پاپ گرگوار کبیر، از طریق آثار کثیر خود نفوذ عظیمی بر اندیشه قرون وسطی اعمال کرد. شرح حال و اشتغال او از مقام معلم خطابه و بیان لاتین تا گرایشش به مسیحیت در اثر معروفش* ***اعترافات*** *درج شده است. وی اسقف شهر هیپو در شمال آفریقا شد و آثار متعددی در دفاع از مسیحیت نوشت که از آن جمله کتاب* ***شهر خدا*** *مشیت خداوندی در تاریخ انسان را نمایش می‌دهد.* ***کتابچه آیین*** *که در سال ۴۲۱ نوشته شد و خوانندگان بسیاری در قرون وسطی داشت، آیین مسیحیت و خلاصه حماسه مسیح است.»*

فصل چهارم: پرسشهایی که لورنتیوس مطرح کرد

می‌گویی که مشتاقی تا من نوعی کتابچه برای تو بنویسم که همواره نزد خود نگاهداری و حاوی پاسخ‌هایی به پرسشهای تو باشد که عبارتند از: هدف اصلی انسان در زندگی چه باید باشد؛ با توجه به بدعتهای مختلف، از چه چیزی باید پرهیز کند؛ تا چه پایه مذهب از پشتوانه عقل برخوردار است؛ در عقل چه چیزی است که وقتی ایمان تنها باشد، مددکار آن نیست؛ نقطهٔ آغاز و هدف مذهب چیست؛ خلاصه کل آیین مسیحیت چیست؛ مبنای مطمئن و درست ایمان کاتولیک چیست؟ حال بی‌شک اگر بطور کامل اهداف واقعی ایمان، امید و عشق را بدانی، پاسخ‌های این پرسش‌ها را خواهی دانست. زیرا همین‌ها خود باید اهداف اصلی بلکه انحصاری مذهب باشد. آنکه بر علیه اینها سخن گوید، یا نسبت به نام مسیح کاملاً بیگانه است و یا خارج از دین است. آن اهداف

---

1. st. Augustine, *Works* ed. by Rev. Marcus Dods (Edinburgh:/T&T Clark, 1871-7) vol. IX, pp.177-81,194-5, 200, 214-215, 220-1, 235, 244, 253, 257-8.

۲. رهبر فرقه فرانسیسی در سدهٔ سیزدهم. م.

باید مورد دفاع عقل قرار گیرند که می‌باید نقطهٔ آغاز خود را یا در حواس بدنی و یا در شهودات ذهن داشته باشد و آنچه ما از آنها نه از طریق حواس بدنی تجربه‌ای داشته و نه از طریق عقل توانسته‌ایم بدان برسیم، می‌باید بی‌شک براساس شهودی پذیرفته شود که کتاب مقدس که به درستی آسمانی خوانده می‌شود، بوسیلهٔ ایشان نوشته شد؛ کسانی که به مدد الهی توانستند یا از طریق حواس جسمانی و یا بواسطه ادراک عقلی، امور مورد سؤال را ببینند یا پیش‌گویی کنند.

فصل پنجم: پاسخ‌های مختصر به این پرسشها

بعلاوه، وقتی ذهن از عناصر اولیهٔ ایمانی که بواسطهٔ عشق عمل می‌کند، مشحون شده باشد، اهتمام می‌ورزد تا از طریق خلوص زیست، صورت کامل سعادت اعلی را در نظر حاصل کند، نظری که بواسطهٔ آن قلب‌های خالص و کامل جمال غیب را می‌شناسند. این امر، بی‌شک پاسخی به آن پرسش تو دربارهٔ نقطهٔ آغاز و هدف است: ما با ایمان آغاز می‌کنیم و با نظر کامل شویم. این خود خلاصه کل آیین است. اما مبنای محکم و درست ایمان کاتولیک، مسیح است. یکی از حواریون می‌گوید: «زیرا کسی نمی‌تواند مبنای دیگری جز آنچه بنا نهاده شده بگذارد و آن عیسی مسیح است».

فصل هفتم: ایمان و نیایش خداوند مستلزم کاربرد ایمان، امید و عشق است

تو از ایمان و نیایش خداوند برخورداری. از این موجزتر چه چیزی برای شنیدن یا خواندن وجود دارد؟ چه چیز را آسان‌تر می‌توان به خاطر سپرد؟ هنگامی که در نتیجهٔ گنهکاری نوع بشر زیر بار سنگین بدبختی و مصیبت رنج می‌کشید و به شدت نیازمند رحمت الهی بود، یکی از پیامبران با پیشگویی ظهور لطف الهی اعلام داشت: «و چنین خواهد شد که هرکس نام خداوند را فراخواند، رستگار خواهد شد». از همین جا نیایش خداوند آغاز شد. اما این حواری وقتی به منظور ستایش لطف الهی، شهادت پیامبر را نقل می‌کند، بلافاصله می‌افزاید: «پس چگونه ایشان نام او را که بدان ایمان نداشته‌اند فراخوانند»؟ از همین جا بود که ایمان و عقیده پیدا شد. در این دو، آن سه لطف را مجسم می‌بینی: ایمان، اعتقاد آوردن است و امید و عشق، نیایش کردن، اما بدون ایمان، امید و عشق نمی‌توانند وجود داشته باشند و بنابراین، می‌توان گفت که ایمان به معنی نیایش نیز هست. از همین جا نوشته شده: «پس چگونه ایشان نام او را که بدان ایمان نداشته‌اند، فراخوانند».

فصل ۹: به چه چیزی باید ایمان داشت؟ در رابطه با طبیعت برای مسیحیان لازم نیست که بیش از این بدانند که لطف پروردگار علت همه چیز است.

پس هنگامی که این پرسش مطرح می‌گردد که در رابطه با مذهب به چه چیز باید اعتقاد داشت، لازم نیست به شیوهٔ کسانی که یونانیان *طبیعی‌دان* می‌خوانند، در ماهیت اشیاء غور کنیم: همچنین لازم نیست از این بابت نگران باشیم که مبادا مسیحیان از نیرو و شمار عناصر - از حرکت، نظم، خسوفات اجرام سماوی؛ شکل کرات آسمانی، انواع و طبایع حیوانات، گیاهان، احجار، چشمه‌ها، رودها، کوهها؛ از زمان و مسافات؛ از علایم ظهور طوفانها و از هزاران چیز دیگری غافل باشند که همان فلاسفه یا آنها را فهمیده یا گمان کرده که فهمیده‌اند. زیرا همان کسان، گرچه از آن همه نبوغ برخوردار بوده ولی اشتیاق سوزانی نیز داشته و از فرصت بسیار بهره‌مند بوده برخی امور را به یاری حدس و گمان آدمی پیگیری و در برخی دیگر با یاری تاریخ و تجربه تفحص کرده، لیکن همه چیز را درنیافته‌اند و حتی کشفیاتی که بدانها می‌بالند بیشتر حدسیات‌اند تا معرفت قطعی. برای مسیحیان همین کافی است که اعتقاد داشته باشند که تنها علت همه اشیاء و امور مخلوق، خواه آسمانی یا زمینی، خواه مریی یا نامریی، لطف پروردگار، تنها خدای راستین است و هیچ چیز جز خود او وجود ندارد که وجودش را از او اخذ نکند؛ و او همان تثلیث است، یعنی پدر، پسری از همان پدر است و روح‌القدس که از همان پدر ناشی می‌شود. لیکن روح واحد پدر و پسر است.

فصل ۲۶ : آدمیان بواسطه گناه، آدم فاسد و با مجازات مرگ زاده شدند، مجازاتی که وی بر ایشان تحمیل کرد.

پس از آنکه آدم به گناه افتاد، به تبعید فرستاده شد و به علت گناه او کل نوعی که وی ریشه آن بود فاسد و به موجب آن به مجازات مرگ محکوم گردید. و چنین شد که کل اعقاب آدم و اعقاب زنی که او را به گناه رهنمون شد و همزمان با او به جرم محکوم گردید (چون محصول شهوات جسمانی بودند که به همان مجازات نافرمانی محکوم شدند) به لکه گناه اولیه آلوده و به موجب آن از طریق خطاها و رنج‌های گوناگون، به مجازات آخر و بی‌پایانی گرفتار شدند که در آن با فرشتگان مغضوب، گمراه‌کنندگان و استادان و هم‌سرنوشتان ایشان شریک‌اند و بدین سان «از طریق یک تن گناه وارد جهان شد و بواسطهٔ گناه مرگ [پیدا شد] و بنابراین، مرگ نصیب همهٔ آدمیان شد زیرا همه آنها گناه کرده‌اند». منظور حواری، از «جهان» البته در اینجا کل نوع بشر است.

فصل ۲۷. مصیبتی که گناه آدم گریبانگیر بشریت کرد و احیاء و نجاتی که لطف و مرحمت الهی بهمراه آورد.

پس اوضاع بر این منوال بود. کل جماعت نوع بشر در محکومیت به‌سر می‌برد و غرق

در تباهی و بدبختی بود و از نوعی از شرارت به نوعی دیگر افکنده می‌شد و با پیوستن به جماعت فرشتگان مغضوب، مجازات مستحق آن طغیان شرارت‌آمیز را پس می‌داد. زیرا هر آنچه مردم شریر بواسطه شهوات کور و بی‌لگام خود انجام دهند و بر رنج و عذابی که برخلاف خواست خود به طریق مجازات آشکار تحمل کنند، همگی آشکارا مرتبط با خشم عادلانه خداوند است. اما لطف الهی هیچگاه از تأمین حیات یا قدرت حیاتی برای فرشتگان بدکاره قاصر نمی‌ماند (و بدون آن لطف وجود ایشان به زودی منقضی می‌شود) و نیز در مورد بشریت که از ریشه‌ای فاسد و محکوم نشأت می‌گیرند، [لطف خدا] به نطفه ایشان شکل و حیات می‌بخشد، اعضای ایشان را پرورش می‌دهد. و در طی فصول مختلف حیات، ایشان و در مناطق مختلف زمین، حواس ایشان را حساس می‌سازد و پرورش را که لازم دارند بدیشان ارزانی می‌دارد. زیرا خداوند بیشتر ترجیح می‌دهد خیر را از دل شر بیرون آورد تا آنکه به هیچ شری اجازهٔ وجود ندهد.

فصل ۳۳. آدمیان که فرزندان خشم‌اند نیاز به میانجی داشتند. به چه معنا گفته می‌شود که خدا خشمگین است؟

... حال، از آنجا که آدمیان به دلیل گناه اولیه در معرض خشم قرار داشتند و از آنجا که این گناه اولیه نسبت به شمار و حجم گناهانی که بدان افزوده می‌شد، سنگین‌تر و مهلک‌تر بود، پس نیاز به میانجی یا سازشگری بود که با عرضهٔ یک قربانی، که همه قربانیان قوانین و پیامبران انواعی از آن بودند، این خشم را فرو نشاند. چرا که حواری گوید «زیرا اگر، هنگامی که ما دشمن یکدیگر بودیم بواسطه مرگ پسر خداوند، به خدا پیوستیم، بطریق اولی حال که با هم سازش کرده‌ایم، به موجب حیات [پسر] خداوند، رستگار خواهیم شد». حال وقتی گوییم که خداوند خشمگین است، چنان احساس مغشوشی را که در ذهن انسانی خشمگین هست، به او نسبت نمی‌دهیم؛ بلکه ما ناخرسندی عادلانه خداوند بر علیه گناه را به نام «خشم» می‌خوانیم و این واژه به طریق تمثیل از عواطف انسانی گرفته شده است. اما بازپیوستن ما به خداوند از طریق میانجی و بهره‌مندی ما از روح‌القدس، و در نتیجه ما که دشمنان بودیم به فرزندان تبدیل می‌شویم («زیرا همه کسانی که بواسطه روح خداوند راهنمایی می‌شوند، فرزندان خداوندانند»): این است لطف خداوند از طریق عیسی مسیحی، سرور ما.

فصل ۵۶. روح‌القدس و کلیسا. کلیسا معبد خداوند است.

و اینک که از عیسی مسیح، تنها پسر خداوند، سرور ما به اختصاری متناسب با ایمان خود سخن گفته‌ایم، سخن خود را ادامه می‌دهیم و می‌گوییم که ما همچنین به

روح‌القدس نیز اعتقاد داریم؛ و بدین سان تثلیثی را که الوهیت را تشکیل می‌دهد تکمیل می‌کنیم. پس از آن ما کلیسای مقدس را نام می‌بریم. و درمی‌یابیم که مخلوقات هوشمند که اورشلیم آزاد [سرزمین موعود] را تشکیل می‌دهند، می‌باید به ترتیب تابع و مطیع خالق، تثلیث اعلی باشند: زیرا هر آنچه دربارهٔ عیسی مسیح به عنوان انسان گفته می‌شود البته به وحدت شخص تنها پسر [با خداوند] اشاره دارد. پس ترتیب درست اعتقاد مستلزم آن است که کلیسا تابع تثلیث باشد، همچنانکه خانه، تابع شخص مقیم در آن، معبد تابعِ خداوند موجود در آن و شهر تابع معمار آن است. و منظور ما در اینجا کل کلیسا است نه آن بخشی از آن که چون بیگانه‌ای بر روی زمین سرگردان است و نام خدا را از طلوع تا غروب آفتاب تکریم می‌کند و آواز تازه‌ای برای رهایی از اسارت قدیمی‌اش سرمی‌دهد، بلکه منظور ما آن بخش از کلیسا نیز هست که از زمان خلقتش در آسمان به خداوند پیوسته مانده و هرگز تجربه تباهی ناشی از هبوط را نداشته است. این بخش مرکب از فرشتگان مقدس است که از سعادت بلاانقطاع بهره‌منداند؛ و [همین بخش] (چنانکه باید) در مقابل بخشی که هنوز در میان بیگانگان سرگردان است مقاومت به خرج می‌دهد: زیرا این دو بخش در جامعه ابدی یکی و یکسان خواهند بود و اینک نیز در چارچوب عشق وحدت دارند، زیرا کل [کلیسا] برای پرستش خدای واحد نصب شده است.

فصل ۶۴. بخشش گناهان کل حیات دنیوی قدیسان شامل می‌شود زیرا این حیات گرچه خالی از جرم است ولی فارغ از گناه نیست.

اما فرشتگان حتی اگر گناهان ما بخشیده شوند، با ما در صلح و صفا هستند. پس به ترتیب اصول اعتقاد [مسیحی] پس از ذکر کلیسای مقدس، نوبت بخشش گناهان است. زیرا به همین دلیل است که کلیسا بر روی زمین مستقر است: از همین طریق است که آنچه گم شده بود و اینک یافته شده از گم شدن مجدّد محفوظ می‌ماند. زیرا گذشته از برکت غسل تعمید، که پادزهر گناه اولیه است، تا آنکه آنچه را که تولد ما بر ما تحمیل می‌کند، تولد جدید ما [یعنی تعمید] ما را از آن فارغ بدارد؛ (برکت تعمید کل گناهانی را نیز که در اندیشه، کلام و عمل ارتکاب شده، می‌زداید)؛ پس گذشته از این لطف و مرحمت، که سرآغاز احیاء و نجات آدمی است و بواسطهٔ آن کل گناه ما، خواه گناه اولیه و یا گناه انجام شده زائل می‌شود، بقیهٔ عمر ما از زمانی که ما به کاربرد عقل توانا می‌گردیم، فرصت مستمری برای بخشش گناهان به دست می‌دهد، هرچند هم پیشرفت ما در راه صواب بسیار عظیم باشد. زیرا پسران خداوند، مادام که در این کالبد میرنده می‌زیند، با

مرگ در تعارض‌اند و گرچه به درستی در مورد ایشان گفته می‌شود که «همه کسانی که بوسیله روح خدا راهنمایی می‌شوند، پسران خدا هستند» لیکن آنها با این تفاوت بوسیلهٔ روح خدا راهنمایی می‌شوند و به عنوان پسران خدا به سوی خدا می‌روند که بعلاوه بوسیله روح خودشان نیز راهنمایی می‌شوند، روحی که سنگینی بدن فسادپذیر را روی خود دارد و ایشان به عنوان پسران انسانها تحت نفوذ عواطف انسانی به مرتبه پیشین خویش فرو می‌غلتند و مرتکب گناه می‌شوند. با این حال تفاوتی در کار است. زیرا گرچه هر جرمی گناه است، لیکن هر گناهی جرم نیست. پس گوییم که زندگی مردان مقدس، مادام که در قید تن فانی هستند، ممکن است خالی از جرم باشد، لیکن همچنانکه یوحنای حواری گوید: «اگر گوییم که گناهی نداریم، خود را می‌فریبیم و حقیقت در ما نیست».

فصل ۶۵. خداوند گناهان را می‌بخشد اما به شرط توبه و برای توبه زمانهای خاصی به موجب قانون کلیسا معین شده است.

اما حتی جرائم هرچند هم عظیم باشند در کلیسای مقدس قابل بخشایش‌اند و کسانی که حقیقتاً، هر یک به میزان گناه خود توبه می‌کنند، نباید از رحمت خدا هرگز نومید شوند. در عمل توبه، وقتی جرم انجام شده از نوعی است که رابطه گناهکار را با جسم مسیح منقطع می‌سازد، نباید میزان مقیاس زمان را در نظر بگیریم و مقیاس رنج و اندوه را؛ زیرا خداوند دلی شکسته و غمگین از احساس گناهکاری را تحقیر نمی‌کند. اما از آنجا که اندوه یک قلب اغلب از قلب دیگر پنهان است و بوسیله واژگان و دیگر نشانه‌ها بر دیگران آشکار نمی‌شود، اما وقتی بر خداوند آشکار است و از قول او گفته می‌شود «آه و نالهٔ من از تو پوشیده نیست»، پس کسانی که بر کلیسا حکومت می‌کنند، اوقات توبهٔ مشخصی دارند که مورد رضایت کلیسایی است که در آن گناهان بخشوده می‌شوند و خارج از کلیسا گناهان بخشوده نخواهند شد. زیرا فقط کلیسا وعدهٔ روح‌القدس را دریافت داشته است و بدون آن بخشایش گناهی در کار نخواهد بود و یا دست کم [بخشایشی] که برای بخشوده شدن حیات جاودان به ارمغان بیاورد.

فصل ۸۴. حشر مردگان پرسشهای متعددی برمی‌انگیزد.

حال در خصوص زنده شدن بدن مردگان ـ نه از آن نوعی که برخی تجربه کرده‌اند و برای مدتی [پس از مرگ] زنده شده و دوباره مرده‌اند، بلکه از نوع بازگشت به حیات جاویدان، همچنانکه جسم مسیح دوباره از گور برخاست ـ نمی‌دانم چگونه می‌توانم بحث را به اختصار برگزار کنم و در عین حال پاسخی قانع‌کننده به همه پرسشهایی بدهم

که معمولاً در این باره مطرح می‌شوند. اما هیچ مسیحی نباید در این باره کوچکترین تردیدی به خود راه دهد که اجساد همه آدمیان ـ چه آنان که زاده شده‌اند و چه آنان که زاده خواهند شد، چه آنان که مرده‌اند و چه آنان که خواهند مرد ـ دوباره زنده خواهند شد.

فصل ۹۹. از آنجا که رحمت خداوند محدود نیست، پس داوریهای او درست است و قابل انکار نیست.

حال، حواری پس از تمجید از رحمت خدا و گفتن این که «آنکه اراده کند اراده از او نیست و آنکه می‌رود رفتن از او نیست بلکه از خداست که رحمت می‌کند» می‌تواند عدالت خداوند را هم تمجید کند (زیرا کسی که رحمت نصیبش نمی‌شود، نه بی‌عدالتی بلکه عدالت را می‌یابد زیرا هیچ گونه بی‌عدالتی در خدا نیست) و بلافاصله می‌افزاید: «زیرا کتاب مقدس به فرعون می‌گوید حتی برای صرف این هدف تو را اعتلا بخشیده‌ام که قدرت خود را در تو نشان دهم و نام من در سراسر زمین اعلام شود» و سپس او به نتیجه‌ای می‌رسد که در هر دو مورد یعنی هم بر رحمت خداوند و هم بر عدالت خداوند صادق است: «وی بر کسی رحمت می‌آورد که بر او رحمت خواهد داشت و آنکه را بخواهد سختی می‌دهد.» خداوند از روی لطف «رحمت می‌آورد» و بدون بی‌عدالتی «سختی می‌دهد»؛ پس نه آن کس که بخشوده شده می‌تواند به امتیازی از آن خود افتخار کند و نه آن کس که محکوم شد می‌تواند از چیزی جز از عیب خود معترض باشد. زیرا تنها لطف الهی است که نجات‌یافتگان را از گمشدگان مجزا می‌سازد و لیکن همگان بواسطه منشأ یکسان خود گرفتار لعنتی مشترک‌اند.

فصل ۱۱۱. پس از محشر دو قلمرو جداگانه وجود خواهد داشت؛ یکی قلمرو سعادت ابدی و دیگری قلمرو شقاوت ابدی.

پس از حشر اموات وقتی داوری نهایی و عمومی به پایان برسد، دو مملکت با مرزهای مشخص وجود خواهد داشت یکی ملک مسیح و دیگری قلمرو شیطان، یکی مملکت نیکی و دیگری قلمرو شر ـ و با این حال در هر دو هم فرشتگان و هم آدمیان زیست خواهند کرد. اولی ارادهٔ ارتکاب گناه و دومی قدرت آن را نخواهد داشت و هیچ یک قدرت آن را ندارند که مرگ را اختیار کنند؛ اما اوّلی در حقیقت و شادمانی در حیات جاوید خواهد بود و دومی هستی محنت‌باری در مرگ ابدی خواهد داشت، بدون آنکه قدرت مردن داشته باشد؛ زیرا آن زندگی و مرگ هر دو بی‌پایان خواهند بود. اما در بین

اهل مملکت، اول مدارج سعادت وجود خواهد داشت، به نحوی که یکی آشکارا از دیگری سعادتمندتر باشد؛ و در بین اهل مملکت دوم نیز مدارج محنت و بدبختی وجود خواهد داشت، به نحوی که یکی همواره بدبخت‌تر از دیگری باشد.

فصل ۱۱۸. چهار مرحلهٔ حیات مسیحیان و چهار مرحله مشابه در تاریخ کلیسا

وقتی آدمی، غرق در اعماق جهل، برحسب امیال جسمانی می‌زیید و پروای کشاکش‌های خرد یا وجدان را ندارد در همین مرحله نخست است. پس از آن وقتی بواسطه قوانین، شناخت معاصی حاصل آید و روح خدا هنوز به یاری نشتافته باشد، آدمی در کوشش برای زیستن برحسب قوانین در مساعی خود ناکام می‌ماند و در ورطهٔ گناه آگاهانه در می‌غلتد و بدین سان، با چیرگی گناه بر او، بندهٔ گناه می‌شود («زیرا انسان مغلوب هر چیزی شود، در بندگی او نیز درمی‌آید»)؛ و بدین سان اثر حاصل از معرفت نسبت به فرامین این است که گناه در انسان همه‌گونه شهوت را برمی‌انگیزد و وی مرتکب گناه اضافیِ تعدی و تجاوز عمدی می‌شود و آنچه مکتوب است مجری خواهد شد [یعنی این که]: «قانون از آن رو وارد شد که جرم فراوان شود»، این وضعیت دوم انسان است. اما اگر خدا به او نظر داشته باشد و ایمان به یاری خود را در او بدمد و روح خدا در او به کار افتد. در آن صورت قدرت نیرومند عشق در مقابل قدرت شهوت مبارزه خواهد کرد، وگرچه هنوز در سرشت خود انسان قدرتی وجود دارد که بر ضد او می‌جنگد (زیرا بیماری او کاملاً درمان نشده است)، لیکن او با تکیه بر ایمان خود همچون مردم عادل زندگی می‌کند و مادام که تسلیم شهوات بد نشود و آن را به یاری عشق به امور قدسی تسخیر کند، در حقانیت خواهد زیست. این وضعیت سوم انسانی است که امیدوار است، و آنکس که به پرهیزگاری کامل در این مسیر پیش رود. سرانجام به صلح و آسایش خواهد رسید صلحی که پس از اتمام حیات او، در آسایشگاه روح و سرانجام در حشر جسد تکمیل خواهد شد. از این چهار مرحله، نخستین مرحله پیش از [شناخت] قانون است، دومی، در تحت قانون، سومی در ظل لطف الهی و چهارمی در آسایش تمام و کمال است. بدین سان تاریخ حیات مخلوقات خدا برحسب خواست او نظم و ترتیب یافته، که همه چیز را برحسب شماره و اندازه و وزن مرتبت می‌بخشد.

سنت توماس آکوئیناس: دربارهٔ مراسم مقدس و روحانیت[۱]

... اگوستین می‌گوید:[۲]

---

۱ این مطالب با اجازه ناشر از ترجمه انگلیسی ***مجموعه الهیات*** اثر آکوئیناس (جلد دوم ص۲۳۵۲ و جلد سوم صص ۲۶۲۶و ۲۶۳۵) نقل شده است.

2. Contra Faust xix

نمی‌توان آدمیان را در فرقه مذهبی واحدی، خواه بر حق باشد یا بر خطا، نگه داشت مگر آنکه بواسطه نشانه‌های آشکار یا مراسم مقدس متحد شده باشند. اما برای رستگاری لازم است که آدمیان به نام مذهب راستین واحدی متحد باشند. پس مراسم مقدس لازمهٔ رستگاری انسان هستند.

پاسخ من این است **که مراسم مقدس به سه دلیل برای فلاح انسان ضرورت دارند.** دلیل اول از وضع طبع بشر برمی‌آید که چنان است که باید از امور مادی و محسوس به امور روحانی و نامحسوس هدایت شود. حال این به خواست خداوند مرتبط می‌شود که نیاز هرکس را بر وفق شرایط او برآورده کند. پس عقل الهی به نحو شایسته‌ای وسایل رستگاری را به شکل نشانه‌های مادی و محسوسی که مراسم مقدس خوانده می‌شوند برای انسان تأمین می‌کند.

دلیل دوم از وضعیت انسان برمی‌آید که با گناه کردن خود را به واسطهٔ عواطف و احساساتش به امور مادی وابسته می‌سازد. حال، درمان شفابخش به انسان باید به نحوی داده شود که به عضوی که در معرض مرض است برسد. در نتیجه شایسته آن بود که خداوند دارویی روحانی بواسطه برخی نشانه‌های مادی برای انسان تأمین کند؛ زیرا اگر به انسان چیزهای روحانی بدون پرده عرضه می‌شدند، چون ذهن او مشغول جهان مادی است، نمی‌توانست خود را با آن‌ها وفق دهد.

دلیل سوم از این واقعیت برمی‌آید که انسان مستعد است که فعالیت خود را عمدتاً به امور مادی معطوف سازد. بنابراین، از آنجا که برای انسان بسیار دشوار است که کاملاً از اعمال جسمانی به دور افتد، پس عمل جسمانی در مراسم مقدس بدو عرضه شد تا بدان وسیله آموزش لازم برای پرهیز از اعمال خرافی را به دست آورد، اعمالی که متضمن پرستش دیوان و هر گونه عمل زیانبار دیگر است که از اعمال گناه‌آلود تشکیل شده‌اند.

... چنین مکتوب است (انجیل متی ۱۹ .xvi) که: ***کلیدهای بهشت را به تو خواهم داد.*** بعلاوه، هر دهنده‌ای می‌باید کلیدهای چیزهایی را که به دیگران می‌دهد، داشته باشد. اما روحانیون کلیسا توزیع‌کنندگان رموز الهی هستند، چنانکه از کتاب اول قرنطیان ۱۶:۱۵ برمی‌آید، پس آنها باید کلیدها را در اختیار داشته باشند.

پاسخ می‌دهم که در امور مادی، کلید وسیله باز کردن در است. حال، در مملکت [الهی] بواسطه گناه، یعنی هم بواسطه داغ مجازات و هم بواسطهٔ این مجازات به روی ما

بسته است. در همین جا قدرت رفع این **مانع**، کلید خوانده می‌شود. حال، این قدرت حقاً در دست تثلیث مقدس است؛ از این رو، **برخی** گویند که خداوند کلید ***اقتدار*** را در دست دارد. اما مسیح به عنوان انسان قدرت رفع **مانع** مذکور را داشت و این بواسطه مزیت شور و شوق او بود که گفته می‌شود درها را باز می‌کند؛ همچنین برخی گویند که او کلید ***تعالی*** را در دست دارد. و چون ***مراسم مقدس که کلیسا از آنها ساخته شده است از پهلوی مسیح هنگامی که بر روی صلیب در خواب بود نشأت گرفتند***، اثر شور و شوق مسیح در مراسم کلیسا باقی است. از اینجاست که قدرت خاصی برای برداشتن مانع نامبرده به روحانیون کلیسا داده شده است و ایشان توزیع‌کنندگان نان و شراب در مراسم مقدس‌اند و این نه به اختیار ایشان بلکه بواسطهٔ قدرت الهی و شور و شوق مسیح است. این قدرت به طور استعاری کلید کلیسا خوانده می‌شود و ***کلید روحانیت*** است.

... آمبروز گوید:[1] این حق یعنی حق عقد و فسخ تنها به روحانیون اعطا شده است. بعلاوه، انسان با دریافت قدرت کاربرد کلیدها، میان مردم و خدا قرار می‌گیرد. اما این [قدرت] تنها متعلق به کشیش است که منصوب شده... که در اموری که مربوط به خداوندانند، هدایا و قربانیهایی به ***خاطر گناهان عرضه دارد*** (کتاب عریان V.1)

پاسخ گویم **که** دو نوع کلید وجود دارد: یکی بواسطه بخشایش گناهان و رفع موانع دخول به بهشت، مستقیماً به بهشت دسترسی دارد، این کلید **نظم** خوانده می‌شود. تنها کشیشان این کلید را دارند زیرا تنها ایشان در امور مربوط به خداوند برای مردم تعیین و نصب شده‌اند. کلید دیگر نه به طور مستقیم بلکه بواسطه کلیسای مبارز به بهشت دسترسی دارد. با داشتن این کلید انسان به بهشت می‌رود زیرا بواسطهٔ آن انسان یا از جماعت کلیسای مبارز اخراج و یا در آن پذیرفته می‌شود و آن از طریق تکفیر یا بخشایش است. این کلید، کلید **صلاحیت** در عرصه بیرونی نامیده می‌شود که حتی کسانی که کشیش نیستند می‌توانند آن را در دست داشته باشند، از آن جمله‌اند اسقف درجه دوم، اسقف منتخب و آنانی که می‌توانند تکفیر کنند. اما این کلید واقعاً کلید بهشت خوانده نمی‌شود.

ویلیام دوراندوس: نمادگرایی کلیساها و تزیینات کلیسایی[2]

ویلیام (۹۶ - ۱۲۲۰)، روحانی برجسته‌ای در زمانه خود، معلم، کارشناس حقوق

---

1. De Poenti

2. William Durandus, *The Symbolism of Churches and Church Ornaments,* tr. Neale J.M.and B. Webb (Leéds: T.W. Green, 1843, pp.3, 8-10, 24-5, 53, 58-60, 87-8, 96, 149.

کلیسایی و صاحب مناصب کلیسایی در دوران دو تن از پاپها و در سال ۱۲۸۶ اسقف شهر *ماند* بود. کتاب او تحت عنوان ***مبادی عقلانی عبادات روزانه***[۱]، که در اواخر عمر او تصنیف یافت، خلاصه‌ای از تفکر سمبلیک در قرون وسطی را به دست می‌دهد.

همه چیزهایی که به مناصب و امور کلیسایی مربوط می‌شوند مشحون از مضامین و رموز الهی هستند و سرشار از حلاوتی آسمانی‌اند.

در کتاب مقدس معانی مختلفی وجود دارد: تاریخی، کنایی، مجازی و صوفیانه. تاریخ عبارت از ***چیزهایی است که بواسطه کلمات از آنها حکایت می‌شود:*** مثل وقتی که رابطهٔ ساده‌ای در مورد چگونگی وقوع برخی رخدادها ایجاد می‌شود: مثل وقتی که بنی اسرائیل، پس از خروج از مصر معبد سیاری برای خدا ساختند...

کنایه آن است که چیزی گفته شود ولی چیز دیگری منظور باشد: مثل وقتی که منظور از یک کردار، کردار دیگری است و این کردار دیگر اگر آشکار باشد، کل [این گفتار] صرفاً کنایه است و اگر ناآشکار و آسمانی باشد، تفسیری صوفیانه است. همچنین کنایه آن است که وضعیتی بوسیلهٔ وضعیت دیگر توصیف شود: مثل وقتی که شکیبایی مسیح و مراسم مقدس کلیسا بواسطه واژگان یا اعمال رمزآمیز بیان شود. مثل این: شاخه‌ای از ریشه یسی[۲] خواهد روئید؛ شاخه‌ای از ریشه‌های او خواهد روئید؛ که منظور از آن به زبان ساده این است که مریم عذرا از خانوادهٔ داوود زاده خواهد شد که پسر یسی بود...

مجاز[۳]، حکم به عمل اخلاقی است؛ یا سخنی اخلاقی با مضمونی سمبلیک و یا آشکار است که به منظور ابراز خصوصیات رفتار ما یا هدایت آن گفته می‌شود. ***سخن سمبلیک*** مانند وقتی که کسی گوید ***خدا کند جامه‌ات همواره سفید باشد*** و یا ***خدا کند روغن سرت هیچگاه کم نیاید.*** منظور این است که کارهایت همواره پاک باشد و اندیشهٔ نیکوکاری هیچگاه از سرت خارج نشود. و یا این که داوود غول را در وجود ما بکُشد؛ یعنی فروتنی، غرور را در ما منقاد سازد ***و سخن آشکار*** مثل این گفته که «نانت را به گرسنگان بده»...

anagoge [تعالی روح] از واژه ana به معنی به طرف بالا و goge یعنی هدایت کردن می‌آید. از این رو معنای تعالی‌جویانه و عرفانی معنایی است که ما را از امر مریی به امر نامریی می‌برد؛ مانند نور که در روز اول آفرینش ساخته شد و به معنی امری رؤیت ناپذیر

---

1. Rationale divinorum Officiorum

۲. Jesse: یسی، پدر حضرت داود نبی . م.

3. Tropology

است و منظور از آن سرشتی لاهوتی است که در آغاز ساخته شد. پس **معنای عرفان** آن معنایی است که ذهن را به طرف امور آسمانی یعنی به سوی تثلیث و عوالم فرشتگان تعالی می‌بخشد و از پاداشهای آینده و زندگی آینده در بهشت سخن می‌گوید: و هم شیوه بیان آشکار و هم رمزی به کار می‌برد: آشکار مثل این گفته که ***صاحبان قلب‌های پاک آمرزیده‌اند، زیرا خداوند را خواهند دید***؛ و رمزی مثل این سخن که ***آنان که قبای خویش را سفید کرده‌اند رستگارانند***، و نسبت به شجره حیات حق دارند؛ ***و از طریق دروازه وارد شهر می‌شوند*** و معنای این جملات این است که؛ آنان که اندیشهٔ خویش را پاک می‌دارند، رستگارانند و حق دیدار خداوند را دارند، ***خداوندی که هم طریق، هم حقیقت و هم حیات است*** و آنان به سیاق آباء کلیسا، وارد ملک بهشت می‌شوند.

نظام و ترتیب سازمان کلیسا همانند بدن آدمی است؛ شرق کلیسا یا محل حضور روحانیون[۱] و یا جایگاه منبر نماینده سر است: قسمت شمال و جنوب کلیسا[۲] [نماینده] دست‌ها و بازوها و بقیه قسمت‌ها به سمت غرب کلیسا [نمایانگر] بقیه بدن است. قربانی در محل منبر[۳] نشانگر ایمان دل است. بعلاوه، بنا به نظر ریشار روسانکتو ویکتور، نظم و ترتیب سازمان کلیسا نمایانگر سه مرتبت در بین مؤمنان است؛ یکی باکرگان، دوم زاهدان و پارسایان و سوم مزدوجین. محل امان[۴] در کلیسا کوچکتر از محضر روحانیون یا جایگاه منبر و این نیز کوچکتر از جایگاه حضار[۵] است: زیرا باکره‌ها در تعداد کمتر از پارسایان و اینان نیز کمتر از مزدوجین هستند و محل امان، مقدس‌تر از محضر روحانیون و این نیز مقدس‌تر از محل حضور عامه است: زیرا مرتبت باکره‌ها ارزشمندتر از مرتبت پارسایان و مرتبت پارسایان ارزشمندتر از مرتبت مزدوجین است.

افزون بر این، کلیسا از چهار دیوار تشکیل می‌شود، یعنی براساس آئین چهار حواری مسیح استوار است؛ و درازا، پهنا و بلندا دارد: بلندا نمایانگر دلیری است؛ درازا، نمایانگر خویشتن‌داری است که تا زمان دستیابی به منزل آسمانی فرد با شکیبایی بردباری می‌کند؛ و پهنا، اعانه و انفاق است که همراه با رنج و تعب طولانی دوستان خود را به نام خدا و دشمنان خود را برای خدا دوست دارد؛ و باز هم بلندای کلیسا، نشانهٔ امید به پاداش آینده است، که رفاه‌خواهی و دشمن‌صفتی را خوش نمی‌دارد و امیدوار است که ***لطف و مرحمت خداوندی را در سرزمین زندگان معاینه کند.***

1. Chancel
2. transepts
3. altar
4. Sanctuary
5. Nave

مکرراً، در پرستشگاه خداوند، پایهٔ بنا، ایمان است که از امور نادیده آگاه است؛ سقف، انفاق و اعانه است که **بسیاری ازگناهان را فرومی‌پوشاند**، باب کلیسا، اطاعت است که دربارهٔ آن خداوند فرماید: **اگر به حیات وارد می‌شوی پس فرامین را پیروی کن.** پیاده رو [کلیسا]، فروتنی است که دربارهٔ آن مزامیر گوید: **روح من به پیاده رو سخت ایمان دارد.**

شمایل‌ها و تزئینات در کلیسا خطوط و مکتوبات عامهٔ مردم‌اند. از گرگوار نقل شده، پرستش تصویر یک چیز است و آموختن این مطلب از روی تصویر که از نظر تاریخی چه چیزی باید پرستش شود، چیز دیگری است. زیرا آنچه نوشتار برای کسی که خواندن می‌داند مهیا می‌سازد، همان چیز را تصویر برای آن کس که به خواندن آموخته نیست و تنها می‌تواند نگاه کند، فراهم می‌آورد. پس آنان که در خواندن ناآموخته‌اند بدین وسیله آنچه را که باید پیروی کنند خواهند دید: و **اشیاء** خوانده می‌شوند، هر چند حروف [بر خواننده] ناشناخته باشند...

وقتی [عیسی] در گهواره نمودار می‌شود، نقاش، ولادت او را به یاد می‌آورد، وقتی [عیسی] از مادر خود شیر می‌خورد، کودکی او [به یاد می‌آورد]؛ تصویر یا حکاکی صلیب او، شور و عشق او را [متذکر می‌شود]: (وگاه خورشید و ماه بر بالای صلیب ظاهر می‌شوند و در خسوف وکسوف‌اند) وقتی [عیسی] بر روی پلکان تصویر می‌شود، صعود او مورد نظر است: وقتی او بر روی جایگاه یا سریری مرتفع است، ما را از قدرت فعلی او آگاه می‌کنند: چنانکه وی می‌گفت: **همه چیزها در آسمان و زمین به من داده شده‌اند**؛ و برحسب آن گفتهٔ [دیگر]، **خداوند را دیدیم که بر تخت خود نشسته است**، یعنی بر فرشتگان سلطنت می‌کند و برحسب متن: **و تخت او بر دوش طبقه دوم فرشتگان**[1] **(کروبیان)است...**

گاه، بنا به نظر یوحنای مذکور، بیست و چهار حواری [عیسی] نجات‌بخش، برگرد او تصویر می‌شوند و همگی لباس سفید دارند و بر سر خود تاجهایی از زر، منظور از آن علمای عهد قدیم و جدید هستند؛ که برحسب ایمان به تثلیث مقدس که در **چهار** ربع عالم تبلیغ می‌شود، دوازده نفرند؛ اما برحسب اعمال نیک و حفظ اناجیل، بیست و چهار تن‌اند.

بدان که زنگ‌ها که با صدای آنها مردم برای استماع و روحانیون برای تبلیغ در کلیسا گرد می‌آیند تا دعای در صبحگاه **رحمت خدا** و در **شامگاه قدرت او** را بشنوند و

1. Cherubin

بگویند، نشانه‌ای از شیپورهای نقره‌ای که بوسیلهٔ آنها مردم تحتِ قوانین قدیم برای قربان کردن گرد هم فراخوانده می‌شدند...

همچنین زنگ‌ها در راه‌پیمایی‌های مذهبی به صدا آورده می‌شوند تا ارواح شریر آن را بشنوند و بگریزند، چنانکه بعداً خواهیم گفت، زیرا وقتی شیپور کلیسای مبارز یعنی زنگ‌ها به صدا درآیند، آنها به ترسی افکنده می‌شوند همچون سلطان جائری که شیپور پادشاه احتمالی [یعنی] دشمن خود را در سرزمین خود می‌شنود.

بدون بقایای [مقدس بدن یا لباس] قدیسان و یا وقتی آنها موجود نباشند، بدون بدن مسیح هیچ کلیسای ثابتی حرمت نمی‌یابد: بلکه تنها ممکن است کلیسای سیار یا قابل نقل و انتقال موجود باشد. بقایای مقدس، بنابر رهنمود عهد جدید و قدیم، شواهدی بر رنج شهیدان و حیات روحانیون هستند و به عنوان سرمشق برای ما گذاشته می‌شوند. این بقایا را ما در قاب‌ها می‌گذاریم تا آنها را نگه داریم. به این منظور که در قلب خود از آنها تبعیت کنیم... اما حمل صحیح بقایای مقدس به تقلید از آنچه در فصل ۲۵ سفر خروج آمده صورت می‌گیرد؛ در «محفظهٔ چوبی قوانین یهود»[1] دو حلقهٔ طلایی وجود داشت که کل ضخامت چوب را دربر می‌گرفت و چوبهای قوسی طلاکاری شده که حافظ آن محفظه بودند، از داخل آن دو حلقه می‌گذشتند و پیش از آنکه کشیش وارد کلیسا شود با در دست داشتن بقایای مقدس، کلیسا را دور می‌زند تا آنکه آن بقایا حامی کلیسا باشند.

۲ـ وجوهی از فلسفه و کیهانشناسی قرون وسطایی

الف. فلسفه اگوستینی

اگوستین قدیس: اعترافات[2]

اندیشه قرون وسطا عمیقاً افلاطونی بود. منتخبات زیر از اعترافات نشان می‌دهند که چگونه اگوستین قدیس از دیدگاه مکتب نوافلاطونی به مسیحیت می‌نگریست. همچنین در این عصر خلاصه‌ای از نظریهٔ رؤیت مثل او یعنی صعود روحانی نفس از معرفت به امور دنیوی به فهم صورتهای افلاطونی آمده است.

ایمان بنیاد زندگی آدمی است؛ انسان نمی‌تواند حقیقتی را که روح‌القدس فاش ساخته کشف کند.

---

1. Ark of the Testament
2. St. Augustine, *Works,* ed Rev. Marcus Dods pp.117-19, 157-8, 162-5, 169-73.

به هر حال، پس از آنکه از اینجا به مزیت و برتری مسیحیت پی بردم احساس کردم که [مسیحیت] در مقایسه با روش مانویان، با فروتنی و صداقت بیشتری امر به اعتقاد به امور غیرقابل اثبات می‌کند (خواه این که آن امور برای همگان قابل اثبات نباشند و یا این که اصلاً نتوان آنها را اثبات کرد)، حال آنکه در مانویت، وعدهٔ گستاخانهٔ معرفت، حس خوشباوری ما را به سخره می‌گرفت و اعتقاد به بسیاری چیزهای خیالی و بیهوده بر انسان تحمیل می‌شد، تنها به این دلیل که آنها قابل اثبات نبودند. از آن پس، خداوندا، تو کم کم با دست بسیار آرام و بسیار پر رحمت خود، با جلب و تسکین قلب من، مرا ترغیب کردی؛ با در نظر گرفتن بسیاری از چیزها که من هرگز ندیده بودم و یا هنگام ایجاد آنها اصلاً حضور نداشتم، همانند آن همه رخدادها در تاریخ و شرح آن همه اماکن و شهرهایی که ندیده بودم؛ آن همه دوستان، آن همه پزشکان، آن همه کسان که اگر به‌وجود آنها باور نداشته باشیم، نمی‌توانیم چیزی در زندگی انجام دهیم و سرانجام چگونه با اطمینان تردیدناپذیری دانستم که از کدام پدر و مادر به دنیا آمده‌ام و این جز از طریق شایعه برای من غیر ممکن می‌بود. با در نظر گرفتن همهٔ این ملاحظات، تو مرا ترغیب کردی که نه آنان که به کتابهای تو ایمان آوردند (کتابهایی که تو با اقتداری عظیم تقریباً در میان همهٔ ملل برقرار کردی) بلکه آنان که به آنها ایمان نیاوردند تقصیرکارند و نباید به سخن کسانی گوش فراداد که به من می‌گویند: «چگونه می‌دانی که آن کتابها بواسطه روح خداوند یگانه راستین و راستین‌ترین خداوند به انسانها اعطا شده‌اند؟» زیرا همین کتابها بود که می‌بایست بیش از هر چیز باور شوند؛ و هیچ گونه پرسش‌های کفرآمیز که از آن نوع بسیاری در آثار فلاسفهٔ تناقض‌گو خوانده بودم نمی‌توانست این اعتقاد را از من بگیرد که تو وجود داری و یا ادارهٔ امور آدمیان متعلق به تو است، حال تو هرچه باشی من نمی‌دانم.

بدین سان، بسیار ایمان داشتم هرچند زمانی اعتقاد من قوی‌تر از زمان دیگر بود: با این حال همواره معتقد بودم که تو هستی و به ما عنایت داری، هرچند نمی‌دانستم که دربارهٔ ذات تو، چه باید اندیشید و چه راهی به تو می‌انجامد و یا دوباره به تو می‌رسد. با توجه به این که ما به واسطه عقل عاجز خود بیش از آن ضعیف بودیم که حقیقت را دریابیم و به همین دلیل نیازمند حجت کتابهای مقدس شدیم، پس اعتقاد پیدا کردم که تو هرگز چنان اعتلا و اقتداری به آن کتب نمی‌بخشیدی مگر آنکه اراده‌ات بر آن قرار گیرد که به تو اعتقاد بیاورند و تو را بجویند.

امور الهی بر کسی بیشتر آشکار می‌شوند که به اعماق دل خود واپس نشینند. و در پی این اخطار که به خود بازگردم، پس وارد نفس درونی خود شدم و تو مرا رهنمون شدی؛ و من از عهده این کار برآمدم زیرا تو یاور من بودی. و من وارد شدم و به چشم جان خود، بر فراز همان چشم جان و بر فراز ذهن خود روشنایی پایدار را دیدم. نه این روشنایی معمولی که بدن می‌تواند بدان نظاره کند و نه روشنایی عظیم‌تری از همان نوع چنانکه گویی درخشانی آن بسیار روشن باشد و با عظمت خود همه چیزها را دربر گیرد. آن نور همانند این نبود بلکه متفاوت، بلی بسیار متفاوت از این نورها بود. و نه آن نور بالای سر من بود، همچنانکه روغن بالای آب قرار می‌گیرد و یا آسمان بالای زمین؛ بلکه آن نور به این دلیل بر فراز بود که خود مرا که در پایین بودم، می‌ساخت؛ زیرا من بوسیلهٔ آن نور ساخته شدم، آن کس که حقیقت را بداند آن نور را می‌شناسد و آنکه نور را بشناسد، ابدیت را می‌شناسد. عشق آن نور را می‌شناسد.

ورای اندیشهٔ دگرگون‌شونده خود، خالق حقیقت دگرگونی‌ناپذیر را می‌شناسد. و من در شگفت شدم که اینکه به تو عشق می‌ورزم و نه به هیچ خیالی به جای تو و با این حال من شایستگی التذاذ از خداوند را نداشتم بلکه بواسطه جمال تو به تو رسیدم و حال بواسطهٔ گرانی جسم خود از تو گسیخته‌ام و با اندوه در اشیاء فروتر غرق می‌شوم. این وزن و گرانی همان آداب جسمانی و شهوانی است. با این حال ذکر تو با من بود و هیچ شک نکردم که کسی [دیگر] باشد که من بدو درآویزم و لیکن با این حال هنوز آن کس نشده بودم که بتوانم به تو درآویزم؛ زیرا جسم که فاسد است روح را مرکوب می‌کند و قرارگاه دنیوی، ذهن را که دربارهٔ بسیاری امور می‌اندیشد، فرو می‌فشارد. و من اطمینان کامل داشتم که «امور رؤیت‌ناپذیر [مخلوق] تو در خلقت جهان به وضوح رویت می‌شوند، [و] بواسطه امور مخلوق فهم می‌گردند، حتی قدرت ابدی و الوهیت خود [فهم می‌شود]». زیرا با تفحص در این که از کجاست که من زیبایی اجسام آسمانی یا زمینی را درمی‌یابم و چه چیزی مؤید داوری درست من دربارهٔ امور تغییرپذیر است وقتی می‌گویم که «این باید چنین و آن باید چنان باشد»، پس با تفحص در این که از کجا چنین داوری کردم، [دریافتم که] من خود امر تغییرناپذیر و ابدیت راستین حقیقت را در ورای اندیشهٔ تغییرپذیر خود یافته بودم. و بدین سان، تدریجاً از بدن به روح رسیدم که از حواس بدن برای ادراک بهره می‌گیرد؛ و پس از آن به قوه درونی آن [پی بردم] که حواس جسمانی امور بیرونی را بدان باز می‌نمایند و توانایی حیوانات نیز تا آن حد می‌رسد؛ و

پس از آن به قوه تعقل رسید، قوه‌ای که هر آنچه از حواس بدن به آن برسد، درباره‌اش داوری می‌کند؛ و این قوه نیز چون خودش را در من تغییرپذیر می‌یافت، خود را به نهایت فهم خود بر کشید و اندیشه‌های مرا پراکنده کرد و خود از ازدحام خیالات تناقض‌آمیز واپس نشست؛ و بدین‌گونه توانست آن نوری را که بواسطه‌اش درخشش یافته، دریابد و در آن زمان بدون شک اعلام داشت «که امر تغییرناپذیر را باید به امر تغییرپذیر ترجیح داد». از همین جا [قوهٔ عقل] امر تغییرناپذیر را می‌شناخت زیرا اگر آن را به نحوی نمی‌شناخت هیچ مبنای مطمئنی برای ترجیح آن به امر تغییرپذیر نمی‌داشت. این چنین [عقل] به لمحهٔ نظاره‌ای در حال خلجان به آنچه هست رسید. و در آن حال من اشیاء رؤیت‌ناپذیر ترا بواسطه اشیایی که آفریده شده‌اند، دیدم. لیکن نمی‌توانستم نگاه خود را بر آن اشیاء بدوزم. پس ناتوانی من به من بازگشت و بار دیگر در ورطهٔ عادات مألوف خود درافکنده شدم و هیچ در دست نداشتم جز خاطره‌ای عزیز و اشتیاقی به آنچه بوئیده بودم ولی از خوردنش ناتوان بودم.

از این خوشحال‌ام که از افلاطون به کتابهای مقدس رسیده و نه بالعکس. اما پس از خواندن کتابهای افلاطونیان و پس از آنکه به تحریض آن کتابهای به جستجوی حقیقت غیرمادی برآمدم، دیدم که امور رویت‌ناپذیر تو بواسطهٔ چیزهایی که آفریده شده‌اند، فهم می‌شوند. گرچه دلسرد شدم اما پی بردم که آن چیست که من بواسطه تاریکی اندیشهٔ خود مجاز به اندیشیدن در آن نیستم ـ اطمینان یافتم که تو هستی و لایتناهی هستی و با این حال در فضای متناهی یا نامتناهی پراکنده نیستی: و تو به راستی هستی و همیشه همان هستی و نه در عضو و نه در حرکت دگرگون نمی‌شوی، و همه چیزهای دیگر از تو هستند، تنها به این دلیل بسیار محکم که آنها [از تو] هستند. از همهٔ این چیزها من براستی اطمینان داشتم و لیکن با این حال ضعیف بودم که از تو بهره بگیرم. من همچون شخصی ماهر سخن می‌گفتم، اما اگر من راه ترا در مسیح، منجی ما نیافته بودم چنان ماهر نمی‌بودم بلکه آماده هلاکت بودم. حال، مجازات خود را کاملاً دیده‌ام، [اما پیشتر] خواستار آن بودم که دانا و حکیم به نظر برسم. لیکن [بر این خواست خود] نه تنها سوگوار نشدم بلکه احساس کردم که از دانش حظ کامل برده‌ام. آن نیکوکاری و نیک‌اندیشی که بر بنیاد «فروتنی» «که همان عیسی مسیح است» کجا بود؟ [کجا موجود نبود]؟ و یا چه زمانی این کتابها آن [فروتنی] را به من می‌آموختند؟ بر این اساس باور دارم که خواست تو آن بود که من پیش از خواندن کتابهای مقدس تو فرو غلتم تا شاید بر

خاطره من حک شود که چگونه از آن کتابهای [فلسفی] تأثیر گرفتم و پس از آنکه بوسیله کتابهای تو ترغیب شدم و جراحات من بواسطه انگشتان شفابخش تو التیام یافت، تشخیص دهم که چه تفاوتی میان فضل‌فروشی و اعتراف وجود دارد ـ یعنی میان آنان که می‌دانستند به کجا باید بروند و لیکن راه را ندیدند و خود راه که نه تنها ما را به رؤیت مملکت مقدس بلکه به اقامت در آن نیز رهنمون می‌شود. زیرا اگر اندیشهٔ من نخست بوسیله کتابهای مقدس تو شکل می‌گرفت و تو با کاربرد آنها به شیوه مأنوس، بر من مهربان شده بودی و من پس از آن به آن آثار [فلسفی] می‌رسیدم، شاید آن آثار مرا از سرزمین مستحکم تقوا دور می‌کردند، و یا اگر در آن گرایش کلی که در آن زمان کاملاً فراگرفته بودم پابرجا باقی می‌ماندم، ممکن بود می‌اندیشیدم که [تقوا] از طریق مطالعهٔ همان کتابهای [فلسفی] به تنهایی قابل تحصیل باشد.

آنچه او در کتابهای مقدس یافت و در افلاطون نتوان یافت. پس با اشتیاق بسیار مکتوبات پراحترام روح تو [عیسی، روح الله] و بویژه پولس قدیس را برگرفتم، و آن مشکلاتی که زمانی به نظر من می‌رسید از تعارض گفته‌های او برآید، یعنی اینکه متن گفتار او با شواهد قوانین و الوان تطبیق نکند، از میان رفت و صورت آن سخنِ پاک به نظر من یکسان و بی‌تعارض رسید و من آموختم «تا با خلجان، لذت ببرم». پس من آغاز کردم و دیدم که هر حقیقتی که در آن کتاب خوانده بودم، به واسطه لطف و مرحمت تو اعلام شده است؛ [و دریافتم] که آن که [حقیقت] را می‌بیند باید نه تنها از دیدن آنچه دریافت داشته مباهات کند بلکه از نفس اینکه می‌بیند نیز چنان کند؛ (زیرا آیا او از آن خود چه چیزی دارد؟)؛ نه تنها وی باید به دیدن تو که همواره یکسان هستی، تحریض شود بلکه با دیدن تو ممکن است التیام یابد، و آنکه از دور قادر به دیدن نیست باز هم می‌تواند در راهی قدم بردارد که از آن طریق به تو برسد و ترا ببیند و داشته باشد، زیرا گرچه آدمی «به سیاق انسانِ باطنی از قانون خدا مشعوف می‌شود»، لیکن با آن قانون دیگری که در اعضای بدن اوست و با قانون ذهن او می‌جنگد و او را به اسارت قانون گناه در می‌آورد، که در اعضای بدن او نهفته است، چه کند؟ زیرا تو ای خداوند بر حقی اما ما مرتکب گناه و بی‌عدالتی شده و شرارت کرده و دست تو بر ما سنگین شده و ما به حق تحویل آن عاصی قدیم، فرمانروای مرگ، شده‌ایم؛ زیرا او اراده ما را واداشت تا همانند ارادهٔ خودش گردد. او در حقیقت تو باقی نمانده «انسان بدبخت» چه کند؟ «چه کسی او را از این مرگ نجات خواهد داد» جز لطف تو تنها «بواسطهٔ عیسی مسیح، سرور ما» که تو او را

همچون خود ابدی کرده‌ای و در آغاز راه خود آفریده‌ای و شهریار این جهان در او چیزی شایستهٔ مرگ نیافت لیکن او را کشت و [آیا] دستنوشته‌ای که بر علیه ما بود از میان برده شد؟ آن نوشته‌ها حاوی این مطلب نیستند؛ آن صفحات بیانگر این تقوا، اشک‌های اعتراف، قربان برای خدا، روح رنجدیده، «دل شکسته و ملول از گناهکاری»، رستگاری مردم، شهر تحت‌الحمایه، وعده روح‌القدس، جام آمرزش نیستند.

هیچ کس در آنجا این سرود را نمی‌خواند: آیا روح من فرمانبردار خدا نخواهد بود؟ زیرا رستگاری من از اوست چون او خدای من و رستگاری من است، مدافع من است و حرکتی دیگر نخواهم کرد. هیچ کس در آنجا این دعوت خدا را نمی‌شنود: «ای کسانی که کار می‌کنید بر من وارد شوید». آنان آموختن از او را خوار می‌دارند زیرا او قلباً نرم و ملایم است؛ «زیرا تو آن چیزها را از دانایان و دوراندیشان پنهان کرده و بر کودکان آشکار کرده‌ای». زیرا یک راه این است که از بالای کوه جنگلی، سرزمین صلح را ببینیم و لیکن راه را به سوی آن نیابیم؛ - بیهوده به راههای گذرناپذیری برویم که پر از فراریان و قطاع‌الطریق به سرکردگی «شیر» و «اژدها»، هستند - و راه دیگر این که به راهی که به سوی آن سرزمین می‌رود، برویم و تحت مراقبت سپاه سرکرده لاهوتی باشیم و در آنجا آنان که از سپاه لاهوتیان گریخته‌اند راهزنی نمی‌کنند که راهزنی را چون عملی رنج‌آور طرد می‌کنند. این گفته‌ها هنگامی که سخنان «کهن‌ترین حواریون تو را» خواندم و دربارهٔ کارهای تو تأمل کردم و دچار هراس عظیمی شدم، به شیوهٔ حیرت‌آوری در دل من رسوخ کردند.

ب. مکتب *ارسطوئیان مسیحی*

توماس آکوئیناس قدیس: مجموعهٔ آئین کاتولیک بر ضد کفار و مجموعهٔ الهیات[1]

*توماس قدیس در دو اثر بزرگ خود **مجموعه آئین کاتولیک بر ضد کفار** و **مجموعه الهیات** که منتخباتی از آنها ذیلاً می‌آید درپی ترکیب فلسفه ارسطو و الهیات مسیحی برآمد. اثر اول (حدود ۱۲۶۰) برای فیلسوفان و بویژه ملحدان نوشته شده در حالی که اثر دوم که ناتمام ماند خطاب به دانش‌پژوهان رشته الهیات بود. مجموعه آثار ارسطو در اواسط سده سیزدهم کاملاً بر مردم مغرب زمین شناخته شده و توماس قدیس پی برد که مسیحیت برای آنکه وفاداری طبقات*

---

۱. از ترجمه انگلیسی ***مجموعه الهیات*** جلد اول صص ۲۳۱، ۶ - ۲۴۵، ۳۲۶، ۴۱۸، ۹ - ۵۰۸، ۵۱۹، ۵۲۱، ۵ - ۱۱۲۴، ۱۱۲۷، ۱۱۵۴.

دانش‌آموخته را از دست ندهد باید با آن فلسفه سازش کند. ترکیب فلسفه و الهیات بوسیله قدیس مواجه با مخالفت بسیار شد تا پیش از سدهٔ شانزدهم حجیت لازم را در نزد کاتولیک‌ها به دست نیاورد. توماس قدیس بارها در متن به «فیلسوف» اشاره می‌کند که البته منظور او ارسطو است.

در باب عقل و ایمان

حال عقایدی که دربارهٔ خداوند قائل هستیم به دو معنا حقیقت دارند. زیرا برخی امور که راجع به خداوند صادق‌اند، کاملاً از حد توانایی عقل آدمی فراتر می‌روند مثل این گفته که خداوند هم سه‌گانه و هم یگانه است. حال آنکه برخی چیزها هستند که حتی عقل طبیعی هم می‌تواند به آنها برسد مثل این گفته که خدا هست خدا یکی است و گفته‌های مشابه دیگر که حتی فلاسفه تحت هدایت عقل طبیعی با استدلال آنها را در مورد خدا ثابت کردند.

این که برخی حقایق الهی کلاً از حدود توانایی عقل انسان فراتر می‌روند، صریحاً آشکار و بدیهی است. زیرا اساس کل معرفتی که عقل دربارهٔ هر چیز طلب می‌کند، فهم ذات آن چیز است، زیرا برحسب آموزشهای فیلسوف [یعنی ارسطو] اصل استدلال راجع به ماهیت شیئی است، پس چنین برمی‌آید که معرفت ما نسبت به یک چیز به اندازهٔ فهم ما نسبت به ذات آن خواهد بود. پس اگر عقل آدمی ذات چیز خاصی مثلاً سنگ یا مثلث را دریابد، فهم هیچ حقیقتی دربارهٔ آن چیز فراتر از حد توانایی عقل انسان نخواهد بود. اما این گفته در رابطه با خداوند صادق نیست زیرا عقل آدمی به موجب قدرت طبیعی خود از دستیابی به فهم ذات باری عاجز است؛ زیرا معرفت عقل ما، برحسب شیوهٔ حیات فعلی، از حواس سرچشمه می‌گیرد؛ پس اشیایی که موضوع حس ما نیستند به موجب عقل انسانی قابل ادراک نخواهند بود مگر تا آنجا که معرفت نسبت به آنها از محسوسات گردآوری شده باشد. حال محسوسات نمی‌تواند عقل ما را به دیدار ماهیت خدا در خود رهنمون شوند، زیرا آنها معلول‌هایی هستند که در قدرت همطراز علت خود نیستند و با این حال عقل ما بوسیله محسوسات به شناخت خداوند رهنمون می‌شود تا دربارهٔ خدا بداند که خدا هست، و حقایقی دیگر از این نوع که می‌باید منسوب به اصل اولیه باشند. پس برخی حقایق الهی بواسطه عقل انسان قابل ادراک‌اند حال آنکه برخی دیگر کلاً از حد قدرت انسان فراتر می‌روند.

ممکن است به نظر برخی چنین رسد که آنچه عقلاً قابل تفحص نیست نباید به

انسان به عنوان موضوع ایمان عرضه شود؛ زیرا عقل الهی به هر چیز برحسب ماهیتش توجه مبذول می‌دارد. پس ما باید ثابت کنیم که لازم است آن چیزهایی که از حد عقل فراتر می‌روند، به عنوان موضوع ایمان از جانب خداوند به انسان عرضه شوند.

زیرا هیچ انسانی چیزی را برحسب میل و کوشش خود انجام نمی‌دهد مگر آنکه پیشتر آن چیز بر او شناخته شده باشد. از این رو چون زندگی آدمی بواسطهٔ مشیت و خواست الهی معطوف به چیزی والاتر از آن است که وی خود با توجه به ضعف خویش می‌تواند در حیات فعلی به دست آورد، پس چنانکه درپی خواهیم دید، ضرورت داشت که اندیشه او به چیزی والاتر از چیزهایی که عقل آدمی می‌تواند در زندگی دنیوی بدان برسد، فرمان داده شود، تا آنکه بداند آرزوی چیزی را کند که از حد کل وضع فعلی زندگی او فراتر می‌رود و برای رسیدن بدان بکوشد و این بویژه شایسته مذهب مسیحیت است که تنها مذهبی است که خیرات روحانی و ابدی را وعده می‌دهد: به همین دلیل چیزهایی عرضه می‌دارد که از حد اندیشه آدمی فراتر می‌رود: حال آنکه قانون [عهد] عتیق که حاوی وعده‌هایی دربارهٔ امور دنیوی است، چیزهای اندکی عرضه می‌داشت که بالاتر از توان تفحص انسان باشد. با همین انگیزه بود که فیلسوفان به منظور جلب توجه مردم از لذات محسوس به فضیلت به دقت نشان دادند که خیرات دیگر و مهمتری از آنچه خوشایند حواس است، وجود دارد و طعم آنها برای کسانی که خود را وقف فضایل فکری یا عملی می‌کنند بسیار لذت‌بخش‌تر است.

همچنین لازم است این حقیقت به عنوان موضوع ایمان به انسان عرضه گردد تا وی معرفت راستین‌تری از خدا داشته باشد. زیرا تنها در صورتی ما خداوند را به راستی می‌شناسیم که اعتقاد داشته باشیم که او بسیار بالاتر از آن است که انسان می‌تواند دربارهٔ خدا بیندیشد، زیرا چنانکه گفته شد، ذات خدا از حد معرفت طبیعی انسان فراتر است. از این رو، به موجب این که برخی چیزها دربارهٔ خداوند به انسان عرضه می‌شود که فراتر از عقل اوست، پس عقیده انسان در این خصوص تقویت می‌گردد که خداوند بسی فراتر از آن است که آدمی می‌تواند درباره‌اش بیندیشد.

امتیاز دیگری نیز از این حاصل می‌شود و آن جلوگیری از خودبینی و لاف‌زنی است که مادر خطا و اشتباه است. زیرا کسانی هستند که چنان به هوش خود غره‌اند که خود را قادر به شناخت کل ماهیت اشیاء به واسطهٔ عقل خویش می‌دانند، چندان که همه چیزهایی را که می‌بینند حقیقی می‌شمارند و آنچه را نمی‌بینند خطا می‌دانند. پس به

منظور آنکه اندیشهٔ آدمی از این خودبینی فراغت یابد و حقیقت را با فروتنی بجوید، لازم بود که برخی چیزها که از حد عقل او بسی فراتر می‌روند از جانب خداوند به انسان عرضه شوند: باز هم بر طبق گفته‌های فیلسوف [ارسطو] (*اخلاق*، ۱۰) امتیاز دیگر ظاهر می‌شود. زیرا وقتی کسی بنام سیمونید[1] بر آن بود که انسان باید معرفت به خداوند را فراموش کند و اندیشهٔ خود را مصروف امور انسانی سازد، و اعلام داشت که ***انسان باید از امور انسانی لذت ببرد و موجود فانی از امور فانی:*** فیلسوف، در رد نظر او گفت که ***انسان باید تا آنجا که می‌تواند خود را وقف امور جاوید و الهی سازد*** از این رو [ارسطو] گوید (***کتاب حیوان***، ۱۱) گرچه ما تنها اندکی از ذوات بالاتر را تصور می‌کنیم، لیکن همان میزان اندک از کل معرفتی که ما نسبت به ذوات پست داریم، محبوب‌تر و مطلوب‌تر است.

فراتر می‌رود، با این حال آنچه طبیعتاً در عقل آدمی تعبیه شده، نمی‌تواند مغایر این حقیقت باشد. زیرا آشکار است که آنچه بوسیله طبیعت در عقل نهاده شده است، بسیار حقیقی است، چندان که نمی‌توان آن را کاذب دانست. همچنین مجاز نیست آنچه را که ایمان می‌پذیرد، خطا بشماریم، زیرا [موضوع ایمان] آشکارا مورد تأیید خداوند است. پس با عنایت به این که تنها خطا با امر حقیقی معارض است. همچنانکه طبعاً در وارسی تعاریفِ [خطا و حقیقت] آشکار می‌شود، پس حقیقت سابق‌الذکر ایمان [مسیحی] نمی‌تواند ضد اصولی باشد که عقل طبیعتاً می‌شناسد.

تکراراً، آنچه اندیشهٔ شاگرد از استاد خود اخذ می‌کند، در معرفت استاد مندرج است، مگر آنکه استاد صادقانه نیاموزد، وگفتن این سخن دربارهٔ خداوند شرورانه است. حال معرفت به اصول طبیعی بوسیلهٔ خداوند در ما تعبیه شده زیرا خداوند خود آفریدگار طبیعت ماست. پس عقل الهی نیز حاوی همین اصول است، بالنتیجه آنچه مغایر با این اصول است، مغایر با عقل الهی است؛ پس [آن چیز] نمی‌تواند از خداوند باشد. بنابراین، آنچه بواسطه ایمان از وحی الهی دریافت می‌شود نمی‌تواند با معرفت طبیعی ما مغایر باشد.

دربارهٔ خداوند

پس از توضیح این که کوشش برای اثبات وجود خداوند بیهوده نیست، می‌توانیم سخن خود را ادامه دهیم و دلایلی را عرضه بداریم که براساس آنها هم فلاسفه و هم

---

1. Simonideo

علمای مسیحی هر دو ثابت کرده‌اند که خدایی هست. نخست استدلالاتی را می‌آوریم که ارسطو برای اثبات وجود خداوند عرضه می‌کند: هدف او این است که از نقطه نظر حرکت، به دو شیوه [وجود خداوند را] اثبات کند.

شیوهٔ اول به شرح زیر است، هر چیزی که در حرکت باشد بوسیله چیزی دیگری به حرکت درآمده است و در حواس ما آشکار است که چیزی مثلاً خورشید در حرکت است. بنابراین، آن چیز بوسیلهٔ چیز دیگری به حرکت درمی‌آید حال آنچه چیزی را به حرکت درمی‌آورد خود یا به حرکت درآمده و یا درنیامده است. اگر آن چیز به حرکت درنیامده، پس این نکته ثابت می‌شود، که ما باید ضرورتاً فرض محرک تحریک‌ناپذیر را بپذیریم و این را خدا می‌خوانیم. اما اگر آن چیز به حرکت درآمده، بوسیله محرک دیگری به حرکت درآمده است. پس یا ما باید به بی‌نهایت برسیم و یا باید محرک تحریک‌ناپذیری را بپذیریم. اما رسیدن به بی‌نهایت ممکن نیست. پس لازم است محرک تحریک‌ناپذیری را فرض کنیم...

فیلسوف [ارسطو] **به شیوهٔ دیگری** در رساله **_متافیزیک_** نشان می‌دهد که نمی‌توان در علل کافیه به بی‌نهایت رسید و ما چاره‌ای جز این نداریم که به علت اولیهٔ برسیم این علت را خدا می‌نامیم. وی بدین شیوه استدلال می‌کند. در همهٔ علل کافیه‌ای که یکی پس از دیگری به ترتیب می‌آیند، اولی علتِ علت میانی و میانی علتِ علت غایی است، حال علت میانی یک یا بسیار باشد. اکنون اگر علت از میان برداشته شود، معلول نیز از میان می‌رود. پس اگر ما علت اول را حذف کنیم، علت میانی نمی‌تواند علت باشد. اما اگر ما در سلسله علل کافیه به بی‌نهایت برویم، هیچ علتی علت اولی نخواهد بود. پس کل علتهای دیگر که میانی و واسط هستند حذف می‌شوند، اما این آشکارا خطا است. پس ما باید **وجود _علت اولی وکافی_** را فرض کنیم و این خدا است....

استدلال دیگری در حمایت از این نتیجه‌گیری را داماسن[1] براساس مقوله حکومت اشیاء عرضه می‌کند: و شارح [ارسطو] **در _کتاب فیزیک_ بخش دوم**، به همین استدلال اشاره می‌کند. این استدلال چنین است: اشیاء مغایر و ناهماهنگ نمی‌توانند همواره یا اغلب اوقات در نظم واحدی با هم هماهنگ باشند مگر بواسطه دخالت کسی که به موجب آن همه آن اشیاء معطوف به غایت واحد می‌شوند. حال می‌بینیم که در

1. Damascene

جهان اشیاء دارای طبایع مختلف نه بندرت یا بطور اتفاقی بلکه همواره یا اغلب اوقات در نظمی واحد با هم هماهنگ می‌شوند. پس چنین برمی‌آید که **کسی وجود دارد که به خواست او جهان اداره می‌شود** و این را ما خداوند می‌خوانیم.

همچنین، هر آنچه قطعاً به سوی غایتی معطوف است، با اینکه آن غایت را برای خود تعیین می‌کند و یا این که آن غایت بوسیله چیزی دیگر برای آن تعیین شده وگرنه به سوی این غایت به جای غایت دیگر متمایل نمی‌شد. حال اشیاء طبیعی به سوی غایات مشخص تمایل دارند زیرا مقاصد طبیعی خود را به طور تصادفی تعقیب نمی‌کنند زیرا در آن صورت آن غایات همیشه یا اغلب اوقات محقق نمی‌شدند بلکه به ندرت [تحقق می‌یافتند] زیرا تصادف چنین است، پس چون آن اشیاء غایت خویش را تعیین نمی‌کنند زیرا مفهوم غایت را نمی‌فهمند، پس چنین برمی‌آید که غایت بوسیله چیز دیگری برای آنها تعیین شده و این پروردگار طبیعت است. این همان است که به همه هستی می‌دهد و خود ضرورتاً قائم به خویش است و او ما را خداوند می‌خوانیم، حال او اگر عاقل و هوشمند نمی‌بود نمی‌توانست غایت طبیعت را تعیین کند، پس خدا عاقل و هوشمند است.

همچنین، هر آنچه ناقص از چیزی کامل نشأت می‌گیرد: زیرا امر کامل طبعاً سابق بر امر ناقص است، همچنانکه فعل سابق بر قوه است. حال، صوری که در اشیاء خاص موجوداند، ناقص‌اند. زیرا وجود آنها محدود است و به عموم طبیعت آنها تسری نمی‌یابد. از این رو، آنها می‌باید ضرورتاً از برخی صور کامل و نامحدود نشأت گیرند. حال این وجود صورتها جز به عنوان موضوع فهم ناممکن است. زیرا هیچ صورتی جز در خرد در حال عمومیت یافت نتواند شد. پس آن صورتها اگر موجودند پس باید هوشمند باشند، چه، به هیچ صورت دیگر عمل نتوانند کرد. بنابراین، چنین برمی‌آید که خداوند که نخستین فعل موجود است و از او همه چیز نشأت می‌گیرد، هوشمند است.

به همین سان چنین برمی‌آید که عشق در خدا همچون عملی برخاسته از ارادهٔ اوست. زیرا طبیعت عشق به درستی این است که عاشق خیر معشوق را اراده می‌کند. حال خداوند خیر خود و دیگران را اراده می‌کند، پس خداوند هم به خود و هم به چیزهای دیگر عشق می‌ورزد.

همچنین، عشق راستین مستلزم آن است که آدمی خیر شخص دیگری را همچون خیر خودش اراده کند. زیرا چیزی که خیرش را آدمی صرفاً به عنوان عامل خیری دیگر

بخواهد، معشوق عَرَضی است: پس آنکه خواستار آن است که شراب نگهداری شود تا وی آن را بنوشد و یا آنکه کسی را دوست دارد که ممکن است برای او سودمند یا خوشایند باشد، شراب یا آن کس را به طور عرضی دوست دارد و لیکن به سخن درست خودش را [دوست می‌دارد]. حال خداوند، خیر هر چیزی را همچون خیر خود می‌خواهد، زیرا او خواهان آن است که هر چیز تا آن پایه که خودش خوب است، خوب باشد؛ هرچند او کسان را به خیر یکدیگر هدایت می‌کند. پس خدا همانا خود و دیگر اشیاء را دوست می‌دارد.

در باب آفرینش و حکومت الهی

... خدا علت مثالی و اولیه همه چیز است. در اثبات این گفته باید بگوییم که اگر برای تولید هر چیزی مثال یا نمونه‌ای لازم است، پس قابل انتظار است آن امر ایجاد شده، صورتی مشخص به خود بگیرد. زیرا هر سازنده‌ای به موجب نمونه‌ای که در پیش رو دارد، خواه آن نمونه در خارج از ذهن دیده شود یا در درون اندیشه تصور شود، شکل خاصی در ماده می‌سازد. حال، آشکار است که اشیایی که طبیعت می‌سازد، صورتهای مشخصی به خود می‌گیرند. این تعیّن صورت‌ها را باید به عقل الهی به عنوان اصل اولیهٔ آن تحویل کرد، زیرا عقل الهی نظم جهان را اندیشید و این نظم مرکب از انواع اشیاء است و باید بگوییم که انواع همهٔ اشیاء در عقل الهی وجود دارند و این انواع را ما مُثُل خوانده‌ایم. یعنی صورتهای مثالی موجود در اندیشه الهی[1] و این مُثُل گرچه بواسطه ارتباطشان با اشیاء تکثّر می‌یابند، در حقیقت مجزا از ذات الهی نیستند، هرچند شباهت بدان ذات ممکن است در مورد اشیاء مختلف به انحاء گوناگون ظاهر شود. بدین شیوه پس خداوند خود مثال اولیهٔ همهٔ اشیاء است.

تمایز اشیاء ناشی از علل مختلفی دانسته می‌شود، برخی، این تمایز را به ماده نسبت داده‌اند؛ خواه ماده به خودی خود و یا همراه با عاملِ آن، مثلاً دموکریت و همهٔ فلاسفه طبیعی باستان، که هیچ علتی جز ماده نمی‌شناختند، [تمایز اشیاء] را صرفاً به ماده نسبت می‌دادند و از نظر ایشان تمایز اشیاء ناشی از حرکت تصادفی ماده است. اما آناکساگوراس تمایز و تعدد اشیاء را به ماده و عامل آن، با هم نسبت داد و بر آن بود که ذهن؛ اشیاء را با استخراج و تفکیک آنچه در ماده مرکب است، تمیز می‌دهد.

---

1. Q15, A.1.

اما این استدلال به دو دلیل بی‌بنیاد است. نخست این که، چنانکه در بالا دیده‌ایم[1] حتی خود ماده بوسیله خداوند آفریده شد. از این رو، می‌باید هرگونه تمایزی را که ناشی از ماده است به علتی عالی‌تر تحویل کنیم. ثانیاً: ماده به خاطر صورت وجود دارد نه آنکه صورت به خاطر ماده وجود داشته باشد، و تمایز اشیاء ناشی از صورتهای درست آنهاست. پس، تمایز اشیاء به حساب ماده نیست، بلکه برعکس مادهٔ مخلوقه بی‌صورت آفریده شده تا آنکه بتواند به صورتهای مختلف درآمیزد.

دیگران تمایز اشیاء را به عوامل ثانویه نسبت داده‌اند، مانند ابن سینا که می‌گفت خداوند با فهم خود نخستین عقل را تولید کرد و در آن، تا آنجا که آن وجود خود خداوند نبود، ضرورتاً ترکیبی از قوه و فعل وجود دارد، چنانکه بعداً خواهد آمد.[2] و بنابراین، عقل اولیه تا آنجا که علت اولیه را دریافت، عقل ثانویه را ایجاد کرد و تا آنجا که خود را در قوه خویش فهمید، جسم سماوی را ایجاد کرد که عامل حرکت است و تا آنجا که خود را به عنوان دارای فعلیت دریافت، روح افلاک را بوجود آورد.

اما این نظر به دو دلیل بی‌بنیاد است. نخست این که در بالا نشان داده شد[3] که آفرینش تنها از آن خداست و آنچه تنها بواسطه خلقت ایجاد تواند شد، تنها بوسیله خداوند تولید شده است ـ یعنی این که همه چیزهایی که دستخوش تکوین و فساد نیستند [مخلوق خداوندند]: ثانیاً این که بر حسب آن نظر عموم اشیاء ناشی از خواست عامل اول نخواهند بود بلکه از وقوع بسیاری علل فعاله [حاصل خواهند شد] و چنین امر ایجادشده‌ای را تنها می‌توان به عنوان محصول تصادف توصیف کرد. بنابراین، کمال کائنات، که در تنوع اشیاء نهفته است، بر بنیاد آن نظر، محصول تصادف خواهد بود و این ناممکن است.

پس، باید گفت که تمایز و تکثر اشیاء ناشی از نیت عامل اول یعنی خداوند است. زیرا او همه اشیاء را به این منظور که نیکی او به مخلوقات برسد و بوسیله آنها نمودار شود به وجود آورد و نیز به این دلیل که نیکی خداوند تنها بوسیله یک مخلوق قابل نمایش نمی‌بود، پس وی مخلوقات متعدد و متنوع ایجاد کرد تا نقصان هر یک از ایشان در نمایش نیکی الهی بوسیله دیگری جبران گردد. زیرا نیکی که در خداوند ساده و یکسان است، در مخلوقات متعدد و منقسم است و کل جهان در نیکی الهی به نحو

1. Q.44. A.2.
2. Q.50, A.30.
3. Q.45, A.5.

کامل‌تری شرکت دارد و بهتر از هر مخلوق واحدی آن را نمایش می‌دهد.

حال اگر بخواهیم که برای هر کلی و نیز برای اجزای آن کل غایتی قائل شویم، خواهیم دید که اولاً هر جزئی به خاطر عملکرد درست آن وجود دارد همچنانکه چشم برای دیدن وجود دارد؛ ثانیاً اجزاء کم ارج‌تر برای اجزاء پرارج‌تر وجود دارند، همچنانکه حواس برای عقل و شُش‌ها برای قلب [وجود دارند] و ثالثاً همه اجزاء برای کمال کل وجود دارند، همچنانکه ماده برای صورت [وجود دارد] زیرا اجزاء به اصطلاح مادهٔ کل‌اند [که صورت بشمار می‌رود]. بعلاوه، انسان کامل به حساب غایتی بیرونی وجود دارد که همانا تحقق خداوند است. پس در اجزای کائنات هم هر مخلوقی به خاطر کارویژه و کمال خودش وجود دارد و [اجزاء] کم‌ارج‌تر برای [اجزاء] پرارج‌تر، وجود دارند، همانند آن موجوداتی که از انسان کم‌ارج‌ترند و برای انسان پدید آمده‌اند. **در نتیجه** می‌توان گفت هر مخلوقی به خاطر کمال کل کائنات وجود دارد. بعلاوه کل کائنات همراه با همهٔ اجزاء آن، تا آنجا که نیکی خداوند را تقلید می‌کند و آن را برای تعظیم خداوند عرضه می‌دارد، هدفش خداست و بدان سو متوجه است. اما مخلوقات عاقل به شیوهٔ خاص و والاتری خدا را به عنوان غایت خود دارند زیرا آنها می‌توانند از طریق اعمال خودشان یعنی از طریق شناخت و عشق به خدا به او دست یابند. پس آشکار است که نیکی الهی غایت همهٔ اشیاء مادی است.

خدا به همان دلیل که علت اشیاء است، حاکم بر آنها نیز هست، زیرا همان چیزی که وجود می‌بخشد، کمال نیز عطا می‌کند. و این متعلق به حکومت [الهی] است. حال، خداوند در حقیقت نه تنها علت نوعی از هستی خاص بلکه کل هستی جهانی است، چنانکه در بالا ثابت شد.[1] از آنجا که هیچ چیز نیست که بوسیلهٔ خداوند آفریده نشده باشد، پس هیچ چیز نمی‌تواند وجود داشته باشد که تابع حکومت او نباشد...

پس عقیده آنان که می‌گفتند که جهان فاسد زیرین، یا اشیاء منفرد و یا حتی امور انسانی تابع حکومت الهی نیستند، احمقانه است. از قول آنها گفته می‌شد که ***خداوند زمین را ترک کرده است*** (کتاب حزقیال IX.9).

پاسخ به ایراد ۱. گویند در زیر نور آفتاب چیزهایی هست که به موجب حرکت خورشید تکوین و فساد یابند. در همهٔ این اشیاء تصادف را می‌توان یافت؛ نه این که هر

---

1. A.44, AA.1,2.

چیز در آنها رخ دهد تصادفی است بلکه در هر یک عنصری از تصادف موجود است. و نفس این امر که عنصری از تصادف در آن چیزها یافت می‌شود اثبات می‌کند که آنها تابع نوعی حکومت‌اند. زیرا اگر اشیاء فسادپذیر بوسیله موجودی برتر حکومت نمی‌شدند، به هیچ چیز مشخصی متمایل و معطوف نمی‌گشتند، بویژه آنان که هیچ نوعی از معرفت ندارند...

پاسخ به ایراد ۲. حکومت کردن به معنی ایجاد تغییری از جانب حاکم بر امور تحت حکومت است. حال، هر حکومتی عمل شیئی متحرک است که بوسیله اصل حرکت‌بخش ایجاد می‌شود. چنان که در *فیزیک* III ۳ گفته شده است و هر عملی متناسب با آن چیزی است که حرکتی از آن است. در نتیجه، اشیاء متحرک مختلف می‌باید به انحاء مختلف به حرکت درآیند، حتی اگر این حرکت در رابطه با محرک واحد و یکسانی باشد. پس به موجب فن حکومت الهی، اشیاء مختلف و متنوع برحسب تنوعشان به انحاء مختلف و متنوع اداره می‌شوند. برخی اشیاء برحسب طبیعت خود، خود بخود عمل می‌کنند و بر اعمال خود استیلا دارند؛ و اینها تحت حکومت خداوندند، هم از این حیث که بوسیله خدا به حرکت درمی‌آیند و خدا در درون آنها عمل می‌کند و هم از این جهت که بواسطه خداوند از طریق امر و نهی و پاداش و جزا ترغیب می‌شوند تا عمل خیر انجام دهند و از بدی بگریزند. اما مخلوقات غیرعقلانی که فعال نیستند بلکه مفعول‌اند بدین شیوه بوسیلهٔ خداوند اداره نمی‌شوند. چنانکه وقتی حواری گوید که ***خدا هیچ لطفی به گاوها ندارد***، وی آنها را کاملاً از عرصهٔ حکومت خداوند خارج نمی‌سازد بلکه تنها به معنایی که مخلوقات عاقل حکومت می‌شوند [از آن عرصه خارج‌اند].

اگوستین گوید[1] ***خداوند گاه کارهایی انجام می‌دهد که مخالف روند عادی طبیعت است. پاسخ گویم که***، از هر علتی نظم مشخصی برای معلول آن ناشی می‌شود، زیرا هر علتی یک اصل است، و بموجب تکثر علت‌ها، کثرتی از نظم‌ها منتج می‌شود، که یکی تابع دیگری است، بدان سان که علت تابع علت می‌شود. یعنی علتی برتر تابع علتی فروتر نمی‌شود؛ بلکه عکس آن [صادق است]. مثالی از این امر را می‌توان در امور انسانی دید. نظم یک خانوار به پدر آن خانواده وابسته است و این نظم جزئی از نظم شهر است و این نظم نیز وابسته به حاکم شهر است: و نظم اخیر بر نظم پادشاه تکیه دارد که به مملکت انتظام می‌بخشد.

1. Contra Faust XXVI, Ibid.

پس اگر ما نظم اموری را که متکی به علت اول هستند، در نظر آوریم، خداوند نمی‌تواند بر ضد این نظم عملی انجام دهد؛ زیرا اگر چنین کند، در آن صورت بر ضد دانش پیشینی خود، ارادهٔ خود و نیکی خود عمل کرده است. اما اگر ما نظم اموری را که متکی بر هر گونه علت ثانویه هستند در نظر بگیریم، بدین سان خدا می‌تواند خارج از این نظم عملی انجام دهد؛ زیرا او تابع نظم علل ثانویه نیست، بلکه برعکس این نظم تابع اوست و از او نشأت می‌گیرد و این نه به موجب ضرورت طبیعی بلکه بواسطه اختیار اراده اوست؛ زیرا او می‌توانست نظم دیگری از اشیاء بیافریند. خداوند می‌تواند بیرون از نظمی که خودش آفریده به اختیار خود عملی انجام دهد مثل این که آثار علل ثانویه را بدون وجود آن علل تولید کند و یا آثاری ایجاد کند که عملی ثانویه موجد آنها نتوانند بود. پس اگوستین گوید:[۱] ***خداوند بر ضد مسیر مرسوم طبیعت عمل می‌کند لیکن به هیچ روی بر ضد قانون اعلی اقدام نمی‌کند، زیرا وی علیه خود عمل نخواهد کرد.***

... در مقایسه با قدرت الهی هیچ چیز معجزه بشمار نمی‌رود؛ زیرا هیچ عملی از هیچ نظر با قدرت خداوندی قیاس نتواند شد، به گفته کتاب اشعیا ۴۰/۱۵ ***بدان که امت‌ها[ی غیر یهود] قطره‌ای از یک دلوند و کوچکترین مثقال میزان محسوب می‌شوند***، اما یک چیز در مقایسه با قدرت طبیعتی که آن چیز از آن فراتر رود، معجزه خوانده می‌شود. پس هرچه از قدرت طبیعی فراتر رود، معجزهٔ بزرگتری است. حال، از قدرت طبیعی به سه شیوه می‌توان فراتر رفت: نخست در ذات عمل؛ مثلاً وقتی دو جسم در مکان عیناً یکسانی قرار گیرند و یا مثل این که خورشید به عقب باز گردد و یا اگر جسم آدمی پرستیده شود: چنین چیزهایی را طبیعت مطلقاً نمی‌تواند انجام دهد و اینها از زمره والاترین انواع معجزات‌اند. ثانیاً، وقتی چیزی نه در ذات عمل بلکه از حیث آنچه بالفعل انجام می‌شود از حد قدرت طبیعی فراتر رود؛ همچون زنده کردن مردگان و یا بینایی بخشیدن به کوران و همانند آنها؛ زیرا طبیعت می‌تواند حیات ببخشد، اما نه به مردگان؛ و اینها از زمره معجزات درجه دوم‌اند. ثالثاً وقتی چیزی در میزان و ترتیب عملی که انجام می‌دهد از حد قدرت طبیعت فراتر رود؛ مثلاً وقتی که تب کسی را ناگهان شفا بخشند، بدون آنکه درمانی در کار باشد یا فراگرد طبیعی طبیعت [طی شود]؛ و یا مثل وقتی که به موجب قدرت خداوند و بدون وجود علتی طبیعی، هوا ناگهان به باران تبدیل شود

1. Contra Faust XXVI, Ibid.

چنانکه در نیایش‌های اسماعیل و الیاس آمده است و اینها نازلترین انواع معجزات‌اند. به علاوه هر یک از این انواع، برحسب این که چگونه از حد قدرت طبیعت فراتر می‌روند، درجاتی دارند.

در باب انسان

... در (کتاب جامهٔ سلیمان ۱۵/۱۴) آمده است که: ***خداوند انسان را از آغاز آفرید و او را در دست رأی و فتوای خود وانهاد*** و در حاشیه اضافه شده: ***منظور اراده آزاد اوست.***

پاسخ گویم که: انسان ارادهٔ آزاد دارد: در غیر این صورت اندرزگویی و انذار، امر و نهی و پاداش و جزا عبث می‌بود. به منظور توضیح این مطلب باید بدانیم که برخی چیزها بدون رأی و نظر عمل می‌کنند؛ مثل سنگی که فرو می‌افتد و به همین شیوه همهٔ اشیایی که فاقد معرفت‌اند و برخی از روی داوری و نظر عمل می‌کنند اما داوری و نظری که آزاد نیست؛ همچنان که ددان عمل می‌کنند. زیرا وقتی گوسفند، گرگ را می‌بیند آن را چیزی می‌شمارد که باید از آن پرهیز کرد و این کار را از روی داوری طبیعی و نه نظری آزاد انجام می‌دهد. زیرا گوسفند نه از روی عقل بلکه براساس غریزهٔ طبیعی داوری می‌کند و همین گفته در مورد داوری و نظر همهٔ حیوانات دیگر صادق است. اما انسان از روی نظر و رأی عمل می‌کند زیرا بواسطه قدرت ادراک خود پی‌می‌برد که باید از چیزی پرهیز و چیزی را تعقیب کرد. اما چون این داوری در مورد اعمالی خاص نه از روی غریزهٔ طبیعی بلکه براساس عمل مقایسه در عقل صورت می‌گیرد، پس انسان از روی داوری آزاد عمل می‌کند و قدرت اظهار تمایل به اشیاء مختلف را محفوظ می‌دارد. زیرا عقل در امور احتمالی و غیرقطعی ممکن است مسیرهای متضادی پیش گیرد، چنانکه در قیاسات منطقی و استدلالات لفظی دیده می‌شود. حال برخی اعمال احتمالی و غیرقطعی‌اند و در این امور داوری عقل ممکن است راههای متعارضی بپیماید و مقید به یک راه نباشد.

... طبع بشر را می‌توان به دو شیوهٔ نگریست: یکی در کمال آن چنانکه در والد اول ما قبل از ارتکاب گناه وجود داشت و دیگری به نحوی که پس از ارتکاب گناه از جانب نخستین پدر ما، در ما فاسد گردید. حال طبع بشر در هر دو وضع نیازمند یاری خداوند به عنوان محرک اول است تا بتواند چنانکه در بالا گفتیم (A.1) اعمال خیر را اراده کند یا انجام دهد. اما در وضع کمال انسان از لحاظ کفایت در قدرت عمل خود، می‌توانست بواسطه استعدادهای طبیعی خویش امر خیر را به تناسب طبیعت خود اراده کند و یا انجام دهد، مثل این که از راه فضیلتِ مکتسب به خیر برسد؛ لیکن نمی‌توانست از حد آن

خیر [متناسب با طبع خویش] فراتر رود، مثل خیری که بواسطه فضیلت جبلی حاصل می‌شود. اما انسان در وضع طبع فاسدشدهٔ خویش از حد آنچه می‌توانست به موجب طبیعت خود انجام دهد، نقصان می‌یابد و در نتیجه نمی‌تواند بواسطهٔ قوای طبیعی خود آن [عمل خیر] را انجام دهد. لیکن چون سرشت آدمی یکسره بواسطهٔ گناه فاسد و تباه نشده به نحوی که عاری از هرگونه خیر طبیعی شده باشد، پس حتی در وضع طبع تباه‌شده خویش نیز می‌تواند به برکت استعدادهای طبیعی خود، اعمال خیری انجام دهد؛ مثلاً خانه بسازد، تاکستان بپرورد و همانند آن؛ لیکن انسان نمی‌تواند کل خیری را که در طبیعت او هست انجام دهد، به نحوی که از هیچ حیث نقصان نداشته باشد؛ همچنانکه انسان بیمار می‌تواند خودش برخی حرکات انجام دهد، لیکن نمی‌تواند همپای حرکات انسانی تندرست، حرکت کند مگر آنکه به یاری دارو شفا یابد.

و بدین سان، انسان در وضع کمال طبیعی خود، نیازمند قدرتی اضافی است که بر قدرت طبیعی او افزوده شود و این به یک دلیل است و آن این که خیر مافوق طبیعی را آرزو کند و یا انجام دهد؛ اما در وضع طبیعت تباه‌شدهٔ خود به دو دلیل [به آن قدرت اضافی نیاز دارد] یکی برای آنکه التیام و شفا یابد و دیگر آنکه بتواند اعمالی که فضیلت خارق‌العاده دارند یعنی سزاوار پاداش‌اند انجام دهد. فراتر از این، انسان در هر دو وضع برای آنکه به انجام عمل خیر تحریک شود نیازمند یاری خداوند است.

... حواری گوید: (سفر رومیان ۶/۲۳): ***لطف و مرحمت خداوند حیات جاودانه است*** و در توضیحی در حاشیه می‌آید که منظور آن است که ***دریابیم که خداوند از روی لطف و مرحمت خود ما را به حیات جاودان رهنمون می‌گردد.***

پاسخ گوییم که، اعمال معطوف به هر هدفی می‌باید متناسب با آن هدف باشند. اما هیچ عملی از حد تناسب با اصل فعال فرد فراتر نمی‌رود. چنانکه در اشیاء طبیعی می‌بینیم که هیچ چیز نمی‌تواند با عمل خود اثری را فراهم آورد که از حد نیروی فعاله آن فراتر رود بلکه تنها آنچه را که متناسب با قدرت آن است [فراهم می‌آورد]. حال زندگی جاودان غایتی است که از حد تناسب با طبع بشر فراتر می‌رود، چنانکه از مطالب بالا آشکار شده است.(1) پس، انسان نمی‌تواند به موجب استعدادهای طبیعی خود اعمال سزاوار پاداش انجام دهد که متناسب با حیات جاودان باشد؛ و برای این کار نیروی

1. Q.5, A.5.

برتری لازم است و آن، نیروی لطف و مرحمت است. بدین گونه، بدون لطف [خدا] انسان نمی‌تواند شایسته حیات جاودان باشد؛ لیکن با این حال می‌تواند اعمالی انجام دهد که به خیری که طبیعی انسان است بینجامد مثلاً چنانکه اگوستین در پاسخ سومش به پیروان پلاگیوس می‌گوید، **در کشتزارها کار کند، بیاشامد، بخورد و دوستانی داشته باشد و جز آن.**

پاسخ به ایراد ۱. انسان، بموجب ارادهٔ خود اعمالی انجام می‌دهد که سزاوار پاداش حیات جاودان‌اند؛ اما چنانکه اگوستین در همان کتاب می‌گوید، برای این کار لازم است که ارادهٔ انسان بوسیله لطف الهی آماده شده باشد.

... در (کتاب ارمیا ۳۱/۱۶) آمده است: ***برای کار تو پاداش هست.*** حال منظور از پاداش چیزی است که به دلیل شایستگی و استحقاق اعطا شده باشد. از این رو به نظر می‌رسد که انسان مستحق پاداش از خداوند باشد.

پاسخ گویم که، پاداش و استحقاق به امر واحدی اشاره می‌کنند. زیرا پاداش به معنی چیزی که در مقابل کار یا زحمتی به عنوان بهای آن به کسی داده می‌شود. همچنانکه دادن بهای عادلانه‌ای برای آنچه از دیگری دریافت شده است، عمل عادلانه است، به همان سان پاداش دادن به کار یا زحمت عدالت است. حال، عدالت نوعی برابری است، چنانکه از گفته‌های فیلسوف [ارسطو] برمی‌آید (اخلاق V.3) عدالت صرفاً [رابطه] میان کسانی است که برادرند؛ اما وقتی هیچ برابری مطلقی میان آنها نباشد، عدالت مطلق نیز موجود نیست، بلکه ممکن است تنها نوعی از عدالت موجود باشد، مثل وقتی که از حق پدر یا سرور سخن می‌گوییم، چنانکه فیلسوف می‌گوید، (همان 5) عدالت به معنی ساده وجود دارد و خصلت استحقاق و پاداش هم به همان معنی موجود است. اما وقتی هیچ حق ساده‌ای در کار نیست. بلکه تنها حقی نسبی هست، هیچ وجه استحقاق ساده‌ای هم نیست بلکه آن هم تا آنجا که خصلت عدالت در آن یافت شود، نسبی است؛ زیرا کودک مستحق، چیزی از پدر خود و برده شایستهٔ چیزی از سرور خویش است.

حال آشکار است که میان خدا و انسان بیشترین میزان نابرابری وجود دارد: زیرا، آنها بی‌نهایت از هم جدا هستند و خیر انسان از خداست، و هیچ‌گونه عدالت ناشی از برابری مطلق میان انسان و خدا وجود نتواند داشت بلکه تنها [عدالت] به نسبت خاصی در کار خواهد بود و آنهم تا آنجاکه هر یک به شیوهٔ خاص خود عمل می‌کنند. حال، شیوه

و مقیاس فضیلت در انسان از خداست. از این رو استحقاق انسان در نزد خدا صرفاً براساس فرض سرنوشتی که خدا [برای او] تعیین کرده وجود دارد؛ بدین سان که انسان از خداوند به عنوان پاداش عمل خود چیزی را دریافت می‌دارد که خداوند قدرت انجام آن را به وی داده باشد؛ حتی همچنان که اشیاء طبیعی بواسطه حرکات و اعمال درست خود چیزی را دریافت می‌دارند که خداوند سرنوشت آنها را در آن قرار داده بود؛ اما به وجه متفاوتی، از آنجا که مخلوق عاقل خودش به موجب ارادهٔ آزاد خویش حرکت و عمل می‌کند، عمل او خصلت استحقاق و پاداش دارد که در مخلوقات دیگر چنین نیست.

پاسخ ایراد ۱. انسان تا آنجا که آنچه را باید حقاً انجام دهد بواسطه اراده آزاد خویش انجام دهد، استحقاق می‌یابد، وگرنه عمل عادلانه‌ای که به موجب آن هر کس دینی را ادا کند، سزاوار پاداش نخواهد بود.

پاسخ ایراد ۲. خداوند در خیرات ما نه سود بلکه تعظیم خود یعنی ابراز نیکی خویش را می‌یابد؛ حتی در کارهای خویش نیز درپی همین است، حال بواسطه پرستش خدا از جانب ما هیچ چیز حاصل خدا نمی‌شود بلکه تنها ما [سود می‌بریم]. پس، ما استحقاق پاداش از خدا داریم نه به این دلیل که کارهای ما حاصلی برای او دارد بلکه تا آنجا که ما به خاطر تعظیم او عمل می‌کنیم.

ج. علم تجربی

راجر بیکن: کتاب اکبر[1]

*راجر بیکن (۹۲ - ۱۲۱۲ حدود) عالم و عضو فرقه راهبان فرانسیسی که عمده مطالعات خود را در آکسفورد انجام داد، اصولاً به خاطر نوشته‌هایش در زمینهٔ علوم طبیعی و کاربرد روش تجربه شهرت یافته است. وی به درخواست دوست نزدیک خود یعنی پاپ کلمنت چهارم، مجموعهٔ آثاری در زمینه ستاره شناسی، فیزیک و علم نور و بینایی نوشت که مهمترین آنها **کتاب اکبر** است که منتخباتی از آن در زیر می‌آید. وی بعدها ظاهراً به علت حملهٔ آشکارش بر مکتب مدرسی به رم احضار شد و احتمالاً زندانی گردید.*

... حال چهار مانع عمده در فهم حقیقت وجود دارد که هر کس را هر قدر هم که دانش

1. Roger Bacon, *Opus Majus,* trans. by R.B. Burke, vol.I, pp.4-5, 36: vol.II, University of Pennsylvania Press, 1928. pp.583-7.

آموخته باشد باز می‌دارد و به ندرت کسی را مجال می‌دهد که بی هر شک و تردید عنوانی در دانش به دست آورد [و این چهار عبارتند از] تسلیم به مراجع دانش غلط وبی ارزش: نفوذ رسوم و عادت، پیشداوری عمومی، و استتار جهل خود همراه با نمایش متظاهرانهٔ دانش خویش... پس ملاحظه هیچ چیز بیش از محکوم کردن آن چهار خطا از طریق استدلالات منتخب و نقض ناپذیر دانایان، ضروری نخواهد بود. از آنجا که دانایان سه خطای اول را باهم جمع و محکوم می‌کنند و از آنجا که خطای چهارم، به واسطه ابلهانه بودن آشکار و استثنائیش، نیازمند بررسی ویژه است، پس نخست می‌کوشیم تا زیان خطای نخست را نشان دهیم. اما گرچه مراجع اقتدار و حجیت یکی از آن سه است، بهیچ وجه منظور سخن من آن حجیت محکم و مطمئنی نیست که یا بواسطه داوری خداوند به کلیسای او اعطا شده است و یا از استحقاق و شأن قدیسی از میان قدیسان، فلاسفهٔ کامل و دیگر اهل علم و دانش بر می‌خیزد که تا حد تأمین شادی آدمیان در امر تعقیب دانش کاردان‌اند؛ بلکه منظور سخن من از اقتدار و حجیت آن نوعی است که بسیاری در این جهان بدون رضایت خداوند و بطور غیر قانونی تصرف کرده‌اند و این نه ناشی از شایستگی عقل و درایت ایشان بلکه نتیجه خودبینی و شهرت‌طلبی آنهاست؛ اقتدار و حجیتی که تودهٔ نادان به کسانی می‌دهند و به موجب داوری درست خداوند، به نابودی ایشان [می‌انجامد]. زیرا بنا به کتاب مقدس «به خاطر گناهان مردم، اغلب اوقات ریاکاران حکومت می‌کنند»: زیرا سخن من دربارهٔ مراجع اقتدار سوفسطایی مآبی است که بر توده‌های نامعقول حکومت می‌کنند، کسانی که به معنایی ابهام آمیز مرجع اقتداراند، چنانکه چشمی که بر روی سنگ حک و یا بر روی پارچه نقاشی می‌شود، نام چشم دارد و لیکن کیفیت چشم ندارد.

پس از آنکه چهار علت خطای انسان به مناطق اسفل، طرد وکاملاً از این مکتوب برطرف شدند، می‌خواهم در بخش دوم نشان دهم که حکمت واحدی وجود دارد که کامل است و در کتاب مقدس درج است. از ریشه همین حکمت است که همهٔ حقایق منبعث شده‌اند. پس گوییم که یک علم، معشوقه علوم دیگر است و آن الهیات است که سایر علوم اساساً مورد نیاز آن‌اند و بدون آن علم نمی‌توانند به غایت خود برسند. الهیات، تعالی این علوم را ناشی از قانون خود می‌داند و اشاره و اقتدار آن قانون را بقیهٔ علوم اطاعت می‌کنند. یا به سخن بهتر تنها یک حکمت کامل وجود دارد که کلاً در کتابهای مقدس مندرج است و باید بوسیله قانون کلیسایی و فلسفه نمایش داده شود. من

این سخن را به این دلیل می‌گویم که تشریح حقایق الهی از طریق آن علوم صورت می‌گیرد. زیرا آن حقایق خود بوسیله این علوم چنان تشریح می‌شوند که گویی در کف دست هستند و با این حال [الهیات] کل حکمت را در دست خود دارد؛ زیرا کل حکمت از جانب خداوند واحد، به جهان واحد و به منظور واحدی اعطا شده است.

بدین گونه، این حکمت از ترتیب سه‌گانهٔ خود [تثلیث] به وحدت می‌رسد. اما راه رستگاری واحد است، هر چند پله‌های بسیاری وجود دارد؛ اما حکمت، طریق رستگاری است. زیرا هر ملاحظه‌ای دربارهٔ انسان که به رستگاری او مربوط نباشد، پر از گمراهی است و به ظلمت دوزخ می‌انجامد؛ به همین دلیل بسیاری از حکمای مشهور در این جهان محکوم شده‌اند، زیرا آنها از حکمت راستین بهره‌مند نبودند بلکه معرفتی ظاهری و کاذب داشتند و به گفته کتاب مقدس از آنجا که خود را حکیم می‌شمردند، احمق شدند. اما اگوستین در گفتگو از کتاب مقدس، در بخش دوم در خصوص آئین مسیحی می‌گوید: اگر در جایی دیگر حقیقت وجود داشته باشد، آن حقیقت در اینجا یافت می‌شود: اگر چیز رنج آوری هست، آن چیز در اینجا محکوم می‌گردد.

پس از بیان اصول حکمت مردم لاتین تا آنجا که این اصول در زبان، ریاضیات و علم نور و بینایی یافت می‌شوند، اینک در نظر دارم اصول علم تجربی را باز نمایم، زیرا بدون تجربه هیچ چیز را به کفایت نتوان شناخت. زیرا دو شیوه کسب دانش هست، [یکی] استدلال عقلی و [دیگری] تجربه. استدلال نتیجه‌ای به دست می‌آورد و ما را به پذیرش آن وامیدارد لیکن آن نتیجه را متقن و قطعی نمی‌سازد و یا شک و تردید را از میان نمی‌برد تا آنکه ذهن از مشاهده حقیقت آسایش یابد؛ مگر آنکه ذهن حقیقت را از طریق تجربه به دست آورد؛ زیرا بسیاری از کسان استدلالات مربوط به آنچه را که قابل شناخت است، در دست دارند، اما چون فاقد تجربه‌اند، آن استدلالات را نادیده می‌گذارند و نه از آنچه زیانبار است پرهیز می‌کنند و نه به آنچه نیک است روی می آورند. زیرا اگر کسی که هرگز آتش ندیده با استدلال کافی ثابت کند که آتش اشیاء را می‌سوزاند و به آنها آسیب می‌رساند و نابودشان می‌سازد. ذهن او با این استدلال خرسند نخواهد شد و یا خود وی از آتش اجتناب نخواهد ورزید، مگر آنکه دست خود و یا ماده‌ای سوختنی را در آتش قرار دهد، تا آنکه بتواند از راه تجربه آنچه را که استدلال آموخته است، اثبات کند. اما وقتی او از احتراق تجربهٔ عملی داشته باشد، ذهن او مطمئن می‌گردد و در پرتو روشن حقیقت آرامش می‌یابد. بنابراین، استدلال کافی نیست، اما

تجربه کفایت می‌کند... بنابراین، آنکه می خواهد بی‌شک و تردید از حقایق نهفته در پس پدیدارها لذت ببرد می‌باید بداند که چگونه خود را وقف تجربه سازد. زیرا نویسندگان مطالب بسیاری می‌نویسند و مردم بواسطه استدلالی که بدون تجربه فرامی‌آورند آنها را باور می‌کنند. اما استدلال ایشان کاملاً نادرست است. زیرا عموماً اعتقاد بر این است که الماس را نتوان جز با خون بز شکست و فلاسفه و متألهین از این فکر استفادهٔ بد می‌کنند. اما شکستن بواسطه خون از این نوع هرگز اثبات نشده، هرچند در این راه کوشش شده است و [الماس] بدون آن خون، به آسانی شکسته می‌شود. زیرا این را من با چشمان خود دیده‌ام و این شیوه ضرورت دارد زیرا بر جواهر نتوان جز با تکه‌های این سنگ حکاکی کرد... بعلاوه عموماً اعتقاد بر این است که آب داغ زودتر از آب سرد در ظرف‌ها یخ می‌زند و استدلالی که در حمایت از این اعتقاد عرضه می‌شود این است که ضد ضد را تهییج می‌کند، همچون دشمنانی که با یکدیگر برخورد کنند. اما هر کسی که آزمایش را انجام دهد قطعاً می‌داند که آب سرد زودتر منجمد می‌گردد... .

اما تجربه بر دو نوع است: یکی از طریق حواس بیرونی ما به دست می‌آید و بدین شیوه ما از چیزهایی که در آسمانها هستند با ابزارهای ساخته شده برای این هدف تجربه حاصل می‌کنیم و از چیزهایی که در زمین وجود دارند با وسایلی که چشم ما بدانها گواهی دهد [تجربه کسب می‌کنیم]. از چیزهایی که در آن بخش از جهان که ما در آن زندگی می‌کنیم، وجود ندارند، بواسطه دانشمندان دیگری که از آنها تجربه داشته‌اند، آگاهی می‌یابیم. چنانکه مثلاً ارسطو با تکیه بر قدرت اسکندر دو هزار تن به بخش‌های گوناگون جهان فرستاد تا از همهٔ چیزهایی که بر روی زمین‌اند، دانش تجربی به دست آورند و پلینی در کتاب تاریخ طبیعی بر این موضوع گواه است. این تجربه تا آنجا که انسان بتواند بر حسب لطف و مرحمتی که به او ارزانی شده عمل کند، هم انسانی و هم فلسفی است؛ اما این تجربه برای انسان کفایت نمی‌کند زیرا بواسطه دشواری خود دلیل کامل در رابطه با اشیاء مادی به دست نمی‌دهد و اصلاً به امور روحانی نمی‌پردازد. پس لازم است که عقل آدمی به شیوهٔ دیگری مدد یابد و به همین دلیل سلاطین مقدس و پیامبران که نخستین بار علوم را به جهان آوردند، در درون خود نورانیت یافتند و وابسته به حس صرف نبودند. همین گفته دربارهٔ بسیاری از مؤمنان از زمان مسیح به بعد صادق است. زیرا لطف ایمان، همچون الهامات الهی، نه تنها در امور روحانی بلکه در اشیاء مادی و نیز در علوم فلسفه، روشنی بسیار به ذهن انسان می‌بخشد؛ چنانکه بطلمیوس در *صدگفتار*

می‌گوید که از دو راه می‌توانیم به معرفت امور برسیم یکی بواسطه تجربه فلسفی و دیگری از طریق الهام الهی که به گفته بسیار بهتر از راه اول است.

بعلاوه این معرفت درونی هفت مرحله دارد که اولین آنها از طریق تنویرات صرفاً مربوط به علوم حاصل می‌شود. دومین مرحله حاوی فضایل است. زیرا انسان شریر چنانکه ارسطو در کتاب دوم اخلاق می‌گوید، جاهل است. بعلاوه غزالی در منطق خود می‌گوید روحی که بواسطه معاصی مخدوش شده باشد همانند آیینهٔ زنگ‌زده است که در آن نمی‌توان نوع اشیاء را به روشنی دید. اما روح آراسته به فضایل همانند آیینه‌ای بسیار پاک است که در آن اشکال اشیاء را به وضوح توان دید...

مرحله سوم مرکب از هدایای هفتگانه روح‌القدس است که آنها را *کتاب اشعیاء* برشمرده است. چهارمین مرحله مرکب از زیباییهایی است که خداوند در اناجیل تعریف می‌نماید. مرحله پنجم عبارت از حواس روحانی است. مرحله ششم مرکب از ثمراتی است که از جمله صلح خداوندی است که از حد هر گونه فهمی فراتر می‌رود. مرحلهٔ هفتم مرکب از جذبه و حالات مربوط به آن بر حسب شیوه‌های مختلفی است که آدمیان گرفتار رویت اشیایی می‌شوند که آدمی قانوناً نمی‌تواند دربارهٔ آن سخن بگوید و آن که در همهٔ این تجربیات و یا بسیاری از آنها آموزش مستمر و دقیق دیده است می‌تواند نه تنها دربارهٔ امور روحانی بلکه در رابطه با علوم انسانی هم به خود و به دیگران اطمینان ببخشد. بنابراین، چون همه بخش‌های فلسفه نظری از طریق استدلالاتی پیش می‌روند که یا متکی بر مراجع اقتدار و یا بر انواع دیگری از استدلال، جز آن بخش که اینک مورد بررسی ماست، هستند، پس به نظر ما علمی که تجربی خوانده می‌شود، ضرورت دارد. من می‌خواهم این علم را توضیح دهم زیرا نه تنها برای فلسفه بلکه برای معرفت نسبت به خداوند و تمشیت کل جهان سودمند است؛ همچنانکه در بخش‌های پیشین رابطه زبانها و علوم را با غایات آنها نشان دادم که همان حکمت الهی است که بموجب آن همه چیز نظم و قرار می‌یابد.

د. عرفان

دیونیزیوس مشهور به آریو پاگوسی: الهیات عرفانی[1]

«دیونیزیوس» (سده پنجم) یکی از نویسندگان اولیه‌ای چون بوئیتوس و اگوستین قدیس بود که

---

1. C.E. Rolt, *Dionysius the Areopagite,* Society for Promoting Christian Knowledge, 1920, pp.191-4.

عمیقاً بر اندیشه قرون وسطی تأثیر گذاشتند. وی ادعا می‌کرد که همان دیونیزیوس آتنی[۱] بوده که بواسطه پولس قدیس به مسیحیت گرویده اما از اشارات او به آئین پروکلوس نوافلاطونی معلوم می‌شود که او دارای منصب کلیسایی و اهل سوریه بوده و در سده پنجم می‌زیسته است. وی سرمشق الهیات عرفانی مسیحی بوده، رسالهٔ او با عنوان ***در باب اسامی خداوند*** *در سده نهم توسط اسکوتوس اریگنا فیلسوف قرون وسطی به زبان لاتین ترجمه و به فرهنگ غرب معرفی شد. توماس آکوئیناس قدیس مکرراً از او نقل قول کرده است. کتاب* ***الهیات عرفانی*** *در سده چهاردهم در اوج جنبش عرفانی غرب به طور آزاد به زبان انگلیسی ترجمه شد.*

ای تثلیث مقدس که فراتر از هستی، خدایان و نیکی هستی! ای آن که مسیحیان را در حکمت الهی خود آموزش می‌دهی! ما را به سوی بالاترین اوج آن معرفت عرفانی هدایت کن که فراتر از نور و بسی فراتر از دانش می‌رود، آنجا که رازهای ساده، مطلق و تغییرناپذیر حقیقت آسمانی در ابهام خیره‌کنندهٔ سکوتِ نهائی، نهفته‌اند و با غلظت ظلمت خود هر درخششی را تحت‌الشعاع قرار می‌دهند و عقول کور ما را به لطافت سراسر نامحسوس و نامرئی عظمتی که از هرگونه زیبائی فراتر می‌رود، سرشار می‌کنند! چنین است نیایش من و به تو ای تیموزی عزیز در عمق تفکر عرفانی اندرز می‌دهم که حواس و فعالیت‌های عقل و همه چیزهایی را که حواس یا عقل درمی‌یابند و همه چیزهای این جهان پوچ و یا آن جهان هستی را وانهی و پس از آنکه اندیشه‌ات آرامش یافت (تا آنجا که می‌توانی) بسوی وحدت با آن که نه هستی و نه فهم گنجایش آن را دارد، بکوشی. زیرا با انکار بلاوقفه ومطلق نفس خود و همه چیزها، می‌توانی در عین خلوص همه چیز را به کناری افکنی و از همه چیز رهایی یابی تا آنکه بسوی پرتو آن ظلمت الهی رهنمون شوی که از حد کل وجود فراتر می‌رود.

این چیزها را نباید به هیچ یک از ره‌یافتگان فاش‌سازی و منظور من از اینها کسانی هستند که به موضوعات اندیشه انسانی سخت پایبنداند و تصور می‌کنند که هیچ واقعیت مافوق ذاتی و ماورایی وجود ندارد و گمان می‌برند که با فهم انسانی او را که ظلمت را جایگاه نهان خود ساخته می‌شناسند و اگر رهیابی به خدا فراتر از قدرت این کسان است پس دربارهٔ آنان که ناتوان‌تراند چه باید گفت، آنان که علت متعالی همه چیزها را با اوصافی توصیف می‌کنند که از نازلترین مرتبت هستی برگرفته شده‌اند؛ در عین حال

---

۱. اسقف آتن و از شهدای مسیحی در سدهٔ اول میلادی . م.

منکر آنند که آن [علت متعالی] برتر از اوهام نامقدس مختلفی باشد که ایشان در جهل از این حقیقت مشتاقانه اختراع می‌کنند؟ گرچه [آن علت متعالی] همه اوصاف مثبت جهان را دربردارد (زیرا علت عمومی است) لیکن به معنای دقیق‌تر حاوی آنها نیست زیرا از همهٔ آنها فراتر می‌رود؛ از این رو تضادی میان تأیید و انکار این مطلب وجود ندارد که [علت متعالی] آن اوصاف را دربردارد و در عین حال پیش از هر نیازی وجود دارد و از حد هر نیازی فراتر می‌رود، زیرا ورای هرگونه تشخص و تعین منفی یا مثبتی است.

دست کم آموزهٔ بارتولومهٔ مقدس چنین است. زیرا او می‌گوید که موضوع علم الهی گسترده و در عین حال خُرد است و انجیل وسعت و ظرافت را در خود جمع دارد. بنده گمان می‌کنم که او با این کلمات خود نشان داده که به چه شیوهٔ حیرت‌آوری دریافته است که دلیل راستین همه چیزها موجز و مختصر و حتی بی‌نیاز از کلمات است و متضمن سخن و فهم نیست زیرا به شیوه‌ای مافوق ذاتی از همه چیز فراتر می‌رود و در حقیقت عریان خود تنها در نزد کسانی آشکار می‌شود که به فراسوی تقابل نیک و بد می‌روند و از رفیع‌ترین ارتفاعات ذروهٔ مقدس می‌گذرند و همه روشنی‌های الهی و اصوات و سخنان آسمانی را پشت سر می‌گذارند و غرق در ظلمتی می‌شوند که، در آنجا به گفته کتاب مقدس آن که فراسوی همه چیز است، سکونت دارند. زیرا موسی مقدس، بی‌دلیل نفرموده است که نخست باید تصفیه شد و سپس خود را از کسانی که تصفیه نشده‌اند جدا کرد و انسان پس از تصفیه کامل شیپورهای چندصدایی را می‌شنود و مشاهده می‌کند که انوار بسیاری با اشعهٔ پاک و چندجهته فرومی‌تابند و آنگاه از انبوه مردم جدا می‌ایستد و با روحانیان برگزیده به سوی بالاترین ذروهٔ عرش الهی پیش می‌رود. با این همه با خود خدا ملاقات نمی‌کند بلکه نه خود خداوند را (زیرا که او نامرئی است) بلکه محل اقامت او را مشاهده می‌کند و به نظر من این بدان معنا است که مقدس‌ترین و والاترین چیزهایی که چشم تن یا چشم جان به تصور درمی‌آورد، تنها نشانه‌های نمادین چیزهایی هستند که فروتر از خداوندانند و خداوند از همه آنها فراتر می‌رود. بواسطه همین چیزها حضور ادراک‌ناپذیر خداوند نشان داده می‌شود که در اوج اماکن مقدسی راه می‌رود که تنها اندیشه آنها را درمی‌یابد، و سپس از درون چیزهایی که نظاره می‌شوند و آنان که آنها را نظاره می‌کنند، خروج می‌کند و خداشناس واقعی را در ظلمتی ناشناختنی غرق می‌سازد که در آن آدمی ادراکات فهم خود را انکار می‌کند و در چیزی فرو پیچیده می‌شود که کلاً لمس‌ناپذیر و رؤیت‌ناپذیر است و کلاً به خداوند تعلق دارد که بالاتر از

همه چیز است و نه به هیچ کس دیگر (خواه خود آن کس یا کس دیگر) و وی با درگذشتن از سکون انفعالی کل قدرتهای استدلالی خود و با درپیوستن از طریق والاترین توانایی خود به خداوندی که کلاً ناشناختنی است، با نفی کل معرفت معرفتی پیدا می‌کند که فراتر از فهم اوست.

پس دعا می‌کنیم که به درون این ظلمت درآئیم که فراتر از هر نوری است و با از کف نهادن بینائی و دانش به بینش دست یابیم و با ترک بینائی و دانش بدین سان به شناخت آن چیزی توانا شویم که فراسوی هر ادراک و فهمی قرار دارد (زیرا فرونهادن توانایی‌های خود بدین صورت عین بینائی و معرفت راستین است).

ه. *کیهان بطلمیوسی*

دانته آلیگیری: میهمانی[1]

*دانته آلیگیری (۱۳۲۱ ـ ۱۲۶۵) نماینده فرهنگ کلسائی قرون وسطی و در عین حال پدر رنسانس در ایتالیا خوانده شده است. در هر حال مهمترین اثر او نمونهٔ کلاسیکی از دیدگاه قرون وسطایی است: هنری ازوبورن تیلور **کمدی الهی** را **مجموعهٔ رستگاری** می‌خواند همچون شاهکار توماس آکوئیناس که **مجموعهٔ الهیات** بود. در اثر ناتمام* Convito *یا ضیافت، هدف دانته نوشتن **مجموعه‌ای** از معرفت عمومی بود. وی می‌گوید که همچنانکه معشوقه‌اش بئاتریچه جوانی او را تسخیر کرده بود، فلسفه بر دوران کمال حیات او حکمرانی می‌کرد. دانته با اشاره به ونوس [الهه زیبایی] وارد شرح مفصلی دربارهٔ کیهانشناسی می‌شود که «مبیّن دیدگاههای رایج در زمان او دربارهٔ ساختار جهان است».*

پس گوییم که بسیاری نظرهای مختلف دربارهٔ شمار و موقعیت افلاک وجود دارد، هرچند سرانجام حقیقت پیدا خواهد شد. ارسطو (که از جهل ستاره‌شناسان قدیم پیروی می‌کرد) معتقد بود که تنها هشت فلک وجود دارد که از جمله فلک خارجی که حاوی بقیه است، فلک ستارگان ثابت یعنی آسمان هشتم است و فراسوی آن فلک دیگری نیست...

پس از او بطلمیوس با تصور این که آسمان هشتم بیش از یک حرکت دارد (با توجه به این که مدار انقلاب آن با مدار واقعی فرق دارد که صرفاً از شرق به غرب می‌چرخد) و تحت حکم اصول فلسفه (که ضرورتاً بر محرک اولیه به مفهوم کاملاً ساده آن تأکید

---

1. *The Banquet of Dante Alighieri,* trans. by Katherine Hillard, (London, Paul, Kegan Trench & Co. 1889), pp.63-7, 69-72, 75-6, 80-1, 106-7, 121-2, 153-5.

می‌گذارد) فرض را بر این قرارداد که در فراسوی فلک ستارگان ثابت، فلکی دیگر وجود دارد که انقلاب از شرق به غرب را موجب می‌گردد. حال گوییم که این انقلاب در طی بیست و چهار ساعت یعنی بیست و سه ساعت و چهارده پانزدهم یک ساعت به طور تخمینی تکمیل می‌شد. پس به گفته او و بر حسب آنچه در ستاره‌شناسی و فلسفه از زمان رویت این حرکات ذکرشده، افلاک متحرک در شمار نه عدداند، و همچنانکه هنر رسم، حساب و هندسه برای حواس و عقل ما ثابت می‌کنند، موقعیت آنها روشن و معین است و در این باره حواس ما شواهد دیگر هم دارند....

و ترتیب موقعیت [افلاک] این است که نخستین فلک جایی است که ماه قرار دارد؛ دومین در جایی است که عطارد است؛ سومین در جایی که ناهید است؛ چهارمین در جایی که خورشید است، پنجمین در آنجا که مریخ است؛ ششمین درجایی که برجیس است، هفتمین در جایی که کیوان است؛ هشتمین آنجا که ستارگان ثابت هستند؛ نهمین آن است که به حواس در نیاید (مگر بواسطهٔ حرکتی که ذکر شد) و بسیاری او را *کریستالین* یعنی بی‌رنگ یا کاملاً شفاف می‌نامند. بهر حال کاتولیک‌ها در ورای این همه، آسمان اعلی را قرار می‌دهند که به معنی فلک *آتش* یا فلک *نورانی* است و به نظر آنها این فلک حرکت‌ناپذیر است زیرا در درون هر یک از اجزاء خود آنچه را که ماده‌اش طلب می‌کند، داراست. و به این دلیل است که *محرک اول* با سرعت عظیمی حرکت می‌کند، زیرا آرزوی مشتاقانه همهٔ اجزای آن برای نیل به وحدت با اجزاء این فلک بسیار مقدس و خاموش [فلک دهم] آن را وامیدارد که با چنان اشتیاقی بچرخد که سرعت آن تقریباً درک ناپذیر می‌گردد، و این فلک آرام و صلح‌آمیز آن خدای اعلایی است که تنها خودش خودش را کاملاً می‌بیند. بنا به نظر کلیسای مقدس این فلک جایگاه ارواح جمیل است که دروغ گفتن نتوانند، و به نظر می‌رسد که اگر درست دریافته باشم ارسطو هم در آغاز رساله *سموات و زمین* چنین نظری داشته باشد، این فلک کاخ برین کیهان است که در آن کل جهان مندرج شده و ورای آن چیزی نیست؛ و این فلک در فضا نیست بلکه صرفاً در ذهن اول که یونانیان آن را protonoe نامند تکوین یافته است. این همان شکوه و عظمتی است که مزامیر از آن سخن بمیان آورده و به خداوند می‌گوید: «شکوه تو در ورای آسمانها برکشیده شده است». پس بدین سان با تلخیص آنچه در اینجا گفته شد، به نظر می‌رسد که ده فلک وجود دارند، که از آن میان زهره سومین است، و از این مطلب در جایی که در نظر دارم آن را توضیح دهم سخن خواهم گفت....

چون در فصل پیشین نشان داده شد که این فلک سوم چیست و چگونه در درون خود نظم یافته، چیزی که اینک باید نشان دهیم این است که چه کسانی آن را به حرکت درمی‌آورند. پس باید نخست دانسته شود که این چیزها ذواتی مجزا از ماده‌اند یعنی عقولی هستند که مردم عامی آنها را فرشتگان خوانند، و [نویسندگان] مختلف در مورد این موجودات، و دربارهٔ سموات، عقاید مختلفی داشته‌اند هر چند حقیقت اینک معلوم است. برخی فلاسفه بودند از آن جمله ظاهراً ارسطو در رساله ***متافیزیک*** (هرچند در رساله ***سموات و زمین*** ظاهراً به طور ضمنی عقیده متفاوتی دارد) که معتقد بودند شمار این [عقول] به تعداد حرکات افلاک است نه بیشتر، و می‌گفتند که [افلاکی] جز این همواره بیهوده و عبث خواهند بود بدون آنکه اثری داشته باشند، و این نامکن است زیرا هستی افلاک عبارت از همان اثر آنهاست. کسانی چون افلاطون که انسان بسیار شایسته‌ای بود نیز معتقد بودند که نه تنها تعداد عقول به شمار حرکات افلاک نیست بلکه به تعداد انواع اشیاء عقول هست؛ چنانکه مثلاً نوعی [عقل] برای همه آدمیان، نوعی دیگری برای طلا، نوعی برای گنجها، و غیره وجود دارد و به گفته آنها چون عقول عامل ایجاد این [حرکات] هستند و هر عقلی حرکت خاص خویش [را ایجاد می‌کند]، پس این [عقول] عامل تکوین همهٔ اشیاء دیگراند و مثال هر یک از انواع خویش هستند، و افلاطون آنها را ***مُثُل*** می‌نامد که همان به معنی ***صورتها*** یا ***ماهیات کلی*** است. کفار آنها را خدایان یا الهگان می‌خواندند (هرچند ایشان برخلاف افلاطون چندان فهم فلسفی از آنها نداشتند) و شمایل آنها را می‌پرستیدند و پرستشگاههای بزرگی برای آنها می‌ساختند ـ مثلاً برای یونو(۱) که او را الهه قدرت می‌دانستند؛ یا برای ولکان(۲) که او را خدای آتش می‌شمردند؛ یا برای پالاس(۳) یا مینروا(۴) که او را خدای حکمت می‌دانستند و یا برای کرس(۵) که او را خدای غلات می‌شمردند....

و گرچه عقاید فوق بر عقل انسان استوار بودند و نه بر تجربه، لیکن حقیقت از جانب ایشان [کفار] آشکار نشد و دلیل این هم نقصان عقل و هم نقص تعلیم بود؛ زیرا به موجب صرف عقل درمی‌یابیم که موجودات مذکور بسیار متعددتر از اثرات ایشان است که آدمیان توانند فهمید و یکی از دلایل این است: هیچ کس خواه فیلسوف، یا کافر، یا

1. Juno
2. Vulcan
3. Pallas
4. Minerva
5. Ceres

یهودی، یا مسیحی و یا از هر فرقهٔ دیگر، تردید نمی‌کند که [این موجودات] کلاً یا عمدتاً مشحون از برکت و تقدس‌اند، و وضع این موجودات متبرک بسیار کامل و بی‌نقص است پس همچنانکه در اینجا [در این جهان] طبع آدمی نه تنها به یک زینت بلکه به دو زینت آراسته است یعنی [زینت] اجتماعی [یا عملی] و زینت نظری و فکری، پس غیرعقلانی خواهد بود اگر این [موجودات آسمانی] را دارای برکت زندگی فعال یعنی زندگی اجتماعی در ادارهٔ جهان بدانیم، و لیکن فاقد زندگی نظری و فکری بشماریم، یعنی آن حیاتی که عالی‌تر و الهی‌تر است و از آنجا که آنان که زینت اداره و حکومت [جهان] دارند نتوانند آن [زینت] دیگر را نیز داشته باشند ـ زیرا عقل ایشان یکسان و مستمر است ـ پس باید کسان دیگری جز این حکام وجود داشته باشند که تنها در اندیشه زندگی می‌کنند و چون این زندگی [نظری] الهی‌تر است و هر چه چیزی الهی‌تر باشد بیشتر به خداوند شباهت دارد پس آشکار است که این حیات بیشتر محبوب خداوند است و اگر محبوب‌تر باشد، برکت او بر آن بیشتر شود، و هر چه برکت خداوند بیشتر باشد، شمار بیشتری از مخلوقات را به این حیات [نظری] متمایل سازد تا به حیات دیگر [یعنی حیات عملی]. از این مطلب نتیجه می‌گیریم که شمار کسانی که اثرشان آشکار نیست، بسیار بیشتر است....

منجی ما با دهان خود گفت که خدا می‌تواند به او خیل بسیاری از فرشتگان بدهد و نیز وقتی به او گفته شد که خداوند فرمان داده بود تا فرشتگان بدو خدمت کنند، این گفته را انکار نکرد. پس بر ما ثابت می‌شود که این موجودات به شمار بسیار کثیری وجود دارند؛ زیرا همسر و رازدار او یعنی کلیسای مقدس (که دربارهٔ او سلیمان گوید: «این کیست که از برهوت بیرون می‌آید و پر از سرور و شادی بر معشوق خویش تکیه می‌کند») می‌گوید. و ایمان دارد و وعظ می‌کند که این موجودات شریف تقریباً بی‌شماراند و او [کلیسا] آنها را به سه مرتبت یعنی سه مملکت مقدس یا الهی بخش می‌کند، و هر مرتبت سه درجه جداگانه دارد، پس کلیسا معتقد است که نُه مرتبت از موجودات روحانی وجود دارند....

همچنین کل این فلک یکبار در هر روز دایره‌وار از شرق به غرب حرکت می‌کند و می‌چرخد، و این حرکت خواه بوسیله یکی از عقول ایجاد شود و یا بواسطه حرکت سریع محرک اول، خدا می‌داند زیرا به نظر من داوری در این باره خیره‌سرانه است. این قدرتهای برانگیزنده تنها با اندیشهٔ خود انقلاباتی را که هر یک از آنها رهبری می‌نمایند،

هدایت می‌کنند. برترین شکل فلک که در درون خود این اصل کارپذیری را دارد، با تماس قدرت برانگیزنده‌ای که می‌خواهد آن را به حرکت درآورد، می‌چرخد و منظور من از **تماس** به معنای مادی قدرتی نیست که بر آن فلک اثر می‌گذارد و این قدرتهای برانگیزنده آنانی هستند که در اینجا مورد خطاب‌اند و من با آنها سخن می‌گویم.

در اینجا باید در خصوص مقایسه‌ای میان نظم سموات ونظم علوم تأمل کنیم. زیرا چنانکه در بالا گفته شد، هفت فلک نزدیک به ما، افلاک سیارات‌اند؛ سپس دو فلک در بالای آنها هست که در حرکت‌اند و یک فلک دیگر در بالای همه که بی‌حرکت است. با هفت آسمان اول هفت موضوع عملی سه‌گانه و چهارگانه یعنی [به ترتیب]، «دستور زبان، منطق و معانی و بیان» و «حساب، موسیقی، هندسه و ستاره‌شناسی» انطباق دارند. در مقابل آسمان هشتم یعنی فلک پرستاره، علم طبیعی یعنی **فیزیک** و صدرالعلوم یعنی **متافیزیک** موجود است: آسمان نهم و علم اخلاق با هم منطبق‌اند و فلک خاموش و علم الهی که الهیات خوانده می‌شود، متناظراند....

همچنین، فلک اعلی بواسطهٔ آرامش خود به علم الهی شباهت دارد که مشحون از آرامش است و به دلیل بالاترین درجهٔ قطعیت موضوع خود، که همان خداوند است، دچار هیچ‌گونه اختلاف عقیده‌ای و یا استدلالات سفسطه‌آمیزی نیست و در این باره خدا به پیروان خود گفت: «آرامش خود را به شما می‌دهم؛ آرامش خود را برای شما می‌گذارم»، و بدین سان آئین خود را برای ایشان به ارث گذاشت، که همین دانشی است که از آن سخن می‌گویم و دربارهٔ آن سلیمان گوید: «شصت ملکه و هشتاد زن و دوشیزگان جوان خدمتگزار بی‌شمار وجود دارد. کبوتر من، **معصوم** من، فقط یکی است». وی همه علوم [دیگر] را ملکه و خدمتگزاران وفادار و دوشیزگان خدمتگزار می‌خواند: و [این علم الهیات] را کبوتر می‌نامد زیرا خالی از شایبه مشاجره و نزاع است و آن را *کامل* می‌خواند زیرا ما را به مشاهده حقیقتی رهنمون می‌شود که در آن روح ما آرامش می‌یابد.

پس گوییم که «خورشید که هر روز بر گرد جهان می‌چرخد» و در اینجا باید بدانیم که به درستی می‌توان دریافت که چگونه خورشید برگرد جهان می‌چرخد و نخست می‌گویم که منظور من از *جهان* کل کیهان نیست بلکه تنها این بخش از دریا و زمین است و [این واژه] را به پیروی از اصطلاح رایج به کار می‌بریم که آن را چنین می‌نامد. از این رو برخی گویند: «این کس همهٔ جهان را دیده است» که به این معنی است که این بخش از دریا و زمین را دیده است.

فیثاغورث و پیروان او می‌گفتند که این جهان یکی از ستارگان است و اعتقاد داشتند که ستارهٔ دیگری در مقابل آن قرار دارد و درست متناظر با آن است و این ستاره را آنتیکتونا[1] می‌نامیدند و می‌گفتند که این دو در درون آسمان واحدی هستند که از شرق به غرب می‌چرخد و به خاطر همین چرخش، خورشید می‌بایست برگرد جهان ما بچرخد و از این رو گاه دیده می‌شود و گاه دیده نمی‌شود. و وی می‌گفت که میان این دو [ستاره] آتش هست و بر آن بود که [آتش] عنصر گرانقدرتری از آب و خاک است [که جهان از آنها ساخته شده] و مکان میانه، شریف‌ترین مکانی است که بوسیله این چهار جسم ساده [یا عناصر] اشغال شده است و بنابراین، [فیثاغورث] می‌گفت که آتش، آنگاه که ظاهراً برخیزد، در حقیقت به مرکز خود فرو می‌رود.

اما افلاطون بر نظر دیگری بود و در یکی از کتب خود به نام ***تیمائوس*** اظهار داشت که زمین، همراه با دریا، در حقیقت مرکز کل [جهان] است لیکن محیط آن بر گرد مرکز آن می‌چرخد و این در پی نخستین حرکت آسمان‌ها صورت می‌گیرد، لیکن این گردش، بواسطه سنگینی مادهٔ زمین و فاصله فاحش آن از محرک اول بسیار آهسته است.

این عقاید درکتاب دوم ***دربارهٔ سموات و زمین*** اثر فیلسوف عظیمی که طبیعت رازهای خود را بر او کاملاً آشکار ساخته است [یعنی ارسطو]، ابطال شده‌اند. [ارسطو] در آن کتاب ثابت می‌کند که این جهان، یعنی زمین ما، الی‌الابد ساکن و ثابت است. و دلایلی را که ارسطو در ابطال این عقاید و در ابرام حقیقت می‌آورد، نمی‌خواهم در اینجا گزارش کنم زیرا برای مخاطبین ما کاملاً کافی است که بدانند که بنا بر رأی صائب ارسطو این جهان بی‌حرکت است و نمی‌چرخد و همراه با دریاها، مرکز افلاک است. افلاک همواره بر گرد این مرکز می‌چرخند، چنانکه می‌بینیم؛...

۳ـ اندیشهٔ اجتماع مسیحی

جان سالیسبوریائی: کتاب سیاستمدار[2]

جان سالیسبوریایی (۸۰ ـ ۱۱۱۵ حدود) یکی از دانشوران بزرگ عصر خویش و صاحب منصب کلیسایی در سطحی بین‌المللی بود. وی منشی توماس بکت، اسقف اعظم کلیسای بزرگ

1. Antictona
2. John of Salisbury, *The Statesman's Book*, trans. by John Dickinson, pp.3, 33-4, 64-5, 243-4, 258, (Alfred A. Knopf, 1927).

کانتربوری [در انگلستان] بود و از وی در منازعاتش با هنری دوم پادشاه انگلستان حمایت می‌کرد. وی بعدها اسقف شهر شارتر [در فرانسه] شد. اثر او تحت عنوان **پولیکراتیکوس** *(۱۱۵۹) که نخستین رساله منظم در زمینهٔ فلسفه سیاسی بود که در قرون وسطی ظاهر شد. خلاصهٔ کامل و موجزی از اندیشه‌های رایجی است که هم در آن زمان و هم مدتها پس از آن رواج بسیار داشتند.*

این تفاوت واحد وعمده میان حاکم جائر و شهریار وجود دارد که شهریار از قوانین پیروی می‌کند و بموجب اصول آن بر مردم حکم می‌راند و خود را صرفاً خدمتگزار آنها محسوب می‌دارد. بواسطه قانون است که شهریار ادعای خود به عالی‌ترین منصب عمده در اداره امور کشور و پذیرش بار مسئولیت‌های آن را توجیه می‌کند و اعتلای او بر دیگران از اینجاست که در حالی که افراد خصوصی تنها مسئول امور خصوصی خویش‌اند، بار مسئولیت کل اجتماع بر دوش شهریار قرار دارد.

حال برخی از قواعد و اصول قانون هستند که ضرورتی همیشگی دارند و در میان همه ملل از قوت و قدرت قانونی برخوردار هستند و اصلاً نمی‌توان آنها را بدون خطر مجازات نقض کرد... حال بگذارند مجیز گویان حکام پیش بیایند و بین هم نجوا کنند و یا اگر این کم است، هیاهو راه بیندازند که شهریار نباید تابع قانون باشد و هر چه اراده و میل اوست، قوت قانون دارد، نه تنها در تأسیس قانون بر حسب الگوی انصاف بلکه بطور مطلق و فارغ از هر محدودیتی [چنین است]. پس بگذارید آنها اگر میل و جرأت دارند، پادشاه خود را که از تعهد به قانون معافش می‌دارند، حاکمی خارج از قانون بکنند، من همچنان نه تنها در مقابله با انکار ایشان بلکه در مقابله با کل جهان بر آنم که شاهان مقید به قانون‌اند.

شهریار باید نخست خود را کاملاً وارسی کند و با بصیرت تمام وضع کل کشوری را که وی نماینده آن است و مسئول آن است مطالعه کند. کشور، به گفته پلوتارک، پیکری است که به موجب لطف و مرحمت الهی حیات پیدا کرده و به انگیزه تامین بالاترین انصاف عمل می‌کند و تحت حکومت چیزی است که می‌توان آن را قدرت تعادل بخش عقل نامید. چیزهایی که عمل به مذهب را در ما تعبیه و برقرار می‌کنند وسنت پرستش خداوند را به ما منتقل می‌کنند (در این مورد پیرو پلوتارک نیستم چون او از «خدایان» سخن می‌گوید)، جانشین روح در پیکر کشوراند و بنابراین، آنان که بر عمل به مذهب نظارت می‌کنند باید همچون روح پیکر [کشور] مورد احترام و اعزاز باشند. زیرا چه کسی شک

دارد که روحانیون خداوند نمایندگان او هستند؟ بعلاوه چون روح، به اصطلاح، شهریار جسم است و بر کل جسم حکومت دارد، پس کسانی که پروردگار ما، آنها را حکام مذهب می‌خواند، برا کل پیکر[کشور] نظارت دارند.

قیصر بزرگ تا بدان پایه تابع قدرت روحانی کشیشان بودکه به منظور آنکه خود را از این انقیاد برهاند و هیچ سروری نداشته باشد، ترتیبی داد که خود روحانی وستا شود و پس از آن نیز خود را در طی حیات خویش به مقام یکی از خدایان ارتقاء داد. جایگاه سر در پیکره کشور را شهریار پر می‌کندکه تنها تابع خداوند وکسانی است که مقام خداوند را اجرا می‌کنند ونماینده او بر روی زمین هستند، همچنانکه در پیکر انسان روح بر سر حکومت و آن را پر قوت می‌کند. جایگاه قلب را مجلس سنا پر می‌کند وکردارهای نیک و بد از اقدامات آن ناشی می‌شود. وظایف چشم‌ها، گوشها و زبان را قاضیان و حاکمان ولایات اجرا می‌کنند. کارگزاران و سربازان دست‌ها[ی حکومت] هستند. آنان که همواره در جانب شهریاراند [درباریان] به پهلوها تشبیه شده‌اند. مقامات مالی وخزانه داران را (در اینجا از کسانی که مسئول زندانها هستند سخن نمی‌گویم بلکه منظور من محافظین خزانه شاهی است) می‌توان به معده و روده‌ها تشبیه کرد که اگر بواسطه آز و طمع فاحش تراکم و امتلاء یابند و انباشته‌های خود را باخسّت تمام نگه‌دارند، موجب بیماریهای پرشمار و درمان‌ناپذیر می‌شوند، چندانکه بواسطه بیماری آنها، کل پیکر [جامعه] در معرض خطر نابودی قرار می‌گیرد. کشاورزان معادل پاها هستند که همواره به زمین می‌چسبند و به وجه خاصی نیازمند توجه و دوراندیشی سر هستند، زیرا ایشان در حالی که بر روی زمین راه می‌روند و بواسطهٔ بدنهای خود خدمت می‌کنند، اغلب با سنگ‌ها برخورد می‌کنند و سکندری می‌خورند و بنابراین، به حق و انصافاً مستحق یاری وحمایت‌اند. زیرا همان‌ها هستند که [همچون پاها] سنگینی کل بدن را بلند می‌کنند و نگه می‌دارند و حرکت می‌دهند. اگر تکیه‌گاه پاها را از قوی‌ترین پیکرها بگیرید، آن پیکر نمی تواند به قدرت خویش به پیش حرکت کند بلکه می‌باید با درد و رنج و شرمگنانه برروی دستهای خود بخزد و یا بوسیله حیوانات کشیده شود.

کسانی به منزله پاها هستند که مشاغل پایین تر را انجام می‌دهند و بواسطه خدمات ایشان اعضای کل جامعه تکیه‌گاه محکم‌تری می‌یابند. از این جمله باید کشاورزان رابه شمار آورد که همواره وابسته به زمین‌اند و به کشتزارها یا تاکستانها، یا چراگاهها و یا گلستانهای خود اشتغال دارند. به این کسان باید اقشار متعدد پارچه بافان، حرفه‌های

دستی که روی چوب، آهن، برنج و فلزات دیگر کار می‌کنند و نیز مشاغل پست و اشکال مختلف تلاش معاش و یا افزایش املاک خانوار را افزود که همگی گر چه ربطی به اقتدار قدرت حاکمه ندارند. لیکن برای کل یکپارچه جامعه وکشور به درجه بالائی مفید و سودمنداند. همه این مشاغل و حرفه‌های گوناگون آنقدر پر شمارند که جامعه در شمار پاهای خود نه تنها از هشت یا بلکه حتی از هزار پا هم افزون‌تر است و این [پاها] به دلیل کثرتشان غیر قابل شمارش‌اند، زیراگرچه آنها طبعاً بی‌نهایت نیستند لیکن انواعشان چنان پرشمار است که هیچ نویسنده‌ای در خصوص مناصب و وظایف، تاکنون قواعد ویژه‌ای برای هر نوع خاص مقرر نکرده است. اما این نکته در مورد همه آن مشاغل صادق است که در عملکرد خود نباید از حدود قانون تجاوز کنند و باید در همه امور مراعات خیر عامه را بکنند. زیرا فروتران موظف‌اند که به برتران خدمت کنند و به همین سان افراد برتر به نوبه خود موظف‌اند که همه چیزهایی راکه لازمه حراست و دستگیری ایشان است انجام دهند. پلوتارک می‌گوید مسیری را در همه امور باید به گونه‌ای تعقیب کرد که به سود طبقات فرودست، یعنی انبوه مردم باشد، زیرا اعداد کوچک همواره تسلیم اعداد بزرگ می‌شوند. در حقیقت غرض از تاسیس مناصب حکومتی و قضایی این بود که اتباع از نارواییها پاسداری شوند و جامعه خود بواسطه خدمات ایشان، به اصطلاح، [همچون پایی که بر او کفش پوشند] بهره‌مند گردد. زیرا جامعه وقتی در معرض نارواییها قرار دارد به اصطلاح [همچون پای بی‌کفش] بی‌دفاع است و هیچ وضعی بیش از این وضع برای صاحبان مناصب حکومتی وقضایی ناروا و ناخوشایند نیست. زیرا مردم مستمند و بیچاره خود نشانه و شاهدی بر به اصطلاح چرکینی دنبل شهریار است. تنها در صورتی تندرستی جامعه مطمئن و رو به شکوفایی است که اعضای برتر جامعه از اعضای فروتر پاسداری کنند و اعضای فروتر هم وفادارانه و کاملاً متقابلاً به خواستهای عادلانه بالادستان خود پاسخ دهند، چندان که موجب رابطه تعامل به اصطلاح اعضای پیکر یکدیگر باشند و هرکس منفعت خویش را به موجب چیزی به نحو احسن قابل تأمین بداند که به نظر او برای دیگران بسیار سودمند است.

من به سهم خودم متقاعد و معتقد هستم که شانه‌های [مردم] وفادار باید پایگاه قدرت حاکم باشد، و من نه تنها قدرت [حاکم] را صبورانه می‌پذیرم بلکه مادام که آن قدرت در تبعیت از خداوند اعمال گردد وپیرو فرامین او باشد، با شادی و لذت [آن را قبول می‌کنم]. اما از سوی دیگر اگر آن قدرت در مقابل احکام الهی مقاومت و با آنها مخالفت کند و

بخواهد که مرا نیز در جنگ برضد خداوند سهیم سازد، در آن صورت با صدایی بلند پاسخ می‌دهم که باید خداوند را بر هر انسانی بر روی زمین ترجیح داد. بنابراین، فروتران باید به بالادستان خود بچسبند و همه اندامها باید تابع سر باشد، لیکن همواره و تنها به این شرط که مذهب مصون باقی بماند.

توماس آکوئیناس قدیس: در باب حکومت حکام(۱)

*کتاب توماس قدیس تحت عنوان **در باب حکومت حکام** (حدود ۱۲۶۰؟) از نوع بسیاری از رسالات قرون وسطایی مشابهی است که به حکام اندرز می‌دهند (و این کتاب خطاب به پادشاه قبرس است). وی پس از آنکه نیاز به حکومت و برتری نظام سلطنتی را مورد بررسی قرار می‌دهد، به گفتار زیر درخصوص وظایف حکام می‌رسد.*

نکته بعد که باید بررسی شود این است که منصب شاه چگونه منصبی است و شاید چه ویژگیهایی باید داشته باشد. چون چیزهایی که هنر محسوب می‌شوند تقلید چیزهایی هستند که منطبق با طبیعت‌اند، (و از طبیعت است که ما اصول کردار بر حسب عقل را می‌گیریم)، پس بهتر آن است که ما از روی الگوی رژیم طبیعت درباره منصب شاهی سخن بگوییم.

در اشیاء طبیعت هم حکومت عام و هم حکومت خاص است. [حکومت عام] حکومت خداوند است که هر چیز را فرا می‌گیرد و مشیتش برهمه چیز حکومت می‌کند. [حکومت خاص] در انسان یافت می‌شود و بسیار همانند حکومت خداوند است. از این رو انسان *عالم اصغر* خوانده می‌شود. در حقیقت میان هر دو از حیث شکل آنها شباهتی هست، زیرا همچنانکه جهان موجودات مادی و همه قدرتهای روحانی تحت حکومت الهی قرار می‌گیرند، به همان سان اندامهای بدن انسان و کل قدرتهای روح تحت حکومت عقل‌اند. بدین‌سان به یک میزان، نسبت عقل به انسان مانند نسبت خداوند به جهان است. اما چون بهر حال انسان موجودی اجتماعی است که در جمع زندگی می‌کند. چنانکه در بالا یادآور شده‌ایم، تشبیه [حکومت روح بر انسان] با حکومت الهی نه تنها به این معنا محقق است که هر کس بر خود بواسطه عقل حکومت می‌کند، بلکه به این معنا نیز درست است که انبوه آدمیان تحت حکومت عقل انسان واحدی هستند. این چیزی است که پیش از هر چیز عنصر سازنده منصب شاهی است... پس شاه باید بداند که

---

1. St. Thomas Aquinas, *On the Governance of Rulers,* trans G.B. Phelan, Medieval Studies of Toronto, 1949, pp. 53 - 4, 58 -62, 64 -6.

منصبی که او احراز می‌کند، چنین است یعنی این که وی در مملکت همانند روح در بدن، و خداوند در جهان، است. اگر شاه به جد در این باره بیندیشد، وقتی بداند که وی در این مقام جانشین خداوند است تا عدالت را در کشور خویش اجرا کند، در آن صورت شوق و شور عدالت گستری در او بر انگیخته خواهد شد: بعلاوه وقتی وی افرادی را که تابع حکومت او هستند، همچون اندامهای خود بداند، در آن صورت حس ظریف عفو و ملایمت در او پیدا خواهد شد.

همچنانکه می‌توان شیوه بنیانگذاری یک شهر یا کشور را از روی شیوه آفرینش فرا گرفت، به همان سان شیوه حکومت را می‌توان از شیوه اداره جهان بوسیله خداوند آموخت.

اما پیش از پرداختن به این مطلب، باید بدانیم که حکومت کردن به معنی هدایت کردن امر مورد حکومت به شیوه مناسبی به سوی غایت راستین آن است. بدین‌سان کشتی وقتی تحت حکومت است که بواسطه مهارت ملاح به سلامت و از طریق راهی مستقیم به لنگرگاه برسد. در نتیجه اگر چیزی به سوی غایتی خارج از خود هدایت شود (مانند کشتی به لنگرگاه) وظیفه حاکم آن است که نه تنها آن چیز را سالم نگه دارد بلکه آن را هر چه بیشتر بسوی این غایت هدایت کند....

لیکن مادام که حیات فانی انسان ادامه دارد خیری بیرونی برای او هست که همان سعادت غایی است که پس از مرگ در فیض الهی در انتظار اوست، زیرا حواری گوید: «مادام که ما در جسم هستیم از خداوند دوریم». در نتیجه انسان مسیحی که برایش آن سعادت به بهای خون مسیح خریداری شده است و به منظور کسب آن سعادت وعده روح القدس را دریافت داشته است، نیازمند توجه روحانی و متفاوتی است که او را به لنگرگاه رستگاری ابدی رهنمون گردد و مؤمنان از چنین توجهی بواسطه روحانیون کلیسای مسیح بهره‌مند شده‌اند.

حال در خصوص غایت اجتماع به طور کلی همان گونه داوری باید کرد که در مورد غایت یک انسان می‌کنیم. پس اگر هدف غایی انسان خیری بود که در خود او وجود داشت در آن صورت هدف غایی اجتماع که بسوی آن هدایت شود نیز به همان سان دستیابی به چنان خیری و حفظ و نگهداری آن می‌بود. اگر چنین هدف غایی خواه در مورد فرد یا در مورد جمع، هدفی مادی، یعنی حیات و سلامت جسمانی می‌بود. در آن صورت حکومت کردن وظیفه پزشکان می‌شد. اگر آن هدف غایی وفور ثروت می‌بود،

در آن صورت علم اقتصاد، آخرین حرف را در اداره جامعه می‌زد. اما آشکار است که غایت مردمی که گرد یکدیگر آمده‌اند زیستن با فضیلت است. زیرا آدمیان به منظور خوب زیستن با یکدیگر انجمن می‌کنند و این چیزی است که فرد انسانی که به تنهایی زندگی کند حاصل نتواند کرد، و زندگی خوب زندگی با فضیلت است. بنابراین، زندگی با فضیلت غایتی است که برای آن انسانها گرد یکدیگر آمده‌اند. شاهد این مدعا در این حقیقت نهفته است که تنها آنان که برای بهزیستی به یکدیگر یاری متقابل می‌رسانند، بخش راستین اجتماع مردمان را تشکیل می‌دهند. اگر آدمیان صرفاً برای زیستن گرد هم می‌آمدند، در آن صورت جانوران و بردگان هم بخشی از اجتماع مدنی را تشکیل می‌دادند. ویا اگر آدمیان صرفاً به خاطر کسب ثروت گرد هم می‌آمدند در آن صورت همه کسانی که با هم بازرگانی می‌کنند به یک مدینه تعلق می‌یافتند. با این حال می‌بینیم که تنها کسانی تشکیل دهنده اجتماع به شمار می‌روند که قوانین یکسان و حکومت یکسان ایشان را به بهزیستن رهنمون شوند.

اما انسان از طریق زندگی با فضیلت، قرار است که به غایت والاتری برسد و آن چنانکه در بالا گفته‌ایم، فیض الهی است. در نتیجه چون جامعه باید دارای همان هدف فرد باشد، هدف غایی اجتماع مردمان نه زندگی با فضیلت بلکه بواسطه زندگی با فضیلت، رسیدن به خداست.

اگر این هدف بواسطه قدرت طبع بشر می‌بود، در آن صورت وظیفه شاهان شامل وظیفه هدایت آدمیان بسوی آن هدف می‌شد. البته فرض ما این است که شاه کسی است که قدرت عالیه اداره امور انسانی به او واگذار شده است. حال هر چه غایتی که حکومت موظف به حصول آن است والاتر باشد، آن حکومت به همان درجه والاتر است. در حقیقت همواره می‌بینیم که کسانی که حصول هدف غایی وظیفه ایشان است به کسانی دستور می‌دهند که مجری امور معطوف به آن غایت‌اند. مثلاً ملاح که وظیفه او تنظیم امور دریانوردی است به کشتی ساز می‌گوید که چه نوعی از کشتی بسازد که برای دریانوردی مناسب باشد. و حاکم مدینه که از سلاح‌ها استفاده می‌کند به آهنگر می‌گوید که چه نوعی از سلاح بسازد. اما چون آدمی به غایت خود که وصول به خداوند است، نه بواسطه قدرت انسانی بلکه بنا به گفته حواری که گوید: «به لطف خداوند زندگی همواره ادامه دارد»، بواسطه قدرت الهی می‌رسد، پس وظیفه هدایت آدمی بسوی آن هدف نهایی مربوط به حکومت الهی است نه حکومت انسانی.

در نتیجه حکومت از این نوع به شاهی مربوط می‌شود که تنها انسان نیست بلکه خدا نیز هست و او سرور ما عیسی مسیح است که آدمیان را فرزندان خدا ساخت و از این طریق ایشان را شأن ملکوتی داد. پس این حکومتی است که به او تحویل شده و «نابود نخواهد شد» و از همین رو وی در کتاب مقدس نه تنها پیامبر بلکه شاه نیز خوانده شده است. چنانکه یرمیاه گوید: «شاه سلطنت خواهد کرد و دانا خواهد بود» از این رو سلطنت روحانیون از او ناشی می‌شود بعلاوه همه کسانی که به مسیح باور دارند، تا آنجایی که اعضای پیکر اویند، شاه و روحانی خوانده می‌شوند.

بدین‌سان برای آنکه امور روحانی از امور دینوی متمایز شوند، اداره این مملکت نه به پادشاهان دینوی بلکه به روحانیون و بیش از همه به روحانی بزرگ، جانشین پطرس قدیس، نایب مسیح، پاپ روم واگذار شده است. همه پادشاهان ملل مسیح باید تابع او باشند همچنانکه تابع خداوند ما عیسی مسیح‌اند زیرا آنان که توجه به غایات وسطی وظیفه ایشان است بایدتابع کسی باشند که توجه به غایت قصوی وظیفه اوست و باید به حکم او هدایت شوند.

... پس به روشنی بر می‌آید که همچنانکه شاه باید تابع حکومت الهی روحانیون باشد، به همان سان باید بر همه مناصب انسانی نظارت کند و آنها را به حکم حکومت خویش تنظیم نماید.

حال هر کس که بدو این وظیفه محول باشد که کاری انجام دهد که کار دیگری به عنوان غایت آن مقدر شده است باید مراقبت کند که کارش متناسب با آن هدف باشد، بدین‌سان مثلاً سازنده سلاح باید شمشیر را چنان بسازد که برای جنگیدن مناسب باشد، و یا معمار باید خانه را چنان بنا نهد که مناسب سکونت باشد. بنابراین، چون سعادت ملکوتی غایت زندگی با فضیلتی است که ما اینک می‌گذرانیم، پس از وظایف منصب شاه این است که زندگی نیک عامه مردم را چنان تامین کند که آن را برای دستیابی به سعادت ملکوتی متناسب سازد، یعنی این که باید به اموری امر کند که به سعادت ملکوتی می‌انجامند و تا آنجا که می‌تواند غیر از آن را نهی کند... . پس شاه، با آگاهی از قانون الهی، باید توجه اصلی‌اش معطوف تأمین وسایلی باشد که عامه اتباع او بتوانند بواسطه آنها به خوبی زندگی کنند.

این توجه برسه وجه است: نخست این که زندگی با فضیلتی برای عامه اتباع خود فراهم کند، دوم این که این حیات را پس از آنکه برقرار شد، پاس دارد، و سوم این‌که پس از پاسداری آن در جهت شروع و تکمیل آن بکوشد.

برای آنکه آدمی زندگی خوبی داشته باشد، دو چیز لازم است. نخستین و مهمترین این است که به شیوه‌ای با فضیلت عمل کند (زیرا فضیلت چیزی است که بموجب آن آدمی خوب زندگی می‌کند)، دومین که ثانویه و ابزاری است، کفایت آن نوع خیرات جسمانی است که کاربرد آنها لازمه حیات با فضیلت است. با این حال وحدت فرد بموجب طبیعت تأمین می‌شود، در حالی که وحدت اجتماع، که همان صلح است، باید از طریق مساعی حاکم فراهم گردد. بنابراین، ایجاد زندگی بافضیلت در اجتماع مستلزم سه چیز است. نخست این که اجتماع در وحدت ناشی از صلح به سر برد، دوم این که اجتماعی که بدین‌سان در چارچوب صلح وحدت یافته، بسوی عمل نیک هدایت شود. زیرا همچنانکه آدمی نمی‌تواند هیچ کاری را به خوبی انجام دهد مگر آنکه در میان اندامهایش از پیش وحدتی برقرار باشد، به همان سان اجتماعی از آدمیان که فاقد وحدت ناشی از صلح باشد، از آن رو که با خودش در جنگ است، از عمل با فضیلت منع خواهد شد. سوم این که لازم است ذخیره‌ای مکفی از لوازم زندگی خوب در اختیار باشد که بواسطه مساعی حاکم تأمین شده باشد.

توماس آکوئیناس قدیس: در باب بدعت(۱)

منتخبات زیر از مقاله توماس قدیس تحت عنوان «در باب بدعت» در کتاب ***مجموعه الهیات*** *گرفته شده‌اند. نظرات او در این خصوص اساساً عین اگوستین قدیس بودند که این جمله از کتاب مقدس (لوقا ۳ـ۱۴/۲۱) تبلیغ می‌کرد: «آنها را وادار کنید وارد شوند». با این حال در سده سیزدهم مجازات اعدام [برای بدعت] تصویب شد، حال آنکه اگوستین با چنین مجازاتی مخالفت ورزیده بود.*

حال، بدعتگزار کسی است که عقاید نادرست یا جدید می‌آورد و یا از آنها پیروی می‌کند. پس بدعتگزاری مغایر با حقیقت است که ایمان بر اساس آن استوار است، پس بدعت نوعی از کفر و ارتداد است.

پاسخ گویم که، واژه بدعت چنانکه در ایراد اول گفته شد، مبین انتخاب است. حال انتخاب چنانکه در بالا گفتیم (I - II /Q=. 13.A.3) راجع به چیزهایی است که معطوف به غایتی هستند و آن غایت از پیش مفروض است. حال، در مسائل مربوط به ایمان، چنانکه در بالا گفتیم (Q.4 / A.3) اراده با حقیقتی به عنوان خیر راستین خود موافقت

---

۱. از ترجمه انگلیسی ***مجموعه الهیات***، جلد دوم، ص ۷ـ۱۲۲۴.

می‌کند، از این رو آنچه حقیقت اصلی است خصلت غایت نهایی دارد حال آنکه آنچه حقایق ثانوی است خصلتاً معطوف به غایتی است.

حال هر که اعتقاد پیدا می‌کند، با سخنان کسی موافقت می‌کند، پس در هر نوعی از ایمان کسی که با سخنان او موافقت شده است به نظر می‌رسد که موفقیت اصلی را داشته و به اصطلاح هدف باشد؛ حال آنکه چیزهایی که بواسطه اعتقاد بدانها آدمی با آن کس موافقت می‌کند، موفقیتی ثانوی دارند. در نتیجه، آن کس به درستی به مذهب مسیحی اعتقاد دارد، با اراده خویش، در اموری که حقیقتاً مربوط به آئین مسیحی هستند ، با سخن مسیح موافقت می‌کند.

پس از دو راه ممکن است کسی از راه راست آئین مسیحی منحرف گردد: نخست از این طریق که وی مایل نباشد با سخنان مسیح موافقت کند: و چنین کسی، در رابطه با نفس هدف به اصطلاح، اراده‌ای اهریمنی دارد. این [نوع انحراف] از نوع کفر و بی ایمانی کفار و یهودیان است. ثانیا از این طریق که گرچه آن کس می‌خواهد به سخنان مسیح باور بیاورد، لیکن در انتخاب چیزهایی که باید بواسطه آنها به مسیح ایمان بیاورد، قصور می‌کند، زیرا نه آنچه که مسیح آموزش داده بلکه پیشنهادات اندیشه خویش را بر می‌گزینند.

پس بدعت نوعی از بی ایمانی است و از آن کسانی است که به آئین مسیح ایمان دارند لیکن عقاید آن را فاسد می‌کنند.

... حواری گوید (تیتوس ۱۱/۱۰/۳) :***کسی که بدعت گذار است اگر پس از اخطار اول و دوم، [از آن اخطارها] اجتناب کند، و خود بداند که چنین کسی است [در آن صورت ایمان او] نابود شده است.***

پاسخ گویم که، در رابطه با بدعتگزاران دو نکته را باید در نظر گرفت: یکی در رابطه با خود ایشان و دیگری در رابطه با کلیسا. در مورد خود ایشان [بدعت] گناهی است که به موجب آن استحقاق می‌یابند که از طریق تکفیر از کلیسا جدا شوند ونیز شایسته آنند که از طریق مجازات مرگ پیوندشان با جهان قطع گردد. زیرا فاسد ساختن ایمان که حیات بخش روح است مسئله‌ای وخیم تر از جعل پول است که پشتیبان حیات دنیوی است. از آن رو اگر جعل کنندگان پول و دیگر تبهکاران به موجب اعمال خود از جانب مقامات غیر روحانی به مرگ محکوم شوند، پس دلیل بسیار بیشتری برای آنکه بدعتگزاران به محض آنکه به بدعتگزاری محکوم شدند نه تنها تکفیر بلکه حتی اعدام شوند.

اما در رابطه با کلیسا، رحمتی در کار است که به بازگرداندن فرد سرگردان نظر دارد و از این رو، کلیسا[بدعتگزاران] رانه یک باره بلکه **پس از اخطار اول و دوم** محکوم می‌کند، چنانکه حواری دستور می‌دهد: پس از آن اگر او هنوز لجوج و سرسخت است وکلیسا دیگر امیدی به بازگرداندن او ندارد، پس با تکفیر و جدا کردن او از کلیسا به رستگاری دیگری نظر می‌کند و سپس او را به محکمه غیر دینی می سپارد که او را از طریق اعدام از صحنه جهان محو سازد. زیرا چنانکه ارمیا در کتاب گالاتیان ۵/۹ **در مورد خمیر مایه**[1] می‌گوید: ***گوشت فاسد شده بدن را قطع کنید، گوسفندگر را از گله بیرون بیندازید مبادا که کل خانه، کل طعام، کل بدن، کل گله بسوزد، نابود شود، بگندد یا بمیرد. آریوس تنها یک جرقه در اسکندریه بود اما چون بی درنگ اطفاء نشد، کل ارض به شعله او تباه گردید.***[2]

پاسخ ایراد **۱.** همین رویه اعتدال آمیز اقتضا می‌کند که بدعتگزار بار اول و بار دوم مورد اخطار قرار گیرد: و اگر به توبه مایل نباشد، باید او را در همان حال بی‌ایمان دانست، چنانکه می‌توان از سخنان یاد شده حواری استنباط کرد.

دانته آلیگیری: در باب سلطنت[3]

*رساله **در باب سلطنت** اثر دانته هم رساله‌ای در خور اوضاع زمانه و هم طرح ناکجاآباد سیاسی بود. این رساله را دانته پس از آنکه بوسیله هواداران پاپ بونیفس هشتم که در سال ۱۳۰۲ کنترل فلورانس را به دست گرفتند به تبعید فرستاده شد، بعضاً به عنوان اعتراض به دعاوی پاپ نسبت به قدرت دنیوی نوشت. اما این کتاب در عین حال بیانگر رؤیای قرون وسطی برای حکومت جهان مسیحیت و نمونه خوبی از شیوه استدلال مدرسیون در باب سیاست است.*

پس نخست باید ببینیم که آنچه سلطنت دنیوی خوانده می‌شود هم به‌عنوان اندیشه و هم به اصطلاح از لحاظ غایتی که‌دارد چیست. سلطنت دنیوی یا امپراتوری چنانکه مردمان گویند، حکومت یک شهریار برهمه کسان در محدوده زمان و یا در چیزها و بر چیزهایی است که برحسب زمان سنجیده می‌شوند. سه پرسش عمده درباره آن مطرح می‌شود. نخست، این شک و سئوال وجود دارد که آیا آن حکومت برای رفاه جهان

---

۱. «تنها با اندکی خمیرمایه می‌توان خمیر یک پخت کامل را در آورد.» م.

۲. آریوس، کشیش اسکندرانی و از بدعت‌گذاران معروف در تاریخ کلیسا بود که در سال ۳۱۸، نظریه دوگانگی ذاتی مسیح و خدا را مطرح کرد و غوغایی در بین اسقفان مصری برانگیخت. سرانجام، وی و پیروان بسیارش خلع لباس و تکفیر شدند. م.

3. *The 'De Monarchia'* of Dante trans. by F. J. Church (London, Macmillam & Co., 1879). pp. 2-5, 8-10, 13-16, 99-101, 127-8.

ضروری است؟ ثانیاً آیا مردم روم منصب سلطنت را حقاً برای خود برگزیدند؟ و ثالثاً آیا اقتدار سلطنت مستقیماً از خداوند سرچشمه می‌گیرد و یا صرفاً از برخی از روحانیون یا نواب خداوند؟

حال، چون هر حقیقتی که خود اصل اولیه‌ای نباشد، از حقیقت اصل اولیه‌ای مبرهن می‌شود، پس در هر پژوهشی لازم است معرفتی از اصل اولیه‌ای داشته باشیم تابتوانیم برای قطعیت همه احکامی که از آن پس پذیرفته می‌شوند، از طریق تحلیل بدان مراجعه کنیم و چون این رساله یک پژوهش است، پس باید کار خود را با بررسی اصل اولیه‌ای شروع کنیم که همه استنتاجات براساس آن قرار می‌یابند....

حال بنابراین، باید ببینیم که غایت کل نظم مدنی در بین انسانها چیست ووقتی پاسخ را بیابیم همچنانکه فیلسوف [ارسطو] در کتابش به نیکوماخوس گوید، نیمی از کار ما انجام خواهد شد. و برای توضیح بیشتر پرسش، باید بدانیم که همچنانکه طبیعت شست دست را برای هدف خاصی و کل پنجه دست را برای هدفی دیگر وکل دست و بازو را باز هم برای هدفی متفاوت وکل بدن انسان را برای هدفی متفاوت از همه اهداف مذکور می‌سازد، پس به همان سان فرد انسان را برای هدف خاصی سامان می‌دهد، و خانواده را برای هدفی دیگر و شهر را برای غایتی متفاوت وکشور را برای مقصودی خاص، و سرانجام خداوند سبحان بواسطه هنر خودش که ***همان طبیعت است کل نوع بشر را برای غایت خاصی به وجود می‌آورد و این همان چیزی است که ما به عنوان اصل اولیه راهنمای کل پژوهش خود می‌جوئیم....***

پس به کفایت بیان شد که کار ویژه نوع بشر به‌طور کلی اعمال و اجرای کل ظرفیت آن فهم و ادراکی است که نخست از راه تفکر و سپس در ادامه آن از راه عمل، قابل توسعه است و چون آنچه در خصوص جزء صادق است در خصوص کل نیز درست است و چون از طریق آسایش و آرامش است که انسان در حکمت و دوراندیشی کمال می‌یابد، پس نوع بشر با زیستن در آسایش و آرامش صلح، آزادانه‌تر و آسان‌تر از حال دیگری از عهده انجام کار ویژه خود بر می‌آید: کاری که بنا به حدیث: «تو او را قدری پایین‌تر از فرشتگان آفریده‌ای»، تقریباً الهی است. از این رو آشکار است که از بین همه چیزهایی که برای تأمین خیر وسعادت انسانها در نظر گرفته شده است، صلح بهترین است....

حال که این موضوعات را اعلام داشته‌ایم، معلوم است که راه بهتر، نی، بهترین راه کدام است که نوع انسان بتواند از آن طریق کار ویژه درست خویش را ایفا کند و بالنتیجه،

دیده‌ایم که آسان‌ترین وسایل برای رسیدن به نقطه‌ای که همه مساعی ما برای آن نظم یافته‌اند و غایت نهایی آن مساعی است، کدام‌اند، و این هدف صلح جهانی است که باید به‌عنوان اصل اولیه برای استنتاجات ما فرض گردد. چنانکه گفتیم این فرض ضروری بود، زیرا همچون، علامت راهنمایی برای ماست: در درون آن می‌توانیم همه آنچه را که باید اثبات شود، حل کنیم، چنانکه در درون حقیقتی مبرهن [چنین توان کرد].

پس چنانکه پیشتر گفتیم، در خصوص سلطنت این جهانی که به زبان رایج امپراتوری خوانده می‌شود، سه شک هست و این سه شک پرسش بر می‌انگیزند، و چنانکه توضیح دادیم، هدف ما پژوهش درباره این پرسش‌ها به همان ترتیب است و [در این پژوهش] از اصل اولیه‌ای آغاز می‌کنیم که هم اینک معین کردیم. پس نخستین پرسش این است که آیا سلطنت دنیوی برای رفاه جهان لازم است: و ضرورت آن را به نظر من می‌توان با قوی‌ترین و آشکارترین دلایل نشان داد، زیرا [در این خصوص] هیچ چیز خواه به عقل و یا به اقتدار مربوط باشد، بر علیه من نیست. بگذارید نخست به حجت فیلسوف [ارسطو] در **سیاست** او استناد کنیم. در آنجا با استناد به حجیت قابل احترام او گفته شده است که هر جا شماری از اشیاء برای رسیدن به هدفی کنار هم آورده شوند، وظیفه یکی از آنهاست که دیگران را بقاعده در آورد یا به آنها حکومت کند وظیفه دیگران هم تسلیم و اطاعت است و تنها استناد به‌نام درخشان او نیست که این موضوع را قابل اعتقاد می‌سازد بلکه عقل با آوردن مثالهای جزئی [نیز چنین حکم می‌کند]....

بعلاوه کل نوع بشر در مقایسه با اجزاء خاصی کل است و در مقایسه با کل دیگری، جزء است، زیرا در مقایسه باممالک و ملل خاص، چنانکه دیده‌ایم، کل است و در مقابل با کل کائنات جزء است، چنانکه بدون استدلال هم آشکار است. بنابراین، همچنانکه بخش‌های پست ترکل مجموعه انسانیت با آن کل کاملاً سازگاری دارند پس گفته می‌شود که آن کل نیزبا کلی که در بالای آن قرار دارد کاملاً سازگار است. تنها در تحت حکومت شهریار واحدی است که اجزاء بشریت با کل خود به خوبی سازگار می‌شوند، چنانکه به سهولت از آنچه گفتیم می‌توان استنباط کرد؛ بنابراین، تنها در تحت یک شهریاری واحد و یا حکومت شهریاری یگانه، انسانیت به طور کلی با کائنات و شهریار آن که همان خدای واحد است، بخوبی سازگار می‌شود. پس چنین بر می‌آید سلطنت لازمه رفاه جهان است.

و هر آنچه بر وفق اراده عامل اول که همان خداوند است باشد، در بهترین حال خویش است. این بدیهی است مگر برای آنان که منکر آنند که نیکی ذات الهی به کمال

مطلق خود می‌رسد. حال نیت خدا بر این است که همه مخلوقات تا آنجا که طبیعت خاص آنها اجازه می‌دهد، به خداوند شباهت یابند. از این رو گفته شد: « انسان را به صورت خود و شبیه خودمان می‌سازیم».وگرچه نمی‌توان گفت که بخش پست خلقت به صورت خدا آفریده شده است، لیکن می‌توان گفت که همه چیز به او شباهت دارد، زیرا کل کائنات چیست مگر جای پاک ذات نیکوی الهی؟ پس نوع انسان وقتی در حد امکان و توان خود، همانند خداوند شود در وضعی نیک بلکه در نیک‌ترین وضع خویش است. اما نوع بشر وقتی به بیشترین وجه به خدا شباهت می‌یابد که از بیشترین وحدت برخوردار باشد، زیرا اصل راستین توحید تنها در اوست. از این رو مکتوب است: «بشنوید ای بنی اسرائیل، خداوند شما خدای واحد است». اما نوع بشر زمانی بیشترین وحدت را دارد که کلاً در پیکر واحدی وحدت یابد و آشکار است که چنین نخواهد شد مگر وقتی تابع شهریاری واحد باشد. بنابراین، انسان در این‌گونه تابعیت به بیشترین وجه همانند خداوند می‌شود و در نتیجه چنین تابعیتی بروفق نیّت الهی است و در حقیقت، چنانکه در آغاز این فصل نشان دادیم، وقتی چنین باشد انسان در وضعی نیک و در بهترین وضع است.

همچنین وقتی امور بر وفق مرادند که هر پسری تا آنجا که طبع ویژه‌اش امکان می‌دهد، از پدر کامل و بی نقص پیروی کند. انسانیت، پسر خداوند است که در همه کارهای خویش کامل و بی‌نقص است: زیرابر اساس کتاب دوم درباره آموزش طبیعی: «انسان و خورشید است که انسان را بوجود می‌آورد» پس نوع بشر وقتی در بهترین حال خویش است که تا آنجا که طبع او اجازه می‌دهد از حرکت‌های فلکی تقلید کند و از آنجا که کل افلاک با حرکت واحدی نظم یافته است و آن حرکت ***محرک اولیه*** است و در همه اجزاء، حرکات و انگیزه‌های خود، تابع محرک واحدی است که خداست (و عقل انسان این مطلب را به آسانی از علم می‌آموزد)، بنابراین، اگر استدلال ما درست باشد، نوع بشر وقتی در بهترین حال خویش است که هم در حرکات خویش و هم از حیث آنچه او را به حرکت در می‌آورد، بوسیله شهریار واحدی نظم و سامان یابد، همچنانکه افلاک بموجب حرکت واحدی انتظام یافته‌اند، و تابع قانون واحدی باشد به همان سان که [افلاک] تابع حرکت واحداند. پس آشکارا برای رفاه جهان ضروری است که سلطنت یک نفره و یا شهریاری واحد وجود داشته باشد که مردم آن را امپراتوری می‌نامند و بوئتوس بر همین اندیشه بود وقتی چنین گفت: «ای نوع بشر اگر دلهای شما تابع همان عشقی باشد که بر آسمانها حکومت می‌کند، شاد خواهید بود».

هر جا مشاجره‌ای باشد، باید داوری هم باشد و گرنه نقصانی بدون درمان وجود خواهد داشت و این ناممکن است؛ زیرا خداوند و طبیعت در امور ضروری از تأمین آنچه مورد نیاز است، قاصر نمی‌شوند، اما آشکارا ممکن است که میان دو شهریار، وقتی یکی تابع دیگری نباشد، نزاع درگیرد و این ممکن است یا از تقصیر خودشان باشد و یا از تقصیر اتباع ایشان؛ پس باید میان ایشان لوازم داوری موجود باشد و چون وقتی یکی از آن دو تابع دیگری نیست، نمی‌تواند مورد داوری آن دیگری قرار گیرد (زیرا هیچ قاعده‌ای مبنی بر قدرت داوری افراد برابر در مورد افراد برابر وجود ندارد)، پس باید شهریار ثالثی با صلاحیت گسترده‌تری موجود باشد که آن دو شهریار بتوانند در دایره قوانین وی جای گیرند. آن داور ممکن است سلطان واحد باشد یا نباشد. اگر چنین باشد، پس آنچه را خواسته‌ایم یافته‌ایم: و اگر نباشد، در این صورت او نیز با دیگران برابر است و آن دیگران تابع اقتدار او نیستند، و بنابراین، باز به شخص ثالثی نیاز داریم و در این صورت یا می‌باید تا بی‌نهایت برویم، که ناممکن است و یا این که باید داوری راپذیریم که اولی و اعلی است و با داوری او کل منازعات مستقیماً یا به طور غیرمستقیم فیصله خواهد یافت، و او سلطان واحد یا امپراتور خواهد بود.

ایشان [هواداران سلطنت پاپ] همچنین این گفته مسیح به پطرس در انجیل را پیش می کشند: «هر آنچه تو در جهان ببندی در آسمان بسته خواهد شد وهر آنچه بگشایی در آسمان نیز گشوده شود»، به نظر آنها همین گفته براساس انجیل متی و یوحنا به همان شیوه به همه حواریون گفته شده است. از این گفته ایشان استدلال می‌کنند که خداوند به جانشین پطرس اجازه عقد و فسخ همه چیز را داده است، از اینجا آنها نتیجه می‌گیرند که وی می‌تواند قوانین و فرامین امپراطور را فسخ کند و نیز قوانین و فرامینی برای قدرت دنیوی وضع نماید، و اگر چنین بوده باشد، این نتیجه گیری درست است.

اما باید در خصوص کبرای قضیه ایشان تمیزی قائل شویم. قیاس آنها به این شکل است. پطرس می‌تواند همه چیز را عقد و فسخ کند، جانشین پطرس می‌تواند هر آنچه را که وی انجام می‌داد انجام دهد، پس جانشین پطرس می‌تواند همه چیز را عقد و فسخ کند: از اینجا آنها نتیجه می‌گیرند که وی می‌تواند فرامین و اقتدار امپراطور را الزام آور و یا منسوخ نماید.

حال ما صغرای قضیه را می‌پذیریم، اما در خصوص کبرا قائل به تمیز می‌شویم. مفهوم کلی «هر چیز» که در واژه «هرچه» مندرج است، کلی جامع نیست. اگر بگوییم

«همه حیوانات می‌دوند»، واژه همه هر چیزی را که در ذیل جنس «حیوان» بیاید در بر می‌گیرد. اما اگر گوییم «همه انسانها می‌دوند»، در آن صورت واژه همه تنها شامل هر فردی است که در ذیل مقوله «انسان» قرارگیرد و وقتی گوییم که «هر عالمِ نحوی می‌دود» در آن صورت شمول کلی حتی محدودتر می‌شود.

بنابراین، همواره باید دید که در ذیل واژه «کل» چه می‌آید ووقتی ما ماهیت و شمول آن را بدانیم ، به آسانی حدود مصادیق راخواهیم دید. پس وقتی گفته شود: «هر آنچه تو الزام آورسازی» اگر «هرآنچه» معنای نامحدودی داشته باشد، سخن [طرفداران سلطنت پاپ] درست خواهد بود و قدرت پاپ حتی به فرا سوی ادعای ایشان می‌رود، زیرا در آن صورت وی می‌تواند طلاق زنی را از شوهرش بگیرد و در حالی که شوهر اول زنده است، او را به عقد و ازدواج دیگری درآورد، ولیکن وی در واقع نمی‌تواند چنین کند. پاپ ممکن است حتی مرا وقتی توبه نکرده باشم ببخشاید، حال آنکه خداوند خود چنین کاری نتواند کرد.

پس آشکاراست که دامنه شمول واژه مورد نظر مطلق نیست بلکه در رابطه با چیزی [محدود] است. معنای این گفته وقتی کاملاً روشن می‌شود که ببینیم چه قدرتها و اختیاراتی به پطرس داده شده است. مسیح به پطرس گفت: «کلید مملکت ملکوت رابه تو خواهم داد»، یعنی این که :«ترا دربان مملکت ملکوت خواهم کرد». و پس [مسیح] می‌افزاید: «هرآنچه» یعنی «کل آنچه» که منظور کل چیزهایی است که به وظیفه مربوط می‌شود: «تو قدرت عقد و فسخ همه چیز را خواهی داشت». پس مفهوم کلی مندرج در «هرآنچه» تنها مشمول محدودی دارد و به منصب کلیدداری مملکت ملکوت مربوط می‌شود.

بنابراین، آشکار است که اقتدار سلطنت دنیوی، بلا واسطه از سرچشمه اقتدار جهانی نشأت می‌گیرد، و این سرچشمه که واحد یگانه است بواسطه مجاری بسیار از برکت و خیر الهی ناشی می‌شود.

وحال فکر می‌کنم که به هدفی که برای خود تعیین کرده‌ام، رسیده‌ام. حقیقت مسائلی راکه پرسیدیم، [یعنی] این که آیا منصب سلطنت لازمه رفاه جهان است، این که آیا مردم روم به حق منصب سلطنت راپذیرفتند، و سئوال آخر این که آیا اقتدار شهریار بدون میانجی از خداوند سرچشمه می‌گیرد و یا از منبع دیگری، بدین‌سان تشریح کردیم. لیکن حقیقت پرسش آخر نباید به صورتی چنان محدود تفسیر شود که موجب انکار تابعیت

شهریار روم نسبت به پاپ روم در برخی موضوعات گردد. زیرا سعادتی که احتمال فنا و نابودی دارد، به یک معنا با نظر به سعادتی توصیه می‌شود که طعم مرگ و نیستی ندهد. پس قیصر باید احترامگزار پطرس باشد همچنانکه پسر ارشد باید به پدر خود احترام بگذارد تا آنکه از پرتو لطف پدر خود متمتع گردد و قوت بیشتری به دست آورد تا جهانی را که خداوند که حاکم کل اشیاء روحانی و دنیوی است، تحت حکومت او قرار داده است، روشن سازد.

رامون لول: کتاب طبقه شوالیه‌ها[۱]

رامون لول (۱۳۱۵ـ۱۲۳۵ حدود) فرزند یکی از افسران برجسته مایورکا بود. وی در سال ۱۲۶۶ پس از آنکه مدتی به خوشی و خوشگذرانی در دربار جیمز دوم پادشاه آراگون به‌سر برد، مسیح مصلوب را رؤیت کرد و از آن پس زندگی خود را صرف گروانـدن اعراب و مسلمانان بـه مسیحیت کرد و چندین بار به آفریقا سفر کرد و در این اثنا رسالات متعددی در رد کفر و الحاد نوشت و سرانجام بوسیله اعراب سنگسار و شهید شد. وی احتمالاً در دوران اقامتش در کالج تثلیث مقدس در مایورکا که خود او برای تعلیم زبان عربی به راهبان تاسیس کرده بـود ***کتاب طبقه شوالیه‌ها*** *را نوشت. (۱۲۷۶۸۶)*

با ستایش و تعظیم خداوند که سرور و پادشاه حاکم بر همه چیزهای آسمانی و زمینی است، کتاب صنف شوالیه‌ها را آغاز می‌کنیم تا نشان دهیم که همانند خداوند حاکم قدیر که بر هفت آسمانی حکومت می‌کند که در ملکوت سیر می‌کنند و در اداره و حکومت بر اجسام زمینی و مادی قدرت و سروری دارد، به همان سان، شاهان، سروران و سروان بزرگ باید بر شوالیه‌ها قدرت و سروری داشته باشند و شوالیه‌ها باید به همین سان به مردمان طبقه متوسط قدرت و سلطه داشته باشند.

درباره منصب شوالیه

منصب شوالیه غایت و سرآغاز و منشأ پیدایش طبقه شوالیه‌هاست. پس اگر شوالیه‌ای شغل خود را به کار نبرد، مغایر با صنف خود و برخلاف و منشاء طبقه شوالیه عمل کرده است، منظور از این مغایرت این است که وی همچون شوالیه واقعی رفتار نکرده است،

---

1. Ramòn Lull, *The Book of the Order of Chyvalry,* trans. William Caxton, (Early English Text Society, Oxford University Press , 1926), pp. 1-2, 24-32, 38-9, 41, 66-8, 74-7. (نگارنده تلفظ و نقطه‌گذاری متن اصلی را به سبک جدید در آورده و متن را پاراگراف‌بندی کرده و لیکن جمله‌بندیهای ویراستار متن را حفظ کرده است.)

هر چند هم مرسوم بدان نام باشد. زیرا چنین شوالیه‌ای پست‌تر از آن آهنگر یا درودگری است که چنانکه باید و چنانکه آموخته‌اند، شغل خویش را انجام می‌دهند. کار شوالیه پاسداری و دفاع از مذهب مقدس کاتولیک است که از طریق آن خداوند، پدر یا پسر خود را به این جهان فرستاد تا گوشت انسانی در باکره معظمه بانوی ما مریم مقدس بگذارد... پس همچنانکه خداوند ما روحانیون را برای پاسداری ایمان مقدس کاتولیک از طریق کتاب مقدس و عقل، برضد نابکاران و بی ایمانان برگزیده است، به همان سان خداوند عظیم شوالیه‌ها را برگزیده است تابه زور سلاح نابکاران را که هر روزه برای ویران ساختن کلیسای مقدس فعالیت می‌کنند نابود کنند و چنین شوالیه‌هایی را خداوند به عنوان دوستان معزز خود در این جهان و در جهان دیگر پاس می‌دارد زیرا آنها ایمان را حفظ می‌کنند که به موجب آن ما انتظار رستگاری داریم... . چه بسیار کسانی که خداوند در این جهان به آنها مشاغلی داده به این منظور که به او خدمت و تکریم کنند، اما شریف‌ترین و افتخار آمیزترین مناصب موجود، مناصب روحانیون و شوالیه‌هاست....

شأن شوالیه‌ها آنقدر شریف است که هر شوالیه‌ای باید حاکم کشور یا سرزمینی بزرگ باشد. اما چون شمار شوالیه‌ها آن‌قدر زیاد است که ممکن است سرزمین کافی موجود نباشد که در هر سرزمینی یکی سرور همه چیزها باشد. امپراتور باید شوالیه و سرور شوالیه‌ها باشد اما چون امپراتور نمی‌تواند به تنهایی بر همه شوالیه‌ها حکومت کند پس لازم است تحت امر خود شاهانی داشته باشد که شوالیه باشند تا آنکه ایشان در امر پاسداری از طبقه شوالیه‌ها یاری و مساعدت کنند و شاهان باید تحت امر خود ***دوکها***، ***ارلها***، ***کنت‌ها*** و سروران دیگر داشته باشند و شوالیه‌ها باید تحت امر ***بارون‌ها*** باشند.

شغل شوالیه پاسداری و دفاع از سرور دنیوی خود است زیرا شاه یا بارون والامقامی، قدرت حفظ حق در میان افراد خود را، بدون یاری و مساعدت دارا نیست. پس اگر هرکس بر علیه اوامر شاه یا شاهزاده خود عمل کند، لازم است که شوالیه‌ها به سرور خود یاری رسانند... و بنابراین، شوالیه نابکاری که به کسی کمک کند که در پی سرنگون کردن سرور او از سریر قدرت است، پس او شأن شوالیه‌گری را که بدان نام خوانده شده رعایت نکرده است، عدالت باید بوسیله شوالیه‌ها پاس داشته شود.... شوالیه‌ها باید دوره‌هایی در شمشیر بازی برفراز اسبها بیاموزند و بر سر اسب مسابقه بدهند، ضیافت راه بیندازند، با سگها، خوکها و دیگر حیوانات شکار کنند. زیرا با انجام این کارها، شوالیه‌ها طبقه خود را پاس می‌دارند و بدین‌سان همچنانکه همه آن امور مربوط به بدن

شوالیه است، به همین سان، عدالت، حکمت، نیکوکاری، وفاداری، حقیقت‌گویی، فروتنی، نیرومندی، امیدواری، سرعت عمل و همه فضایل دیگر با روح او ارتباط می‌یابند، و بنابراین، شوالیه‌ای که وظایف جسمانی طبقه خود را انجام می‌دهد و هیچ یک از فضایلی را که به روح شوالیه‌ها ارتباط می‌یابد دارا نیست، دوستار طبقه شوالیه‌ها به شمار نمی‌رود....

کار شوالیه‌ها پاسداری از سرزمین است زیرا عامه مردم به خاطر ترسی که از شوالیه‌ها دارند، از ترس آنکه مبادا نابود شوند، زمین را کشت می‌کنند، و نیز از ترس شوالیه ها از شاهان، شاهزادگان و سروران که قدرت خود را مرهون شوالیه‌ها هستند، می‌ترسند....

شغل شوالیه‌ها پاسداری و دفاع از زنان، بیوه‌ها، ایتام، بیماران و ضعفا است. زیرا همچنانکه بر طبق سنت و عقل بزرگترین و قدرتمندترین افراد به ضعفا کمک می‌کنند و ضعفا به قدرتمندان متوسل می شوند، وضع طبقه شوالیه‌ها نیز بر همین منوال است، زیرا زنی که تحت توجه شوالیه‌ها باشد، خواه محتاج باشد یا گیرنده اعانه، بزرگ و با افتخار و قدرتمند است، هر چند خود شوالیه از او قدرتمندتر و پرافتخارتر باشد... .

کار شوالیه داشتن قلعه و اسب برای پاسبانی راهها و دفاع از کسانی است که بر روی زمین کار می‌کنند و ایشان باید شهرهایی برای اجرای عدالت در مورد مردم و برای فراهم آوردن صاحبان حرفه‌های گوناگون در یک مکان داشته باشند و این همه برای اداره امور جهان و پاسداری از جان مرد و زن ضروری است. چگونه دستیار شوالیه باید در صنف شوالیه‌ها پذیرفته شود؟

در ابتدای ورود دستیار به مرتبه شوالیه‌گری وی باید در نزد شوالیه به گناهان و تقصیراتی که برخلاف قوانین الهی مرتکب شده اعتراف و اقرار کند و باید به این منظور به صنف شوالیه‌ها بپیوندد که خدمتگزار خداوند کریم و عظیم باشد و اگر او از گناه پاک باشد باید شایسته رحمت او باشد. از این رو اعطای رتبه شوالیه‌گری در روز جشن بزرگی چون کریسمس، عید پاک[1]، جشن هفتمین یکشنبه پس از عیدپاک و یا روز مبارک دیگری صورت می‌گیرد زیرا به افتخار آن جشن شمار بسیاری از مردم در مکانی که دستیار شوالیه می‌شود گرد می‌آیند و در آن روز باید خداوند را ستایش و نیایش کرد که

1. Whitsuntude

او را مشمول لطف خود سازد تا پس از ورود به رتبه شوالیه‌گری به خوشی زندگی کند. شوالیه جدید باید نیایش و روزه‌داری مربوط به آن جشن را به افتخار قدیسی که جشن برای اوست ادا کند و برای نیایش خداوند به کلیسا برود شب زنده‌داری کند و نماز بجا بیاورد وسخنان خداوند را بشنود... . بامداد روز بعد از روز جشن و اعطای رتبه، وی موظف است تا مراسم عشای ربانی را همراه باموسیقی غرایی اجرا کند و نزد منبر به پیشگاه کشیش رود و از او که جانشین سرور ماست و باید خود را در مقابل شأن پر افتخار او تسلیم کند، بخواهد تا با تمام قدرت از شأن شوالیه‌ها پاسداری کند. در همان روز باید خطابه‌ای خوانده شود و در آن دوازده اصل اساسی آئین مقدس کاتولیک، ده فرمان الهی و هفت دعای مقدس و دیگر چیزهایی که مربوط به آن آئین‌اند، خوانده و اعلام شوند....

[سپس] شوالیه تازه باید در مقابل منبر کلیسا زانو بزندو چشم‌های تن و جان خود را به‌سوی خدا و دستهای خود را به‌سوی آسمان بلند کند و شوالیه باید بر تن او به نشان عفت، عدالت و نیکوکاری با شمشیر خود نشان گذارد. شوالیه باید تازه وارد را ببوسد و به او برگی از نخل [به نشانه پیروزی] بدهد تا آنکه همواره آنچه را به دست آورده و وعده کرده و مسئولیت بزرگی را که بدان مقید و متعهد شده و افتخار بزرگی را که با ورود به شأن شوالیه به دست آورده، به یاد داشته باشد و پس از آنکه شوالیه روحانی یعنی کشیش و شوالیه غیر روحانی وظیفه خود را در ارتباط با مشاغل خود برای اعطای مقام شوالیه به دستیار انجام دادند، آنگاه شوالیه جدید باید سوار براسب از شهر بگذرد و مردم او را ببینند تا آنکه همگان بدانند و ببینند که وی به تازگی شوالیه شده است.

معنای سلاحهای شوالیه‌ها

همچنانکه ردای روحانیون، وقتی سرود عشای ربانی را می‌خوانند معنایی دارد که منطبق با شغل ایشان است و چون مناصب روحانیون و شوالیه‌ها شباهت بسیار دارند، بنابراین، طبقه شوالیه‌ها لازمه‌اش آن است که هر آنچه در کاربرد منصب شوالیه مورد نیاز اوست، معنایی داشته باشد، و معنای آن جز شرافت و بلندی مقام شوالیه‌ها و صنف ایشان نیست.

به شوالیه شمشیری اعطا می‌شود که شبیه صلیب ساخته شده است تا نشان دهد که چگونه خداوند سرور ما بر روی صلیب به مرگی از نوع مرگ تبار انسان مغلوب گشت و برای گناه پدرمان آدم کیفر شد. به همین سان شوالیه باید با شمشیر خود دشمنان صلیب را مغلوب سازد و نابود کند. زیرا بر شوالیه‌هاست که عدالت را پاس دارند و از این رو آن

شمشیر دولبه است تا معلوم باشد که شوالیه‌ها می‌باید با شمشیر خودشان هم شوالیه‌ها و هم عدالت هر دو را پاس دارند. به شوالیه نیزه‌ای داده می‌شود که حکایت از حقیقت دارد. زیرا حقیقت چیزی راست وصاف است و معنایش این است که حقیقت باید بر کذب سبقت بگیرد و آهن یا سر نیزه به معنی قدرتی است که حقیقت باید نسبت به کذب و بطلان داشته باشد و پرچم [سه گوش] نشانه این است که حقیقت ایمان را به همه می‌نماید و هیچ ترس و واهمه‌ای از کذب و یا خیانت و غیره ندارد.

توماس آکوئیناس قدیس: در باب اخلاق تجاری[1]

*در منتخبات زیر که از **مجموعهٔ الهیات** گرفته شده توماس آکوئیناس دیدگاه مسلط در قرون وسطی در این باره را خلاصه می‌کند که تجارت نیز مانند هر شکل دیگری از اشتغالات انسانی، تابع اخلاق مذهبی است. اظهار نظر او دربارهٔ قوانین کتاب پنجم تورات*[2] *که بموجب آن یهودیان می‌توانند از خارجی‌ها نزول پول خود را بگیرند ولیکن رباخواری، در بین برادران بنی‌اسرائیل ممنوع است، بویژه قابل توجه است.*

دربارهٔ فریبکاری، که در عمل خرید و فروش مرتکب شوند حال باید گناهانی را بررسی کنیم که به روابط آزاد و داوطلبانه مربوط می‌شوند. نخست فریبکاری را که در عمل خرید و فروش مرتکب شوند بررسی می‌کنیم؛ بعداً رباخواری را که در وام صورت می‌گیرد ملاحظه خواهیم کرد. بدین‌سان به موضوع اول می‌پردازیم:

ایراد ۱. به نظر می‌رسد که فروش چیزی به قیمتی بالاتر از ارزش آن قانونی باشد. در روابط زندگی انسانی، قوانین مدنی آنچه را که عادلانه است، تعیین می‌کنند. حال برحسب این قوانین عادلانه است که خریدار و فروشنده یکدیگر را فریب دهند (Cod. IV. Xliv): و در مورد فروشنده این امر با فروش چیزی به قیمتی بالاتر از ارزش آن صورت می‌گیرد و در مورد خریدار با خرید چیزی به قیمتی پایین‌تر از ارزش آن. پس فروش چیزی به قیمتی بالاتر از ارزش آن قانونی است ....

برخلاف این؛ (در انجیل متی vii,2) مکتوب است: ***هر آن چیزی را ... که می‌خواهی آدمیان با تو انجام دهند، با ایشان انجام ده.*** اما هیچ کس نمی‌خواهد چیزی را به قیمتی بالاتر از ارزش آن خریداری کند. پس هیچ‌کس نباید چیزی را به قیمتی بالاتر از ارزش آن به دیگری بفروشد.

---

1. *Summa Theologica*, vol. II, pp. 1513 - 14, 1516 - 21.
2. Deuteronomic law

پاسخ گوییم که، بطور کلی توسل به فریب به منظور فروش چیزی به قیمتی بیش از قیمت عادلانه آن گناه است، زیرا این کار به معنی فریب دادن همسایهٔ خود به منظور آسیب رساندن به اوست. از این رو تولی گوید:[1] ***قراردادها باید کاملاً عاری از فریبکاری باشند؛ فروشنده نباید بر خریدار تحمیلی کند و خریدار هم نباید با خریدار رقیب چنین کند.***

اما قطع‌نظر از فریبکاری می‌توان از خرید و فروش به دو شیوه سخن گفت. نخست ملاحظه آنها فی‌نفسه، و از این دیدگاه خرید و فروش ظاهراً برای انتفاع مشترک هر دو طرف برقرار می‌شود، چنانکه فیلسوف [ارسطو] گوید (سیاست I/۳). حال هر آنچه برای انتفاع مشترک برقرار شده باشد، نباید برای یک طرف نسبت به طرف دیگر مسئولیت بیشتری ایجاد کند و در نتیجه همه قراردادهای منعقده میان ایشان باید برابری در اشیاء را رعایت کنند. همچنین کیفیت چیزی که مورد استفادهٔ آدمی قرار می‌گیرد، بر حسب قیمت پرداخت شده برای آن اندازه‌گیری می‌شود و به همین منظور پول اختراع شده است، چنانکه در ***اخلاق*** [ارسطو] V.5 آمده است. بنابراین، اگر قیمت بیش از میزان ارزش کالا باشد و یا بالعکس [ارزش] کالا بیش از قیمت باشد، در آن صورت برابری عدالت در کار نخواهد بود: وبالنتیجه، فروش چیزی به قیمتی بیش از ارزش آن ویا خرید آن به قیمتی کمتر از ارزش آن، فی‌نفسه ناعادلانه و غیر قانونی است....

پاسخ ایراد ۱. چنانکه در بالا گفته شد (I - II, Q96 A2) قانون انسانی به مردمانی اعطا می‌شود که در میان ایشان بسیاری بی‌فضیلت هستند؛ پس قانون صرفاً به مردمان با فضیلت داده نمی‌شود. از این رو قانون انسانی از منع کل آنچه برخلاف فضیلت است، عاجز بوده؛ پس کافی است که قانون آنچه را که مخرّب روابط انسانی باشد، منع کند، ولیکن با موضوعات دیگر چنان برخورد کند که گویی آنها قانون هستند، نه این که آنها را تأیید و تصویب کند بلکه صرفاً آنها را قابل مجازات نداند. پس اگر فروشنده بدون کاربرد فریب کالاهای خود را به قیمتی بیش از ارزش آنها بفروشد و یا خریدار آنها را به قیمتی کمتر از ارزش آنها بخرد، قانون این معامله را قانونی می‌داند و برای آن هیچ مجازاتی تعیین نمی‌کند مگر آنکه تفاوت بسیار فاحش باشد، زیرا در آن صورت حتی قانون انسانی خواهان استرداد کالا خواهد شد، مثل وقتی که کسی بیش از نصف مبلغ قیمت عادلانه کالا مغبون شده باشد.

---

1. De office. 111. 15.

از سوی دیگر قانون الهی هیچ چیز را که مغایر فضیلت باشد بی‌مجازات نمی‌گذارد. از این رو برحسب قانون الهی اگر برابری [و] عدالت در امر خرید و فروش رعایت نشده باشد [معامله] غیرقانونی است: و آن کس که بیش از حق خود دریافت داشته باید زیان آن کس را که متحمل خسارتی شده جبران کند، اگر زیان مورد نظر قابل ملاحظه باشد. این شرط را به این دلیل می‌افزایم که قیمت صحیح وعادلانه کالاها به دقت ریاضی تعیین نمی‌شود بلکه بر نوعی حدس و تخمین استوار است به نحوی که اندکی افزایش یا کاهش برابری عدالت را نابود نخواهد کرد....

پس به موضوع چهارم می‌رسیم :

ایراد ۱. به‌نظر چنین می‌رسد که در امر تجارت فروش چیزی به قیمتی بالاتر از قیمتی که خود برای خرید آن پرداخته‌ایم، قانونی نباشد.

برعکس، اگوستین در تفسیر مزامیر ۷۰/۱۵ به این شرح: ***چون آموزش نیافته‌ام*** گوید ***بازرگان آزمند بر سر زبان خود کفر و ناسزا می‌گوید؛ بر سر قیمت اجناس خود دروغ می‌گوید به دروغ سوگند یاد می‌کند. اما اینها گناهان و رذایل مربوط به شخص‌اند نه مربوط به حرفه و حرفه را می‌توان بدون ارتکاب این رذایل انجام داد.*** پس تجارت فی‌نفسه غیرقانونی نیست.

پاسخ گویم که بازرگان کسی است که شغل او مبادلهٔ اشیاء است، به گفته فیلسوف [ارسطو] (سیاست ۱/۳) مبادلهٔ اشیاء بر دو نوع است. یکی طبیعی و به اصطلاح ضروری که بموجب آن یک کالا با کالای دیگر معاوضه می‌شود و یا پولی در قبال کالایی گرفته می‌شود به این منظور که حوائج زندگی برطرف شود. چنین نوع تجارتی به سخن دیگر کار بازرگانان نیست بلکه کار خانه‌داران یا خدمهٔ عمومی است که باید نیاز خانه یا دولت را به مایحتاج زندگی تأمین کنند. نوع دیگر مبادله یا معاوضه پول با پول و یا مبادلهٔ هر کالایی برای پول است و منظور از آن نه تامین نیازمندیهای زندگی بلکه کسب سود است و این نوع مبادله به سخن درست مربوط به بازرگانان است، چنانکه فیلسوف گوید (**سیاست** i,3) شکل اول مبادله قابل ستایش است زیرا نیاز طبیعی را رفع می‌کند؛ اما شکل دوم انصافاً شایسته سرزنش است زیرا فی‌نفسه تنها آز و طمع سودجویی را بر آورده می‌سازد و چنین خواستی حدی نمی‌شناسد و به بی‌نهایت متمایل است. از این رو تجارت فی‌نفسه، تا آنجایی که، بموجب سرشت خوُد، متضمن غایتی اخلاقی یا ضروری نیست، نوعی حقارت به همراه دارد. با این همه سود که غایت تجارت است گرچه طبعاً متضمن چیزی اخلاقی یا ضروری نیست، اما فی‌نفسه چیزی گناه آلود یا ضد فضیلت

اخلاقی در بر ندارد: از این رو هیچ چیز مانع از آن نتواند شد که سود معطوف به غایتی ضروری و یا حتی اخلاقی گردد و بدین‌سان تجارت قانونی می‌شود. پس مثلاً کسی ممکن است برای تأمین معاش خانوار خود و یا برای اعانه به مستمندان خواهان سود نه چندان زیادی باشد که از تجارت خود چشم دارد: و یا کسی ممکن است برای انتفاع عامه مثلاً جلوگیری از فقدان مایحتاج زندگی در کشور به تجارت روی آورد و یا نه به عنوان هدف بلکه به عنوان پاداش زحمت خود خواهان سودی باشد.

در باب گناه رباخواری

پس به موضوع نخست می‌پردازیم:

ایراد **۱.** به نظر می‌رسد که گرفتن ربا برای پولی که وام داده شده، گناه نباشد. زیرا هیچ کس به خاطر پیروی از سرمشق مسیح گناه نمی‌کند. اما سرور ما دربارهٔ خود گفت (لوقا xix. 23): ***به هنگام آمدنم ممکن است*** قرض دادن پول ***با نزول را ضروری ساخته باشم*** بنابراین، گرفتن نزول برای قرض دادن پول گناه نیست.

ایراد **۲.** به علاوه بر حسب مزامیر ۱۸/۸ ***قانون خداوند بدون لکه است*** یعنی این که گناه را منع می‌کند. حال نوعی رباخواری در قانون الهی بر حسب **سفر تثنیه** ۲۳/۱۹/۲۰ مجاز است. نباید به برادرت پول یا ذرت و ***یا هر چیز دیگری برای نزول وام بدهی اما به بیگانه***[می‌توان پول به نزول داد.] حتی بیش از این بر حسب سفر تثنیه ۲۸/۱۲ نزول خواری به عنوان پاداشی برای رعایت قانون وعده داده شده است: ***به ملل، بسیار پول به نزول بدهید و از هیچ یک وام نگیرید.*** پس گرفتن نزول گناه نیست.

ایراد **۳.** بعلاوه در امور انسانی عدالت به موجب قوانین مدنی برقرار می‌شود. حال، قانون مدنی اجازه نزول گرفتن را می‌دهد. پس رباخواری به نظر قانونی می‌رسد...

برعکس (در سفر خروج xxii.25) مکتوب است: ***اگر به هر یک از اعضای قبیله‌ات پول قرض دهی، بر توست که بر آنان همچون زورگویان سخت نگیری و به آنان با نزول‌خواری ستم روا نداری.***

پاسخ گویم که، گرفتن نزول برای پولی که قرض داده شده فی‌نفسه ناعادلانه است زیرا این به معنی فروختن چیزی است که وجود ندارد و طبعاً به نابرابری می‌انجامد که مغایر عدالت است....

پاسخ *ایراد* **۲،** یهودیان از گرفتن نزول از برادران خود یعنی یهودیان دیگر منع شدند. از این ما چنین می‌فهمیم که نزول گرفتن از هر کسی نارواست زیرا ما باید هر کسی را

همچون همسایه و برادر خود بشماریم، بویژه در مملکت استوار بر اناجیل، که همگان بسوی آن فراخوانده شده‌ایم. پس بدون هیچ تبعیضی در مزامیر ۱۴/۵ گفته شده: ***آنکه پول خویش را به نزول نداده است*** و (در حزقیال ۱۷/۸) ***آنکه نزول نگرفته است.***

اما یهودیان مجاز بودند که از بیگانگان نزول بگیرند اما نه چنانکه گویی این کار قانونی باشد بلکه به منظور اجتناب از شر بزرگتری: یعنی این که مبادا (بنابر اشعیاء ۵۶/۱۱) بیگانگان به واسطهٔ طمعی که داشتند از یهودیان که پرستندگان خداوندانند، نزول بگیرند....

قرض دهنده می‌تواند بدون ارتکاب گناه برای جبران زیان ناشی از نداشتن آنچه باید داشته باشد با قرض گیرنده قراردادی ببندد، زیرا این به معنای فروش کار برد پول نیست بلکه اجتناب از زیان است. همچنین ممکن است که قرض گیرنده از زیانی بزرگتر از آنچه قرض دهنده متحمل شده نجات یابد؛ از این رو قرض گیرنده می‌تواند به قرض دهنده از آنچه به دست آورده چیزی بپردازد. اما قرض‌دهنده نمی‌تواند قرار دادی برای جبران ببندد، به این دلیل که هیچ سودی از پولش نمی‌برد، زیرا او نمی‌تواند آنچه را که هنوزندارد و ممکن است به سبب موانع مختلف برایش قابل کسب نباشد، به فروش برساند....

آن که پول قرض می‌دهد مالکیت پول را به قرض گیرنده منتقل می‌کند. از این رو قرض گیرنده باید خطر نگهداری پول را بپذیرد و همهٔ آن را باز گرداند؛ از این رو قرض‌دهنده نباید چیز بیشتری طلب کند. از سوی دیگر آن که پول خود را به امانت به بازرگان یا پیشه‌وری می‌دهد، تا آنکه شرکتی تشکیل دهد، مالکیت پول خود را به ایشان واگذار نمی‌کند، زیرا پول همچنان از آن اوست و بازرگان به مسئولیت خود او با پولش معامله می‌کند و یا این که پیشه‌ور آن را برای پیشه خود به کار می‌گیرد، و در نتیجه [صاحب پول] قانوناً می‌تواند بخشی از سود ناشی از پول خود را به عنوان چیزی که متعلق به خود اوست طلب کند.

۴ ـ الهیات تاریخی

اسقف اتو اهل فرایزینگ: دو شهر[۱]

1. Otto, Bishop of Freising, *The Two cities*, trans. by C. C. Mieraw, (Columbia University Press, 1928) pp. 93 - 7 , 217 - 20 , 454 , 461 - 2 , 473 - 4 , 508 - 09.

اتو اسقف فرایزینگ (حدود ۵۸ ـ ۱۱۱۴) از خانواده سلطنتی و یکی از مقامات مهم کلیسا در آلمان در دوران خود بود. وی رئیس صومعه ***سیسترسیان*** *(۱) شهر موریماند و اسقف فرایزینگ بود و در جنگهای صلیبی مصیبت بار امپراتور کونارد سوم شرکت کرد. وی در تهیه خطوط اصلی فلسفه تاریخ خود که در اثر او تحت عنوان* ***شرح تاریخ جهان تا سال ۱۱۴۶ میلادی*** *(که وی ترجیحاً آن را* ***تاریخ دو شهر می‌خواند****) آمده است، سخت تحت تأثیر* ***شهرخدای*** *اگوستین قدیس و* ***هفت کتاب تواریخ بر علیه کفار*** *اثر پائولوس اوروسیوس بود. کتاب اخیر خلاصه تاریخ جهان از حضرت آدم تا سال ۴۱۷ است.*

دیباچه کتاب نخست

با تأمل طولانی و اغلب باطنی و قلبی دربارهٔ دگرگونیها و فراز و نشیب‌ها در امور دنیوی و علل متعدد و نامرتب آنها، از آنجا که به اعتقاد من مرد دانا بهیچ روی نباید به امور مربوط به زمان و جهان بیاویزد، به این نتیجه می‌رسم که تنها بواسطهٔ قوهٔ خرد است که آدمی می‌تواند از آنها بگریزد و نجات یابد. زیرا بخشی از [قوت] مرد دانا در این است که همچون چرخی گردنده، به این سو و آن سو به چرخش درنیاید بلکه با تکیه بر ثبات و استواری قوای خویش همچون چیزی محکم، پابرجا باشد، پس چون امور در حال تغییراند و هرگز آرامش نمی‌یابند، چه کسی از روی تعقل انکار تواند کرد که انسان دانا باید، چنانکه گفته‌ام، از آن امور سرپیچد و به شهری روی آورد که در آرامش است و الی‌الابد تداوم دارد؟ این شهر خدا، اورشلیم [شهر صلح] آسمانی است که فرزندان خدا در حالی که در این جهان اقامت دارند و بواسطه آشوب امور زمانه، در ستم و اسارتی همچون اسارت در بابل به سر می‌برند، برای آن آه می‌کشند. زیرا به همان‌سان دو شهر وجود دارد ـ یکی شهر زمان و دیگری شهر ابدیت، یکی شهر زمین و زمینی و دیگری شهر آسمان و آسمانی، یکی شهر ابلیس و دیگری شهر مسیح ـ نویسندگان تاریخ کلیسا اعلام داشته‌اند که نخستین شهر بابل و دومین، اورشلیم است.

اما در حالی که بسیاری از اقوام غیر یهود مطالب بسیاری دربارهٔ یکی از این شهرها نوشته‌اند و دستاوردهای بزرگ مردان قدیم (وشواهد بسیاری از مزیت‌های ایشان به گمان خودشان) را به آیندگان اطلاع داده‌اند، لیکن این وظیفه را به عهده ما گذاشته‌اند که

۱. Cistercians : فرقه‌ای از راهبان کاتولیک مربوط به سده یازدهم میلادی که خواستار بازگشت به زندگی ساده راهبان اولیه بودند. م.

معلوم کنیم به اعتقاد نویسندگان ما داستان بدبختی‌های انسان از چه قرار است. در این حوزه، آثار مشهور پومپئوس تروگوس، یوسیتن، کورنلیوس [یعنی تاسیتوس]، وارو، اوزبیوس، یرمیاه، اوروزیوس، یوردانس، و بسیاری دیگر از این شمار و نیز از این سلک موجوداند که شمارش اسامی آنها بسیار طولانی خواهد شد. در آن آثار خوانندهٔ با تمیز، نه چندان تواریخ بلکه تراژدیهای تاسف انگیزی خواهد یافت که مرکب از مصائب مرگباراند. ما اعتقاد داریم که این وضع و حال بواسطه آنچه قطعاً مشیت عاقلانه و درست پروردگار است پدیدار شده و منظور از آن این بوده است که در حالی که آدمیان در حماقت و نادانی خود، خواهان در آویختن به امور دنیوی و گذرا هستند، ممکن است دست کم بواسطهٔ فراز و نشیب در احوال خود از آن چیزها رمیده شوند تا آنکه شاید بواسطه ادراک بی‌ارزشی این حیات گذران، از مخلوق به معرفت خالق روی‌آورند. اما ما که در آخرالزمان زندگی می‌کنیم، به جای آنکه دربارهٔ مصائب انسانهای فانی در کتابهای نویسندگان مذکور در فوق مطالعه کنیم، بسیار بیش از آن، خود را بواسطه تجربیات زمانهٔ خود عملاً گرفتار چنان مصائبی می‌یابیم. زیرا، در مثل از امور دیگر، امپراتوری روم که در کتاب دانیال به جهت سروری یگانه‌اش یعنی به گفته یونانیان سلطنت واحده‌اش به آهن تشبیه شده بود ـ آن امپراتوری جهانی که جهان را به زور منقاد و مطیع ساخته بود، بواسطهٔ نوسانات و دگرگونیهای بسیاری بویژه در دوران ما، به جای آنکه باشکوه‌ترین و بالاترین امپراتوری باشد، تقریباً آخرین امپراتوری شده است؛ چندان که به گفته شاعر به زحمت: «سایه‌ای از نام قدرتمندش باقی مانده است».

زیرا امپراتوری با دست به دست شدن از شهر [رم] به یونانیها [امپراتوری بیزانس]، از یونانیان به فرانکها، از فرانکها به لومباردها و از لومباردها بار دیگر به فرانکهای آلمانی، نه تنها به واسطه گذشت زمان ناتوان و فرتوت شد بلکه همچون ریگ صاف شده‌ای که بوسیله امواج آب به این سو و آن سو کشیده شده باشد. زنگار گرفت و نارسائیهای بسیاری پیدا کرد. پس مصیبت و بدبختی در این دنیا حتی در مورد قدرت بزرگ جهان هم آشکار می‌شود و سقوط روم از انحلال کل ساختار [امپراتوری] حکایت می‌کند.

اما چرا باید از این در شگفت شد که قدرت انسانی تغییر پذیراست، با توجه به این که حتی عقل آدمی نیز در معرض لغزش است؟ در کتابها می‌خوانیم که در مصر چنان عقل و حکمت عظیمی وجود داشت که به گفتهٔ افلاطون مصریان فلاسفه یونان را صغیر و نابالغ می‌شمردند. موسی، نیز که بنیانگذار قانون بود، و «یهود با او همچون کسی که با دوست

خود سخن گوید، سخن گفت» و او را مشحون از حکمت الهی ساخت، از این که در حکمت مصری آموزش ببیند، شرمنده نبود. آیا آن پیر مرد محترم، یعنی ابراهیم که خدا او را پدر ملتها قرار داد و برای آموزش کلدانیان ، تربیت یافته و برخوردار از حکمت و درایت بود، آیا او به امر خداوند شیوه پیشین زندگی خویش را ترک نگفت [و به مصر نرفت] و با این حال عقل و حکمت خود را کنار نگذاشت؟ و با این حال بابل بزرگ، که نه تنها در حکمت آوازه داشت بلکه «رشک ممالک و نگین افتخار کلدانیان بود، به پیش‌بینی پیامبرانهٔ اشعیاء بی‌هیچ گونه امیدی به احیا، به صحن جغدها، لانه مار و مور و بوقلمون و انواع موجودات خزنده تبدیل شده است. مصر نیز گفته می‌شود که عمدتاً مکانی غیرقابل حکومت و غیرقابل عبور باشد. دانش پژوه دقیق تاریخ در خواهد یافت که علم و آموزش از مصر به یونان، سپس به رومیها و سرانجام به گل‌ها و اسپانیولیها رسید. همچنین باید گفت که ریشه کل قدرت آدمی علم و آموزش در شرق بوده و اینک در غرب به پایان خود می‌رسد و این خود، گذرا بودن و زوال پذیری همه امور انسانی را نشان می‌دهد. این مطلب را به لطف خدا با تفصیل بیشتری در ذیل نشان خواهیم داد.

پس، چون خصلت تغییرپذیر جهان به موجب این شواهد و شواهد دیگر ثابت می‌شود، از این رو لازم دانستم ... کتاب تاریخی بنویسم و در آن به‌یاری خدا مصائب و بدبختیهای شهروندان بابل و نیز عظمت و افتخار مملکت مسیح را نشان دهم، مملکتی که شهروندان اورشلیم بدان به چشم امید می‌نگرند و نمونه‌ای از آن راحتی را در این جهان خواهند دید. پس در صدد برآمده‌ام تا باقوتی که خداوند به من عطا کرده تاریخ کشمکش‌ها و مصائب یک شهر یعنی بابل را تا روزگار خودمان بنگارم و در خصوص امیدهایمان نسبت به آن شهر دیگر ساکت نباشم و تا آنجا که بتوانم اشاراتی از کتاب مقدس به دست‌آورم، از شهروندان آن شهر که اینک مقیم شهر دنیوی هستند، یادی بکنم. در این اثر من پیش از همه از آن چهره‌های درخشان کلیسا یعنی اگوستین و اوروزیوس پیروی می‌کنم و در نظر دارم تا از منابع ایشان آنچه را به موضوع و مقصد من مربوط است برگیرم. یکی از ایشان [یعنی اگوستین] به دقت و فصاحت دربارهٔ منشا و تکامل شهر افتخارآمیز خداوند و حدود تعیین شده آن گفتگو کرده و نشان داده که چگونه [شهر خدا] در میان شهروندان جهان بسط یافته و کدامیک از شهروندان یا شهریارانش در اعصار مختلف در میان شهریاران یا شهروندان جهان برجسته بوده‌اند. آن دیگری [یعنی اوروزیوس] در پاسخ به کسانی که یاوه‌گویانه اعصار قدیم را به عصر

مسیحی ترجیح می‌دادند، کتاب تاریخ ارزشمندی دربارهٔ فراز و نشیب‌ها، مسائل ناگوار مربوط به عظمت انسانی، جنگ‌ها و خطرات جنگها، دست به‌دست شدن تخت و تاج‌ها، از آغاز جهان تا روزگار خود نوشته است. من به تبعیت از او به شیوه‌ای دربارهٔ دو شهر سخن می‌گویم که رشته تاریخ را از دست ندهم و خواننده مخلص پی ببرد که باید در امور دنیوی به حکم مصائب بی‌شماری که بواسطه بی‌ثباتی امور پیش آمده، باید از چه چیزی اجتناب کرد و نیز پژوهشگر پرکار و زحمتکش شرحی از رخدادهای گذشته را بدون هرگونه ابهامی دردست داشته باشد. گمان نمی‌برم بر من که پیرو چنین مردان بزرگ ـ مردانی دانا و فصیح ـ هستم به حق خرده بگیرند که به رغم جهل و نادانی‌ام، جرأت نوشتن بکنم زیرا من مطالبی را که ایشان به تفصیل گفته‌اند، تلخیص کرده‌ام و هرچند به سبکی خام جزئیات اعمالی را که شهروندان جهان از زمان ایشان انجام داده‌اند روایت کرده‌ام، خواه این اعمال به سود کلیسای خداوند و یا به زیان آن بوده باشد و گمان هم نمی‌برم که باید با آن بیتی که طنزنویسی سروده به من حمله‌ور شوند: «همه ما، چه با سواد و چه بی‌سواد، همه جا، شعر می‌سراییم».

زیرا من نه از روی بی‌تمیزی یا حماقت بلکه از روی اخلاص و ایمان که همواره پرده‌پوش جهل و نادانی است، جرأت کرده‌ام چنین کار پر زحمتی را انجام دهم، هرچند آموزش لازم را ندیده‌ام و همچنین هیچ کس نمی‌تواند به حق در مورد مسائلی که ـ در مقایسه با رسوم زمان حاضر ـ باور نکردنی به نظر می‌رسند، مرا به کذب متهم کند، زیرا هیچ چیز را تا همین روزهای اخیری که در ذهن ما زنده‌اند، ثبت نکرده‌ام مگر آنچه در آثار افراد قابل اعتماد یافته‌ام و تازه تنها چند مورد از مثالهای بسیاری را نقل کرده‌ام. زیرا هیچگاه نباید این نظر را بپذیرم که این کسان را باید به دلیل آنکه برخی از ایشان در نوشته‌های خود ساده‌لوحی دوران قدیم را همچنان پاس داشته‌اند، تحقیر کرد. زیرا همچنان که ظرافت و زیرکی بیش از حد گاه موجب خطا می‌شود، به همین‌سان، سادگی مخلصانه همواره دوست و همراه حقیقت است. پس چون برآنیم که دربارهٔ ناامنی غمبار یک شهر واستمرار تقدس‌آمیز دیگری سخن بگوییم، از خدا یاری می‌طلبیم، خدایی که با صبر و شکیبایی آشوب و آشفتگی این جهان را برمی‌تابد و با بصیرت خود بر صلح مسرت بخش آن شهر دیگر می‌افزاید، تا این که به یاری او بتوانیم آنچه را برای او خوشایند است، بازگوییم.

دیباچهٔ کتاب سوم

حال ای برادر عزیز، بی‌آنکه وعده خود را فراموش کرده باشم، بی‌هیچ تردیدی بحث از دو شهر را تکمیل خواهم کرد؛ تا اینجا شرح دوران قیصر اکتاویانوس را به سبکی که در قدرتم بوده باز گفته‌ام؛ بویژه چون اینک به دوران مسیحیت می‌رسم و به لطف خداوند در این باره با شدت بیشتری سخن خواهم گفت، زیرا به علت ایمان و اخلاص فزاینده اینک می‌توانم با وصف کامل‌تری از شهر خدا سخن بگویم، زیرا تا بدینجا، گرچه مطالب بسیاری در خصوص شهروندان جهان در اختیار داشتم، لیکن در وضعی بودم که نمی‌توانستم جز اندکی دربارهٔ شهروندان [شهر] مسیح بگویم، زیرا از زمان آدم اول تا زمان مسیح، تقریباً تمامی جهان (مگر برخی از بنی‌اسرائیل) که به راه خطا رفته و گرفتار خرافات میان تهی شده و دربند اندیشه‌های مسخره‌آمیز دیوان گشته و در زحمات این جهان گرفتار آمده‌اند، تحت رهبری شیطان، شهریار این جهان، مبارزه می‌کرده‌اند. «اما وقتی بلوغ زمان فرا رسید، خداوند پسر خویش را پیش فرستاد»، تا در این جهان آدمیان فانی را که همانند ددان در اماکن مجهول وبی‌راهه‌ها سرگردانند، به شاهراه بازگرداند. او [مسیح] باگرفتن شکل انسان، شاهراهی را به انسانهای فانی عرضه کرد؛ به این منظور که کسانی را که کاملاً گم گشته بودند از راه خطای باطل به پرتو عقل بازگرداند، خویش را همچون حقیقت مکشوف ساخت و به منظور احیای کسانی که در هلاک بودند خود را به عنوان حیات راستین باز کرد و گفت: «من راه و حقیقت و حیات هستم»، گویی که می‌گفت: «شما گمراه و سرگردانید؛ پس به من بازگردید که راه هستم. برای آنکه این راه را بدون نومیدی بسپارید، بدانید که من حقیقت هستم و اگر هیچ زاد راه ندارید، بدانید که من حیات هستم»....

اما در همان آغاز می‌توان این پرسش را به درستی پیش کشید که چرا منجی همهٔ انسانها مایل بود در آخر الزمان به دنیا بیاید، که پولس آن را «اتمام زمان» می‌خواند؛ و چرا او اجازه داد که جهان غیر معتقد [به مذهب یهود و مسیحیت] در آن همه اعصار پشین در گناه بی‌ایمانی هلاک شود. آیا کسی که در چارچوب جسم فساد پذیر موجودات فانی می‌زید به تفحص در علت چنین سرنوشتی که در عمیق‌ترین و حقانی‌ترین ذخایر افکار الهی نهفته است، مبادرت خواهد کرد؟ منظور من این است که چه کسی با توجه به این گفتهٔ حواری «ای اعماق حکمت و معرفت الهی! چقدر داوریهای او غیرقابل تفحص و شیوه‌های کار او ورای قدرت ادراکند!» و جز این گفته‌ها، [چنان مطرح خواهد کرد]؟ پس

چه کار باید بکنیم؟ اگر نتوانیم فهمید، نباید هم خاموش باشیم؛ آیا باید خاموش باشیم؟ در آن صورت چه کسی به بدگویان پاسخ خواهد داد و مهاجمین را متوقف خواهد کرد و مهمتر از همه سخن کسانی راکه می‌کوشند از طریق استدلال و به قوت کلمات ایمان مارا نابود کنند، ابطال خواهد کرد؟ پس ما نمی‌توانیم نظرات پنهان خداوند را دریابیم و لیکن اغلب مجبوریم آنها را توضیح دهیم. اما آن نظرات چیست؟ آیا باید بکوشیم دربارهٔ چیزهایی که نمی‌توانیم فهمید توضیحی بدهیم؟ ما می‌توانیم توضیحاتی بدهیم، توضیحاتی که قطعاً انسانی هستند، هرچند ممکن است همچنان از فهم توضیحات خود خداوند عاجز باشیم. پس نتیجه این می‌شود که در حالی که از مسائل الهی سخن می‌گوییم، از آنجا که فاقد زبان مناسب برای این موضوعات هستیم، ما که صرفاً انسانیم، زبان خود را به کار می‌بریم و در گفتگو از خداوند بزرگ، اصطلاحات و الفاظ انسانی و فانی را به کار می‌گیریم با این اطمینان که خداوند صورتبندی کلمات ساختهٔ ما را می‌فهمد. زیرا چه کسی بهتر از آن که آفرید، می‌فهمد. پس چنین نتیجه می‌شود که گرچه خداوند غیرقابل توصیف است، با این حال دوست دارد که ما در تمجیدش سخن بگوییم. پس چون او غیرقابل وصف خوانده شود، اما به شیوهٔ خاصی قابل توصیف شمرده می‌شود. چنانکه اگوستین می‌گوید، این تناقض را بهتر است با ایمان خاموش خود حل کنیم تا با محاجهٔ لفظی. دیگری نیز گفته است: «بگذارید آنچه فراسوی واژگان است مورد احترام سکوت قرار گیرد».

پس همچنانکه حواری می‌گوید: «اگر خداوند با دریایی از خشم که مناسب ویرانی بود، با صبر تحمل کرد»، یعنی اگر برای آنکه عظمت نیکی خود را به پیروانش آشکار سازد، اجازه داد که شهر زمینی با اعمال ارادهٔ آزاد خود، رفاه و سعادت دنیوی درازمدتی داشته باشد؛ او را نمی‌توان نه به این دلیل سرزنش کرد که آن شهر را به حال خود واگذاشت ونه به این دلیل که وسعت نیکی خویش را بر مردمان برگزیده خود ـ که به‌عکس با همان شهر زمینی مجازات شده بودند ـ آشکار کرد. زیرا از یک سو اگر خداوند به آدمیان اجازه دهد که آنچه را خود هر زمان می‌خواهند انجام دهند، در آن صورت نمی‌تواند به حق از جانب آنها متهم شود؛ و از سوی دیگر باید از جانب کسانی که وی ایشان را از انجام اعمال زیانبار به حال خود باز می‌دارد و از اجرای چنان نیاتی جلوگیری می‌کند، مورد ستایش و احترام بسیار قرار گیرد؛ همچنان که وی لطف خود را بدون ما به ازاء شامل حال ایشان می‌گرداند. اگر خداوند بر وفق عدالت لطف خود را شامل حال ایشان نکند، نمی‌توان گفت که ناعادلانه عمل کرده است، حتی وقتی که او

بدون ما به ازاء به کسانی لطف می‌کند باید گفت که او صرفاً از روی شفقت و رحمت عمل کرده است و بنابراین، اگر خداوند آن همه اعصار تاریخی گذشته را به حال خود واگذاشت و این کار را نه از طریق اجبار آنها به ارتکاب گناه بلکه از طریق خودداری از اعطای [رحمت و شفقت] به ایشان انجام داد. هدف او این بود که از آنچه بر سرنسلهای گذشته آمده به نسلهای آینده نشان دهد که باید از چه چیزی اجتناب کنند تا آنکه بتوانند منجی را شکرگزار باشند ـ یعنی این که اگر خداوند با این مقصود ایشان را به ارادهٔ خویش واگذاشت تا هم آنچه راکه خود می‌توانستند، بدون یاری خداوند فراگیرند و هم پس از آمرزش بدانند که از رحمت منجی خود چه عایدی به دست آورده‌اند، در آن صورت نه تنها نمی‌توان او را به خاطر مقصد اول سرزنش کرد، بلکه حتی مقصد دوم دلیل نیرومندی است برای آنکه به وی به حق عشق بورزند.

به علاوه، دلیل دیگری هم در این خصوص هست که چرا مسیح می‌خواست در همین زمان و نه در زمانی دیگر، یعنی در دوران ششم به جهان آید، دورانی که در آن جهان تحت سلطهٔ رومیان یکپارچه و به کلی تحت اقتدار قیصر کبیر سازمان یافته بود. زیرا تا آنجا که وی می‌خواست به منظور آمرزش گناه پدر اول انسان در قالب جسم درآید، پدری که با کنار گذاشتن لذات بهشت، به خواست ارادهٔ خود سرانهٔ خود، اقامت در سرزمین لعنت و گناه را ترجیح داد، بسیار مناسب بود که این کار در دورانی ششم صورت گیرد و نه در دورانی دیگر، زیرا خداوند نیز آدم را در روز ششم آفرید. بعلاوه، [مسیح] نمی‌بایست در هیچ عصر دیگری تجسم یابد. زیرا انسانهایی که از آن پدر و مادر گناهکار تولد یافتند و به موجب طبع آلوده به نافرمانی خود، بیشتر متمایل و مستعد تبهکاری شدند و هنوز هیچ استفاده‌ای از قدرت مستقل خود نمی‌کردند و به شیوه جانوران وحشی می‌زیستند ـ و نیکی طبیعی در درون ایشان محو شده بود ـ چنین کسانی یاد نگرفته بودند که همراه با یکدیگر زندگی کنند یا تابع قوانین و یا مزیّن به فضایل باشند و یا به قوهٔ عقل به معرفت حقیقت رهنمون گردند. از این رو، داستانهای بسیار شرم‌آور و حتی کردارهای شرم‌آورتر، داستانهای هولناک و اعمال هولناک‌تر شنیده‌ایم ودیده‌ایم که دربارهٔ آنها گمان می‌کنم که به اندازه کافی در اینجا سخن گفته باشم. چون انسانها بدین‌سان تهی از خرد، عاجز از شناخت حقیقت و ناآشنا با عدالت و قوانین بودند، پس چگونه می‌توانستند قوانین و قواعد بسیار والایی را بفهمند یا دریافت کنند که مسیح می‌خواست دربارهٔ زندگی عرضه بدارد؟ پس قانون نخست، قانونی بود مناسب با عقول ضعیف ایشان تا عصر صباوت جهان را نه با غذای جامد بلکه با شیر تغذیه کند. سپس

همچنانکه این عصر ـ به علت اجتماع و همزیستی انسانها، بعضاً به واسطهٔ فراهم آوردن عقل و درایت خود و به منظور تأسیس قوانین حکمت و آموزه‌های فیلسوفان ـ تدریجاً رشد یافت و ترقی کرد، پس زمان مناسب فرا رسید که منجی همه انسانها در پیکر انسان ظاهر شود و قوانین تازه‌ای برای جهان در زمانی وضع کند که کل جهان در پیشگاه قدرت رومیان سر تسلیم فرود آورده و بواسطهٔ حکمت فلاسفه، نظم و نسق یافته بود و اذهان آدمیان برای فهم قواعد عالیه در خصوص زندگی درست آماده شده بود.

کتاب هشتم

حال در کتاب هشتم باید دربارهٔ وضع سوم سخن بگوییم یعنی این که چگونه شهر [آسمانی] به بالاترین درجه تبرک و تقدس می‌رسد و شهر دیگر نقصان می‌یابد و به بالاترین درجهٔ شقاوت افول می‌کند و این همه آن‌گاه صورت می‌گیرد که بر حق‌ترین داور در روز جزا وضع هر یک از دو شهر را بررسی و دربارهٔ آن تصمیم‌گیری می‌کند. زیرا همچنانکه سلیمان گفته است که قلب انسان پیش از نابودی یکسره رفعت و عظمت می‌یابد و [آدمی] پیش از کسب شکوه و افتخار، یکسره حقیر و خوار داشته می‌شود؛ پس به نظر من مناسب است که مقدمتاً و تا آنجا که می‌توان از کتابهای معتبر نتیجه‌گیری کرد بگوییم چه نوع خواری و حقارتی پیش از این شکوه و افتخارِ شهر الهی پیش می‌آید و چه نوع رفعت و عظمت زودگذری تحت حکومت دجال پیش از سقوط شهر تباهی واقع می‌شود. زیرا پس از ظلمت پر غلظت دوران رنج و بی‌رحمی، روز ابدی صلح ابدی به صورتی هر چه لذت‌بخش‌تر ظاهر خواهد شد و پس از لبخند تأیید آمیز این جهان طوفان شدید مجازاتها و شام ابدی بصورتی هر چه هولناکتر ظاهر خواهد گردید؛ به همان سان که امید شکوه و افتخار، بار مشکلات فعلی را سبک می‌سازد، هراس آن جزای محتوم این لذت دنیوی را (اگر لذتی در کار باشد) نابود می‌گرداند، زیرا این لذت گذراست.

... این که زمان محاکمه و مجازات به مدت سه سال و نیم ادامه می‌یابد، همچنانکه در حقیقت، امارت سرور [ما عیسی] نیز همین مدت است، به شیوهٔ مبهمی در این واقعیت به آن اشاره شده و نیز پیامبری در آن باره گفته است: «تا یک سال و دو سال و نصف سال». بر اساس آخرین کتاب انجیل به نحو آشکارتری اعلام شده است: «آنها به مدت چهل و دو ماه شهر مقدس را زیر پا خواهند داشت». خداوند اعلام می‌دارد که به دلیل صعوبت محاکمه و مجازات، این زمان کوتاه را داور بسیار رحیمی برای خاطر برگزیدگان مقرر داشته است؛ خداوند گوید: «اگر آن روزها کوتاه نمی‌شدند، هیچ تنی نجات

نمی‌یافت اما بخاطر برگزیدگان آن روزها کوتاه خواهند شد».

وقتی که رأس آن شهر بی‌تقوا مضروب گردد، یهودیان، آن قوم بی‌ایمان، وقتی می‌بینند که فریب خورده‌اند، بر اساس عقاید موجود، بر حسب گفتهٔ یکی از پیامبران به شرح زیر [به مسیحیت] خواهند گروید: «اگر شمار بنی اسرائیل شنهای دریا باشد، تنها معدودی باقی مانده از ایشان نجات خواهند یافت». پس از این زمانی برای توبه باقی می‌ماند، زمانی که طول آن از همهٔ انسانهای فانی پوشیده است. سپس وقتی کل آنچه پیش‌بینی شده است، تحقق یافته باشد، و علایم غریبی در خورشید، ماه و ستارگان و دریا ظاهر گردد ـ هنگامی که همگان از ترس و در انتظار وقایعی که قرار است بر سر جهان بیاید، از حال بروند ـ در آن زمان ویرانی شهر تبهکاری، و رونق شهر مسیح و روز [داوری] خداوند فرا خواهند رسید و این بر وفق کلام حقیقتی است که به آرامی، مخلوق خدا را تسلی و تسکین می‌بخشد و می‌گوید: «وقتی ببینی که چنین چیزهایی واقع می‌شوند، بدان که مملکت خداوند نزدیک است». بی‌شک، مملکت [خداوند] «همچون دزدی درشب می‌آید» (یعنی قابل پیش‌بینی نیست)، در همان حالی که مردمان، بازهم به کلام خداوند، مشغول خوردن و آشامیدن و ازدواج کردن هستند، باید باور کنیم که این موضوعات نه از روی ظلم، بلکه از سر حکمت و بواسطه مشیت و حکم حکیمانه پروردگار مقرر شده‌اند به این منظور که ما همواره در هراس از فرا رسیدن داور و همواره آماده حساب پس دادن باشیم.

پس از آنکه این وقایع رخ داده باشند خداوند، بی‌شک برای داوری و برای وارسی نهایی هر دو شهر خواهد آمد. بعلاوه، او به همان شکلی که پیشتر درباره‌اش داوری کردند، به داوری خواهد آمد، تا این که در امر عدالت جهان در او داوری سختگیر بیابد، حال آنکه او پیشتر وقتی با تواضع در جسم انسان ظاهر شد، بااندیشه‌ای منیع؛ اجرای عدالت بدین شیوه را خوش نداشت. از همین رو، این حدیث پیامبرانه آمده است: «به همان کسی که سوراخش کردند، خواهند نگریست» زیرا «پدر» که شخصاً داوری نمی‌کند، «کل داوری را به پسر واگذار کرده است» به این منظور که مسیح که (گرچه بی‌گناه بود) خداوند او را در معرض هرگونه دشنام و بدر رفتاری و بر سر صلیب قرار داده بود. اینک خداوند «اشیاء در آسمان و اشیاء در زمین و اشیاء زیر زمین» را بر آن دارد که وی [مسیح] را «داور زندگان و مردگان» سازد. با این حال گرچه شکل انسانی او برای مردم عادل، رحیم است اما از نظر تبهکاران خیره‌کننده و وحشت‌آور است، حال آنکه پیشتر به نظر ایشان [در این جهان] مبهم و شایسته تحقیر رسیده بود.

حال باید در این باره تفحص کنیم که تبرک آن مملکت در چیست. زیرا نباید گمان بریم که ارواح پس از آنکه از اجسام عاری و جدا شدند و یا پس از آنکه پیکرهای روحانی یافتند و دیگر در خلوص و درجه فروتر از ارواح فرشتگان نبودند، بازهم همچون آدمیان در این جهان، از امور بیرونی لذت می‌برند. پس وقتی کتاب مقدس می‌گوید که ارواح ایشان با ریاحین و چمن‌های سرسبز و اماکن دل‌انگیز و آواز پرندگان و چیزهای خوش‌بو (مانند دارچین و بلسان) تر و تازه می‌شود، آشکار است که چنین گفته‌هایی را باید به معنای روحانی تعبیر کرد نه مفهوم جسمانی و با این حال بخاطر مردم ساده‌دل ـ که باید با خوراک نرم تغذیه شوند و نه با غذای جامد و فهم ایشان هنوز ورزیده نیست و نمی توانند هنوز لذات روحانی را دریابند ـ معمولاً برخی از آموزگاران چنین چیزهای [جسمانی] را عرضه می‌کنند تا آنکه ساده‌دلان بواسطهٔ چیزهای مشهود به فهم و کشف امور نامشهود رهنمون شوند. پس تبرک و تقدس قدیسان در توانایی ایشان برای مشاهدهٔ پروردگار خود نهفته است، چنانکه خداوند گوید: «حیات جاودان این است که ترا ای خداوند راستین بشناسند و نیز آن کس را که فرستادی، عیسی مسیح را.» البته ما باید کلمات: «با روح القدس» را که از هر دو [اب و ابن] ناشی می‌شود، بفهمیم. خداوند می‌گوید: «این است حیات جاودان». زیرا حیات جاودان چیست مگر ناب‌ترین تیمّن و تبرّک؟ زیرا اگر آن حیات موقت بود، متبرک نمی‌بود زیرا از ترس آنکه مبادا به پایان برسد، مضطرب می‌گردید. همچنین هر قدر هم آن حیات در مدت طولانی می‌بود، بازهم متبرک و مقدس به شمار نمی‌رفت، مگر آنکه از شایبه هر بدبختی و مصیبتی فارغ و از همه گونه سعادت و نیک‌بختی مشحون می‌بود، وگرنه مشوب به همه شوائب خواهد بود. پس آن حیاتی مقدس و ابدی است که [در آن] «آنها ترا ای خداوند راستین بشناسند و نیز آن کس را که تو فرستادی، عیسی مسیح را.» توجه کنید که خداوند می‌گوید بهره‌مندی از برکت و قداست، همان معرفت به خداوند است. از این رو، کار بیهوده‌ای است که برخی کسان در این جهان می‌کوشند سرشت خداوند را فهم کنند، حال آنکه حتی قدیسان در این جهان، آن را به دشواری همچون چیزی «در آیینه» و «به شکل معما» می‌بینند، زیرا وعده شده است که [خداوند] تنها در آخرت بواسطهٔ ایشان دیده و کاملاً ادراک خواهد شد. پس قدیسان لذت نهایی خود را در دیدار کاملاً مجذوب کننده خداوند که تا ابد تبرک‌بخش خواهد بود، می‌یابند، چنانکه مزامیر گوید: «آن کس که قانون را اعطا کرد، فیض خود را نیز ارزانی خواهد داشت. آنان از قدرتی به قدرت دیگر خواهند رسید، خدای خدایان در صهیون دیده خواهد شد».

«مدتهاست که نبردی سرسختانه و هنوز بی‌سرانجام در میدان اندیشه‌های من برای غلبهٔ یکی از دو کس در درون من جریان داشته است.»

پترارک، نامه به دیوینچی دو روبرتی

«آن کس که می‌خواهم شخصیتش را بپرورم و تربیت کنم باید «مرد دانایی» به مفهوم رومی آن باشد یعنی کسی که خود را نه در مباحثات بلکه در عمل و تجربهٔ زندگی، همچون سیاستمداری راستین باز می‌نماید».

کوینتیلیان، قواعد سخنوری

«بخت و اقبال گاه درست در میان ماست و گاه درست در پایان کار مقاصد گذرا و خودخواهانهٔ مارا ناکام می‌گذارد و گاه آدمیان را بیش از آنکه بتوانند به ساحل آرزو نگاهی دیگر بیفکنند، غرق می‌سازد»

کاستیلیون، درباری

«پس ای خواننده، من موضوع کتاب خویشتنم»

مونتنی، گفتارها

«همه گونه بربریت و فساد و هر گونه ناخالصی در زبان لاتین که حماقت محض در این جهان آورده و بدان وسیله زبان لاتین قدیم و زبان رومی را مسموم کرده که در زمان تولی و سالوست و ویرژیل و ترنس به کار می‌رفت و همچنین یرمیاه قدیس و امبروز قدیس و اگوستین قدیس در عصر خود [به کار می‌بردند] ـ مقصودم این است که همه این نابکاریهایی که جهان بی‌اندیشهٔ امروز بر سر چیزی آورده که اینک بجای ادبیات باید مزخرفات خوانده شود، همهٔ این چیزها را از این مدرسه بیرون می‌اندازیم و آموزگاران را بر آن می‌داریم که آثار مولفانی را به کودکان تدریس کنند که از روی عقل و درایت زبان فصاحت پاک و ناب را برگزیده‌اند.»

جان کولت، مقررات مدرسه سن پل

۲
عصر رنسانس

۱) جان ادینگتون سیموندز[1] دربارهٔ رنسانس چنین گفت: «[رنسانس]داستان تحصیل آزادی خودآگاهانه بوسیلهٔ روحی انسانی است که در اقوام اروپایی ظاهر شده است... هنرها و اختراعات و دانش و کتابهایی که ناگهان در دوران رنسانس جنبهٔ حیاتی پیدا کردند، مدتها در طی دورانی که قرون وسطی خوانده می‌شوند، در سواحل بحرالمیت به دست فراموشی سپرده شده بودند.» به گفته سیموندز، رنسانس نمایانگر نخستین بازی در آن نمایشنامهٔ بزرگ آزادی بود، نمایشنامه‌ای که «ما ملتهای امروز هنوز در جهت برقراری اندیشهٔ دموکراتیک در حال تکمیل آن هستیم»[2]. این همان مفهوم «کلاسیک» رنسانس است که مورخین عموماً تا این اواخر می‌پذیرفتند و کتابهای درسی نیز آن را به صورت روایتی جاوید عرضه می‌کردند. خود اومانیستهای ایتالیا با دوره‌بندی تاریخ به سه عصر (باستان، میانه ومدرن) و با کاربرد استعارهٔ «نوزایی» این برداشت را بنیاد نهادند، اما بیان کلاسیک این برداشت کلاسیک تنها با انتشار شاهکار یاکوب بورکهارت تحت عنوان *تمدن رنسانس در ایتالیا* در سال ۱۸۶۰ صورت پذیرفت. از دیدگاه این مورخ سویسی، همانند مورخ انگلیسی همعصرش [یعنی سیموندز]، رنسانس بیانگر نخستین فصل تاریخ مدرن بود و شورش فرد علیه اقتدارگرایی، جمع‌گرایی و زندگی زاهدانه در قرون میانه را آشکار می‌ساخت بورکهارت کتاب خود را تا حدی به عنوان

1. John Addington Symonds
2. *Renaissance in Italy,* NewYork, 1953, vol.I, pp. 6, 8.

رساله برای عصر و دوران خویش نوشت. ولی به ترقی ایمان داشت، لیکن بر همگونگی فزاینده و عوام‌زدگی فرهنگ مدرن تأسف می‌خورد. به نظر او جهان مدرن از تذکر پیشینه‌های روحانی خود در عصر رنسانس سود خواهد برد.

در سالهای اخیر این تعبیر مورد بازاندیشی چشمگیری قرار گرفته است. تأثیر اندیشهٔ تکامل بر تاریخ‌نویسان و پیشرفت در پژوهش‌های مربوط به سده‌های میانه، خطوط و حدود فاصل میان قرون وسطی و عصر رنسانس را محو کرده و از تأکید بر نقش تعیین کنندهٔ رنسانس بر تاریخ فرهنگی و فکری کاسته است، عناوین دو کتاب ***رنسانس سده دوازدهم*** (۱۹۲۷)اثر سی. اچ. هاسکینز و ***زوال قرون وسطی*** (۱۹۱۹) اثر هویزینا نشانگر تحولات اخیر هستند.[۱] کارشناسان قرون وسطایی چون هاسکینز رنسانس را به دل قرون میانه می‌برند. هویزینا با مطالعهٔ فرهنگ بورگاندی در سدهٔ پانزدهم قرون وسطی را برعکس در رنسانس می‌یابد، این گرایش را دو نویسنده به اوج خود رسانده‌اند: یکی دوگلاس بوش که از «ایجاد تقابل آشکار و برجسته میان زندگی مذهبی قرون وسطی و الحاد عصر رنسانس» پرهیز می‌کند و دیگری ای. ام. و. تیلیارد که در کتاب ***تصویر جهان در عصر الیزابت*** به رنسانس به عنوان «آن مرحله از فرهنگ» اشاره می‌کند که «اینک به نحو فزاینده‌ای در حال از دست دادن هویت خویش است و هر چه بیشتر معلوم می‌شود که صرفاً قرون وسطای متاخّر بوده است.»[۲] نظر نگارنده این است که رنسانس جزیی از عصر مذهب است و لیکن به قرون وسطی تعلق ندارد و به نظر ما این نظر ناظر به مشاجره در جزییات نیست. نظر تجدیدنظر طلبان در این خصوص که رنسانس رویهم رفته کم‌تر از آنچه تصور می‌رفته، ضد مذهبی و متمایل به علوم طبیعی بوده، درست است. اما این گفته بدان معنی نیست که رنسانس خود قرون وسطایی بوده است. البته در این عصر بقایای دوران قرون وسطی همچنان تداوم می‌یابند، لیکن اومانیست‌های عصر رنسانس تا اندازه زیادی در جهانی می‌زیستند که خودشان آفریده بودند. این جهان اکیداً جهان برنارد کلروویی یا توماس آکویی‌ناس قدیس نبود، لیکن از سوی دیگر جهان

---

1. C. H. Haskins, *Renaissance of the Twelfth Century.*(1927); Huizinga, *Waning of Middle Ages,* 1919.
2. D. Bush, *The Renaissance and English Humanism*, Toranto, 1939, p. 28; E.M.W. Tillyard, *The Elizabethan World Picture*. (London, 1943) p. 41.

در تعبیر عصر رنسانس به طور کلی ر.ک. به:

W.K. Ferguson, *The Renaissance in Historical Thought,* Cambridge, Mass, 1948.

فرانسیس بیکن و گالیله و دکارت هم نبود. از جهاتی رنسانس شاهد ظهور طلیعهٔ علم جدید بود، لیکن عین آن نبود. بطور کلی و قطع‌نظر از موارد استثنایی، اومانیست‌ها در درون چهارچوب فکری اومانیستی مذهبی می‌اندیشیدند نه در قالب اندیشهٔ‌های علمی. آنها مدرسان [قرون وسطی] را ریشخند می‌کردند و کلیسا را مورد انتقاد قرار می‌دادند، لیکن فاقد تقوای کلی نبودند و اغلب خطوط کلی جهان‌بینی مسیحی را می‌پذیرفتند، هر چند همواره بر آنها تأکید نمی‌گذاشتند.

۲) باید یاد آور شویم که عصر رنسانس مصادف با دوران زوال نهادهای قرون وسطایی بود. کلیسا به علت اسارت بابلی «[طبق تمثیل لوتر]، نفاق و تفرقهٔ بزرگ [پیدایش مذهب پروتستان] و بلند پروازیهای ارضی دستگاه پاپ در ایتالیا در حال از دست دادن شأن و شوکت روحانی خود بود. شهرها خود را از یوغ نظام فئودالی رها می‌ساختند و در برخی از نواحی بر اراضی فئودالی در مناطق روستایی استیلا می‌یافتند. در درون شهرها بویژه شهرهایی مانند فلورانس که درگیر بازرگانی بین‌المللی بودند، اصناف قرون وسطی جای خود را به بانکداران و سرمایه‌داران می‌دادند. از نظر سیاسی، بنابه گفته ماکیاولی، این دوران، دوران ظهور شهریار و رهبر و حاکم خودکامهٔ نوپا در ایتالیا و عصر «پادشاهی نوین» در شمال بود. در همه جا انسانهای جدید راه خود را به درون مواضع قدرت اقتصادی و سیاسی باز می‌کردند.

منظور این است که روشنفکران عصر رنسانس بسیار بیش از اسلاف قرون وسطایی خود در جهانی غیر دینی زیست می‌کردند، جهانی که در آن سنت و رسم در حال فروپاشی بود. در فاصله سده‌های چهاردهم و شانزدهم، کلیسا استیلای خود بر فرهنگ را از دست داد. روشنفکران جدید اغلب افراد غیر روحانی و از طبقات متوسط یا حتی پائین بودند. آنها نه از سوی صاحب منصبان کلیسا و یا اشرافیت فئودال بلکه از جانب بزرگان تازه به دوران رسیده‌ای حمایت مالی می‌شدند که برای تضمین اشتهار همیشگی خود هنرمندان، نویسندگان را به خدمت خود می‌گرفتند. مهمترین نهادهای فکری جدید یعنی مدارس کلاسیک عمدتاً بوسیله چنین حامیانی تأسیس و اداره می‌شدند.

این گونه تغییر اجتماعی ـ اقتصادی که اخیراً بسیار رواج یافته، به هیچ روی کل وجوه اندیشهٔ عصر رنسانس را توضیح نمی‌دهد. چنین دیدگاهی روشن نمی‌سازد که چرا درخشان‌ترین دستاوردهای این دوران نه در علوم بلکه در مطالعات انسانی و فرهنگی به دست آمدند و یا این که چرا احساسات مذهبی تا بدان درجه همچنان تداوم یافت.

بهرحال، در تحول گرایش فکری از قرون وسطی به عصر رنساس نمی‌توان تردید کرد و چندان شکی هم در این خصوص وجود ندارد که آن تحول با دگرگونیهای اجتماعی در آن دوران پیوند داشت. در میان روشنفکران آن سوی کوههای آلپ (ایتالیا) و این سوی آن، آشکارا بر مطالعات انسانی، بر انسان و زندگی روزمره‌اش، بر امور عملی وانضمامی در مقابل مسائل انتزاعی و مجرد، بر امور فردی در مقابل امور جمعی، و بر زندگی عملی در مقابل زندگی نظری تأکید می‌شد. اینک دانش که زمانی تحت سرپرستی الهیات وحدت داشت به بخش‌های بسیار شکسته شد. اگر دانش جدید از عصر باستان نشان داشت، به این دلیل بود که یونان و روم نمایشگر فرهنگ اومانیستی عظیمی بودند که اومانیست‌های جدید می‌توانستند به آن باز گردند. به هر حال، اومانیسمی که در اینجا توصیف می‌شود از آن نوع اندیشه‌ای که معمولاً با جامعه‌ای عمدتاً کلیسایی و زمینداری پیوند دارد، بسیار متفاوت است.

عصر رنسانس عصر بزرگ فلسفه نبود. اما فلسفه‌ای که در این عصر تولید شد بی‌شک خصلتی اومانیستی دارد. از مشاجرات بزرگ قرون وسطی دربارهٔ کلیات و ماهیات [از یک سو] و از مشکل معرفت و شناخت که فلاسفهٔ علم سده‌های هفدهم و هجدهم را سخت بخود مشغول می‌داشت، نشانی در عصر رنسانس نبود. اومانیست‌هایی چون اراسموس هرگونه فلسفه‌ای را که مستقیماً بر اخلاقیات انسانی تاثیر نمی‌گذاشت، محکوم می‌کردند. دیگران مانند پیکو[1]، افلاطونیان فلورانس و حتی پومپونازی[2] از مکتب نوارسطوئیان، نظر چندان مخالفی نسبت به فلسفه نداشتند و به بحث دربارهٔ سرشت آدمی، میزان آزادی ارادهٔ انسان و جاودانگی روح پرداختند. شگفت‌آور نیست که در دوران ظهور امکانات اقتصادی و سیاسی، اندیشمندان، نظری تقریباً پلاگیوسی دربارهٔ طبع بشر پیدا کنند. «انسان بی‌جهت عالم اصغر خوانده نمی‌شود.» بنابراین، برخی گفته‌اند که انسان اعجوبهٔ عظیمی است، زیرا وی کل جهان و قابل تبدیل به هر گونه طبعی است؛ زیرا به او قدرت داده شده تا هر چیزی را که ترجیح می‌دهد به دست آورد؛ به هرحال، نتیجه‌ای که از این گونه اظهار نظرها و سخنان مشابه بسیار گرفته شده بطور کلی این است که انسان در کنترل حوادث بیرونی قدرت دارد. اومانیست‌ها از نیرنگهایی که سرنوشت یا بخت ممکن بود بر سر ایشان بیاورد و اغلب هم آورده، بسیار آگاه بودند.

1. Pico

2. Pomponazzi

بنابراین منظور آنها از آزادی اراده معمولاً توانایی انسان در دستیابی به رفعت و فضیلت در متن مخاطرات موجود در حیات انسانی و در مقابل نوسانات و فراز و نشیب‌های سیاسی و اقتصادی بود. درونمایه آموزشهای ایشان بیشتر منفی بود تا مثبت؛ به این معنی که آنها با تأکید بر سرشت تغییر پذیر آدمی در واقع نظریهٔ هبوط انسان وگناه‌آلودگی ذاتی وی را نفی می‌کردند. افلاطونیان فلورانس در دفاع از جاودانگی روح انسان از فردیت انسان در مقابل نظریه جمع‌گرای ابن‌رشد دفاع می‌کردند که در دانشگاههای ونیز بسیار رواج داشت و بر اساس آن انسانها پس از مرگ صرفاً همچون دقایقی از عقل واحد بشریت زندگی خواهند کرد.

خوش‌بینی اومانیست‌ها نسبت به طبع بشر آنان را بر آن داشت تا تأکید بسیاری بر آموزش و پرورش داشته باشند. به نظر آنها «طبیعت» قوتی الهی است لیکن نیازمند «پرورش» است تا والاترین توانایی‌های بالقوهٔ آن را بالفعل سازد. اراسموس می‌گفت: «باور کنید انسانها زاده نمی‌شوند بلکه ساخته می‌شوند». «آموزش قدرتی بی‌کران است». «موم را تا زمانی که نرم است بادست شکل دهید: گِل را تا زمانی که تر است، در قالب بریزید؛ پشم را پیش از آنکه لکه‌دار شود، رنگ کنید». به گفته گواتزو[1] نویسندهٔ ایتالیایی «طبیعت همواره به بهترین حال تمایل دارد: پس باید از پدر و مادر خوب، طبعاً فرزندان خوب زاده شوند و اگر گاه غیر از این پیش آید، تقصیر طبیعت نخواهد بود. زیرا اگر به دقت به مسأله بنگریم، می‌بینیم که این مسأله نه ناشی از تولد بلکه نتیجه تربیت است». بر اساس این فرض اومانیست‌ها کتابها و رساله‌های بسیاری در بارهٔ آموزش نوشتند و مدارس بسیاری تأسیس کردند. شاید همین ابتکاری‌ترین کاری بود که در زمینهٔ اندیشهٔ انجام دادند.

نوع انسانی که آنها می‌خواستند پرورش دهند، بیانگر عصر و دوران زندگی ایشان است. سیاستمدار مطلوب سیسرون و «نیکمرد سخنور» مورد نظر کوینتیلیان نمونه چنین انسانی بود، انسانی که بطور خلاصه به برکت توانایی فکری و اخلاقی خود شهروند و یا «حاکم» نیک‌سرشتی است که در یکی از دولتهای اروپایی زندگی می‌کند. اومانیست‌ها در ترسیم سیمای انسان دلخواه خود طبعاً به نمونه‌های دوران باستان رجوع می‌کردند. روم نماینده بزرگترین تمدنی بود که آنها می‌شناختند و به نظر ایشان پرورش

1. Guazzo

سیاستمداران و سخنورانی به سبک رومی می‌توانست به ظهور عصر طلایی نوینی بینجامد. یکی از ویژگیهای فکری اومانیست‌ها این بود که اصلاحات اجتماعی را عمدتاً و بیشتر نتیجه ظهور انسانهای نوین می‌دانستند تا نهادهای جدید. آلبرتی، پالمیری، اراسموس، سرتامس الیوت و در حقیقت همه آموزشگران این عصر از نقطه نظر فرد به سیاست می‌نگریستند. پیچیده‌ترین مظهر این نوع کیش شخصیت را می‌توان در رساله *درباری* اثر بالداسار کاستیلیون یافت، به نظر کاستیلیون، درباری مطلوب برای آنکه زینت دربار شهریار باشد و اندرزهای خوب و صادقانه به او بدهد، می‌باید نخست به نفس عالیهٔ خویش دست یابد. چنین کسی بر عکس فرد متخصص می‌باید همهٔ توانایی‌های خود را پرورش دهد و قاعده کلاسیک رعایت تناسب یا هماهنگی میان خواستهای قلب و سر و بدن را در نظر بگیرد.

عناوین برخی از کتابهای «اشرافی و درباری» مثل ***آموزش یک شهریار مسیحی، درباری، فرمانروا*** و ***نجیب زاده کامل*** نشانگر آنند که آرمانهای آموزشی در دوران رنسانس بسیار اشرافی بودند. با این حال، اشرافیت این دوران از نوعی تازه بود و اشرافیت استعداد (به ایتالیایی، Virtu: شایستگی و مردانگی و قدرت) به شمار می‌رفت نه اشرافیت تبار و نژاد؛ زیرا می‌بایست برای ***انسانهای جدیدی*** که جای اشرافیت فئودال را می‌گرفتند، جایی باز شود. تنها شمار اندکی از اومانیست‌ها به آموزش برای همگان اعتقاد داشتند و بیشتر «اشرافیت انتخابی» را ستایش می‌کردند کهِ «بر خلاف اشرافیت طبیعی و موروثی که از اشرافیت دیگری برخاسته، به راستی از خود و برای خودش پرورش یافته است».[1] همچنین اومانیست‌ها بطور کلی زندگی عملی را بر حیات نظری ترجیح می‌دادند. در این خصوص آنها نه از ***اخلاق نیکوماخوس*** [اثر ارسطو] بلکه از سیسرون و کوینتیلیان پیروی می‌کردند. بدین‌سان پالمیری، حیات مذهبی گوشه‌گیرانه و انزواطلبانه را بسیار پست‌تر از «حیات مدنی» شهروندان آگاه می‌دانست و آلبرتی می‌گفت که زندگی عالمانه اگر از توجه به مصلحت عمومی مجزا باشد، زندگی ناتمامی است.

از دیدگاه کارشناسان آموزش مدرن، ممکن است مطالب درسی دوران رنسانس به نظر «غیر مترقی» بیاید. اما نباید خارج از متن به این مسأله نگاه کرد. دروس عصر

---

1. Thomas Milles, *The Catalogue of Honor or Treasury of the Nobility Peculiar and Proper, the Isle of Great Britain,* London, 1610, Epilogue.

رنسانس، در دوران خود نمایانگر نوآوری بنیادین بودند و گرایش باطنی آنها آشکارا عملی بود. گرچه آن دروس فاقد موضوعات مدرن (مثل علوم، زبانهای مختلف و تاریخ مدرن) بودند؛ لیکن بجای آنچه انتزاعیات قرون وسطایی قلمداد می‌شد، حکمت انسانگرایانه جهان باستان مورد توجه قرار می‌گرفت. علم بیان و معانی (یعنی مطالعه خطابه و ادبیات قدیم) منطق را از میدان به در کرد. فلسفه اینک فقط به معنی اخلاق تدریس می‌شد، تاریخ باستان که بر شخصیت‌ها تأکید می‌گذاشت، نمونه‌هایی از فضیلت و رذیلت به دست می‌داد، منظور از همهٔ این مطالعات هدایت افراد به عمل اخلاقی در جهانی بود که به نحو فزاینده‌ای ماکیاولیستی می‌شد. وقتی بیاد بیاوریم که اومانیست‌ها تحت نفوذ عصر باستان بودند، در می‌یابیم که چرا در امر آموزش تأکید داشتند که معرفت باید از کتابها به دست آید نه از مشاهده مستقیم.

عرصهٔ حیات فردی و انسانی، در دیگر حوزه‌های اندیشهٔ رنسانس نیز جای عمده‌ای دارند. تاریخ نویسان، جماعات و دولتهای ملی را در مرکز توجه خود قرار دادند و نقش تعیین کنندهٔ افراد در تکامل و پیشرفت آنها را ثبت کردند. در اندیشهٔ سیاسی، بویژه در ایتالیا، تمایل به تحصیل واقع بینانه‌تر بیشتر بود؛ مثلاً ماکیاولی عمداً مصمم بود که دربارهٔ شهریاران و کشورهایی که «هرگز دیده نشده و در واقعیت وجود نداشته‌اند» چیزی ننویسد. وی بر آن بود که نسخهٔ خود برای توفیق سیاسی شهریار را نه از روی انتزاعیات الهیات و حقوق طبیعی بلکه بر اساس مشاهدات و مطالعات خود دربارهٔ تاریخ باستان بنویسد. ماکیاولی بر آن بود که فرد برای تعیین سرنوشت سیاسی خود تا اندازه‌ای از قدرت و آزادی برخوردار است لیکن وی نیز توجه بجایی نسبت به عامل «بخت» داشت. «به نظر من شاید این گفته درست باشد که بخت، حاکم و فرمانروای نیمی از اعمال ماست، لیکن به نیم دیگر یا قدری کمتر از نیم باقی مانده اجازه می‌دهد تحت اختیار ما باشد». وی نیز همچون نویسندگان دیگر در عصر رنسانس به دوری بودن حرکت تاریخ اعتقاد داشت. بیشتر اومانیست‌ها از این نکته آگاه بودند که در عصر احیای تجدید حیات فرهنگی بی‌سابقه‌ای به سر می‌برند (البته ماکیاولی مستثنی بود) لیکن گمان نمی‌بردند که چنین عصری دوام بیاورد.

آگاهی از فردیت، شاید به برجسته‌ترین وجه در ادبیات و هنرهای زیبای این دوران هویدا باشد. در اشعار عاشقانه، در نمایش‌نامه‌های بزرگ عصر الیزابت، در

مجسمه‌سازی «دوناتلو»[1] و در نقاشیهای ماساچیو و لئوناردو، در همه جا چهره برجسته و نمایانی دارد و کاملاً از پرده استعاره هنر گوتیک که فرد را در خود حل می‌کرد، بیرون می‌آید. هنر نقاشی از آنجا که بهترین وسیله بیان ممکن برای اومانیست‌ها بود، به هنر مسلط تبدیل شد. نقاشی و پیکرتراشی هر دو استقلال خود را از معماری اعلام داشتند، حال آنکه درگذشته در قرون وسطی تحت حمایت کلیسا با آن درآمیخته بودند. بدین‌سان، در هنر نیز همان تمایل به تجزی و تخصصی پیدا شد که در اندیشهٔ سیاسی و فلسفه نیز پدید آمده بود. بعلاوه، نقاشی عصر رنسانس و نیز نقد هنری در آن دوران بیشتر بر فرد به عنوان جزء تأکید می‌کرد تا بر کل؛ مثلاً مناظر طبیعی اغلب به صورت متن چهره‌های انسانی ترسیم می‌شدند. همچنین مشاهده جدایی تدریجی نمایشنامه‌های جدید قرن شانزدهم از نمایشنامه‌های اخلاقی جالب توجه است. مثلاً می‌توان سلسله نمایش‌های یورک یا **دعوت همگانی** را با ***تراژدیهای اسپانیایی*** اثر کید[2] و یا بطور واضح‌تر «تاریخ‌ها» و تراژدیهای شکسپیر را با نمایشنامهٔ ***تعطیلات کفاش*** مقایسه کرد. در آثار اخیر فضایل و رذایل انتزاعی قدیم جای خود را به نمایشنامه‌های بی‌آهنگی می‌دهند که اعمال و امیال و خواهش‌های شخصیت‌های خاص را بازگو می‌کنند، بعلاوه در بسیاری موارد صحنه نمایش‌ها اینک دربارهای شهریاران واقعی در تاریخ اخیر انگلستان، حیات تجاری در لندن و روستای سنتی است. در انگلستان عصر ملکه الیزابت، رنسانس، نمایشنامه‌های اخلاقی قدیم را به کلی از میدان به در کرد.

۳) پیشتر در این گفتار گفتیم که اندیشهٔ رنسانس گرچه ضرورتاً قرون وسطایی نبود لیکن به عصر مذهب تعلق داشت، چگونه می‌توان این گفته را در پرتو مطالب و شواهد فوق توجیه کرد؟ پاسخ این پرسش را باید در این واقعیت یافت که اومانیسم آن دوران عمدتاً «اومانیسم مسیحی» یعنی نوعی از پارسایی مذهبی بود که بیش از مذهب قرون وسطی به درد جامعه‌ای می‌خورد که به نحو فزاینده‌ای غیرمذهبی می‌شد.

اثبات وجه مذهبی اندیشهٔ عصر رنسانس نیازمند تعبیر و تفسیر شواهد نیست. بی‌شک بوش در بیان این که در دوران رنسانس، سنت الحادی عصر کفر ماقبل مسیحی سنت مسیحی را سرنگون نکرد بلکه در آن جذب شد،[3] مبالغه می‌کند، اما عنصر نیرومندی از حقیقت در گفتهٔ او هست. بی‌شک استیلای الهیات بر فلسفه، هنرها و تفکر

---

1. Donatello
2. Kyd
3. *The Renaissance and English Humanism*, p. 34.

سیاسی و تاریخی در حال زوالِ بود. همچنین روحیهٔ انتقاد از کشیشان، راهبان و درویشان (بوکاچیو و رابله)، از متون سده‌های وسطایی مانند نسخه لاتینی انجیل [که در سدهٔ چهارم فراهم شد] و منشور اهدای [امپراتوری به کلیسا از جانب] کنستانتین و از رسوم کلیسایی، نمازهای قدیسان، زیارت اماکن مقدس و غیره در فضا پراکنده بود. شکاکیت نیز پیروانی چون پومپونازی که منکر خلود روح بود و مونتنی که تحت‌تأثیر شکاکان باستان گفته‌هایی از سکستوس امپریکوس را بر بالای کتابخانه خود حک کرده بود، داشت. توصیف تحلیل سیاسی ماکیاولی به عنوان تحلیلی الحادی و ما قبل مسیحی و نه مسیحی، بی‌عدالتی در حق سنت کفر ما قبل مسیحی است، زیرا این تحلیل نه تنها غیر دینی بلکه غیر اخلاقی نیز بود.

به هرحال، بخش عمدهٔ اومانیست‌ها بی‌شک با این گفته فرانسیس بیکن موافقت می‌کردند که «کمی فلسفه خواندن اندیشهٔ آدمی را به الحاد می‌کشاند، اما تعمق در فلسفه، اندیشهٔ آدمیان را دوباره به مذهب باز می‌گرداند». الحاد و شکاکیت مذهبی حتی در ایتالیا همواره در حاشیه اندیشهٔ اومانیستی باقی ماند. حتی پومپونازی آنچه را که با یک دست گرفته بود با دست دیگر واپس نهاد: وی به دلایل فلسفی منکر فناناپذیری روح فردی شد، اما آن را به عنوان یکی از اصول ایمان مذهبی پذیرفت و یا دست‌کم خود چنین می‌گفت. مونتنی با همهٔ شکاکیتش همچنان فرزند وفادار کلیسای رم باقی ماند. نکته این است که گرچه ممکن است در عصر رنسانس بی‌تفاوتی مذهبی به اندازه قابل ملاحظه‌ای پیدا شده باشد، لیکن تقریباً هیچ کس جهان‌بینی دیگری بجای جهان‌بینی مسیحی به طور جدی عرضه نکرد و شمار اندکی نیز در تعالیم اصلی کلیسا آشکارا تردید کردند. با وفاترین اومانیست‌ها، به جای تضعیف حیات مذهبی انسان در تعمیق آن کوشیدند. پرورش «تقوای حکیمانه و فصیحانه»(۱) هدف اصلی آموزشگران اخلاقی آن عصر از ویتورنیو دا فلتر(۲) تا جان استارم(۳) را تشکیل می‌داد. مدارس در کنار دستورزبان و علم بیان و معانی، علم سؤال و جواب مذهبی، دعاهای روزانه و خطابه‌های روز یکشنبه را تدریس می‌کردند و در سدهٔ شانزدهم علم زبانهای «مقدس» و قرائت انجیل نیز اغلب بدانها افزوده شد. به جرأت می‌توان گفت که بیشتر اومانیست‌ها همچنان با آرامش در جهان ارسطویی مسیحی زندگی و فعالیت می‌کردند و به نظمی

---

1. Pietas literata
2. Vittorino da Feltre

اخلاقی پایبند بودند که در آن هرگونه تبهکاری موجب واکنش انتقام‌آمیز از بالا می‌شد. همین اندیشهٔ، فلسفه‌بنیادی دو منظومهٔ چهار پارهٔ شکسپیر دربارهٔ تاریخ انگلستان (یعنی ***ریچارد دوم تا هنری پنجم***، ***هنری‌پنجم بخش اول تا ریچارد سوم***) و نیز بنیاد کتاب سروالتر رالی[1] تحت عنوان ***تاریخ جهان*** را تشکیل می‌داد. اگر باز هم دلیل بیشتری برای اثبات خصلت مذهبی اندیشهٔ رنسانس لازم باشد، در آن صورت می‌توان به نزاع و کشمکش ذهنی و درونی بسیاری از اومانیست‌ها اشاره نمود. مثلاً پترارک اعتراف می‌کند که بواسطهٔ دعاوی دو جهان در درون خود دوپاره شده است: «نبردی سخت و نافرجام مدتها در میدان اندیشه‌های من برای غلبه یکی از دو کسی که در من هستند بر دیگری ادامه داشته است». از «دوکس» مورد نظر پترارک یکی انسان روحانی به تعبیر ***اعترافات*** اگوستین قدیس و دیگری انسان دنیوی جویای شهرت و آوازهٔ ادبی و زیبایی‌های طبیعی است. اگر دوپارگی شخصیت پترارک حکایت از تجدد او می‌کند، در آن صورت به آگاهی شدید او از بعد مذهبی، طبع انسان نیز به صراحت اشاره دارد.

با این حال چنانکه پیشتر اشاره شد، اندیشهٔ مذهبی عصر رنسانس صرفاً دنبالهٔ مذهب قرون وسطی نبود. در حقیقت اومانیست‌های مسیحی بویژه گروه میو[2] در فرانسه و نیز اراسموس و دوستان انگلیسی او از مکتب مدرسی بیزار بودند؛ جان کولت رئیس کلیسای سن‌پل [چنان که در بالا ذکر شد] آن را به جای «ادبیات» «مزخرفات» می‌خواند و بازگشت به مذهب سادهٔ صدر مسیحیت را تبلیغ می‌کرد. «اومانیسم مسیحی» را می‌توان به عنوان آمیزه‌ای از «فلسفه مسیح» به تعبیر اراسموس و حکمت اخلاقی یونان و روم تعریف کرد که در آن بر امور عملی و انضمامی، بر اخلاق به جای الهیات و جزمیات و بر ایمان درونی به جای رعایت ظواهر مذهبی تأکید می‌نهاد. [اومانیسم مسیحی] تحت رهبری اراسموس به برنامه‌ای اصلاحی برای نوسازی جامعهٔ غربی از صدر تا ذیل تبدیل شد.

یوتوپیا اثر سِر توماس مور (۱۵۱۶) شدیداً به جامعهٔ سودجوی اروپای غربی، نوع سیاست و سیاستمداری جدید شهریاران متخاصم، اقتصاد جدید سرمایه‌داران تجاری و زمینداران و اجاره خواران استثمارگر و تلویحاً به روحیهٔ جدید آزمندی در کلیسا حمله می‌برد.[3] اومانیست‌های مسیحی در مبارزه با این اوضاع برنامهٔ گسترده‌ای برای باز

---

1. Sir Walter Raleigh
2. Meaux
3. R.W. Chambers. *Thomas Moore* (New York, 1935), pp. 131 - 6.

آموزی پیشنهاد کردند. لفور دتاپله[1] واراسموس فعالیت علمی خود را صرف فراهم آوردن نسخ اصلاح شده‌ای از انجیل و آثار آباء اولیهٔ کلیسا کردند و امیدوار بودند که از این راه مردمان را دوباره به سرچشمه‌های پاک مسیحیت بازگردانند. درسهای جان کولت در آکسفورد درباره نامه‌های پولس قدیس اهداف عمدتاً عملی و اخلاقی آن گروه را به شیوه‌ای ستودنی باز می‌نماید. کولت عمدتاً از سنت استعاره‌گرای قدیم دست کشید و بر معنای لغوی [مطالب کتاب مقدس] تأکید می‌کرد و بر آن بود که از متن مقدس بایَد درسهای انسانی استخراج کرد نه علم الهیات. وی در جای دیگری اظهار داشت که کل متن عهد جدید جز حکایات و قصص «همان معنایی را دارد که در سطح ظاهر می‌شود، نه آنکه یک چیز گفته و چیز دیگری منظور شود، بلکه هرآنچه گفته می‌شود همان منظور است و معناکاملاً لغوی است». کولت همچنین بویژه در خطابهٔ معروف سال ۱۵۱۱ خود در شورای عمومی کلیسا به روحانیون به خاطر جهل و ضعف اخلاقی ایشان سخت حمله برد و به منظور تبلیغ و القای اومانیسم مسیحی مدرسهٔ تازه‌ای در کلیسای سن پل تأسیس کرد. [در آنجا] باز هم تأکید بر انسانهای جدید بود نه بر نهادهای جدید (البته به استثنای نهادهای آموزش جدید). اومانیست‌های مسیحی خواستار تربیت «شوالیه‌های مسیحی» بودند که در سراسر جهان پیش روند و کلیسا و دولت هر دو را از طریق انساندوستی روحی و حیرت مسیحی احیا کنند، پاسخ ایشان به هرج و مرج سیاسی که ماکیاولی در شهریار توصیف کرده و آشوب مذهبی که بزودی با ظهور جنبش اصلاح پروتستانی اروپا را فراگرفت، این چنین بود.

در پایان باید گفت که شعلهٔ رنسانس در دوران جنبش اصلاح دین خاموش نشد بلکه بر عکس یا با آن جنبش در آمیخت و یا این که در مسیری موازی یا مغایر با آن به راه خود ادامه داد. در هر حال رنسانس آنچه راکه به جریان اصلی اندیشهٔ غربی تبدیل شد، بارور کرد. رنسانس حتی اگر هم جزیی از عصر مذهب به شمار رود باز هم از طریق نشان دادن این که عقل هم در دوران کفر باستانی و هم در دوران مسیحی نقش داشته، بنیاد مسیحیت را سست کرد. افزون بر آن، رنسانس باتجزیه فلسفه از مذهب، دین را تضعیف کرد و همین خود از دیدگاه پاره‌ای از افراد مسیحیت را از لحاظ فکری غیر قابل دفاع کرد. همچنین باید گفت که حتی اگر رنسانس رویهمرفته دارای گرایش ضد علمی بود، ولی باز

1. Leferre d'Etaples

هم از طریق احیای برخی از متون قدیم (مثل آثار هیپوکرات، گالن، اقلیدس و ارشمیدس) و نیز بواسطهٔ ازالهٔ داغ گناه اولیه از طبیعت، به وقوع انقلاب علمی آینده یاری رساند. همچنین، رنسانس با ترجیح مسیحیت اولیه به مسیحیت قرون وسطی بی‌شک مستقیماً راه را برای جنبش اصلاح دین هموار ساخت.

گزیدهٔ آثار عصر رنسانس

۱ ـ کشمکش فکری

فرانچسکو پترارک: راز من[۱]

*فرانچسکو پترارک (۷۴ ـ ۱۳۰۴) فرزند سر دفتری فلورانسی بود و مشهورترین اومانیست سدهٔ خویش بشمار می‌رفت. وی به گردآوری دستنوشته‌های قدیمی اشتیاق بسیاری داشت و چندین کتاب به افتخار بزرگان دوران باستان تصنیف کرد. پترارک مجموعه‌هایی نیز از اشعار عاشقانه نوشت. اما راز (حدود ۱۳۴۲) کتابی از نوعی دیگر است و این کتاب گفتگویی است میان نویسنده و آگوستین قدیس که وی با اندیشه‌اش انس و الفت بسیار داشته و **اعترافات** او را اغلب در جیب خود داشته است.*

اگوستین قدیس: خواست خیراعلی نمی‌تواند بدون بیرون افکندن همهٔ امیال پست‌تر وجود داشته باشد. می‌دانی که انسان، آرزومند چه چیزهای مختلف و بسیاری در زندگی است، و تو باید پیش از آنکه در طلب خیر اعلی برآیی، این را فراگیری که همهٔ این چیزها را خوارشماری؛ وانسان زمانی که همراه با این خیر اعلی چیز دیگری را دوست داشته باشد که در پیشبرد آن خیراعلی مؤثر نباشد، به آن خیر کمتر دل می‌بندد.

پترارک: این اندیشه را در می‌یابم.

اگوستین قدیس: شمار کسانی که همه شهوات و امیال خود را سرکوب کرده‌اند، چقدر است و یا اگر از سرکوب سخن بگوییم، شمار کسانی که روح خود را تابع خرد ساخته‌اند چقدر است، کسانی که جرأت می‌کنند بگویند: «من دیگر هیچ وجه مشترک با تن خود ندارم: همه آنچه که زمانی برای من آنقدر خوشایند و گوارا بود؛ اینک در نظر من ناچیز شده است، اینک من خواستار لذاتی والاتر هستم؟»

پترارک: شمار چنین کسانی حقیقتاً اندک است و حال درمی‌یابم که آن مشکلاتی که از خطرشان با من سخن گفتی چیستند.

---

1. *Petrarch's Secret,* trano. by W.H. Draper (Challo & Win an, PP. 25-6, 108-9, 64-5, 124-5, 172, 176, 184- 5, 1911). (اخذ اجازه از ویراستار این کتاب میسر نشد).

اگوستین قدیس: تنها وقتی همهٔ این شهوات و امیال خاموش و سرکوب شده باشند و تنها در آن صورت، خواست، کامل و آزاد خواهد شد. زیرا وقتی روح از یک سو بواسطهٔ فضیلت و شرافت خود به آسمان اعتلا یابد ولی از سوی دیگر با سنگینی تن و اغوای جهان به زمین فرو کشیده می‌شود، بنابراین، دومین هم خواستار صعود و سقوط است، در آن صورت وقتی به جهات متضاد کشیده شوی به جایی نمی‌رسی.

پترارک: پس به نظر شما انسان چه کار باید بکند تا غل و زنجیر جهان را درهم شکنند و تامّ و تمام به ملکوت عروج کند؟

اگوستین قدیس: آنچه انسان را به این هدف می‌رساند، چنانکه در ابتدا گفتم، تفکر دربارهٔ مرگ و تذکر مستمر خودمان درباره سرشت فناپذیر آدمی است.

اگوستین قدیس: آیا به یاد داری که با چه لذتی در اعماق کشتزارها و چراگاهها پرسه می‌زدی؟ گاه در حالی که روی چمن دراز می‌کشیدی، به صدای آبِ نهری که بر روی سنگ‌ها ترنم می‌کرد، گوش می‌دادی و گاه در حالی که روی تپه‌ای نشسته بودی نگاهت، آزادانه دشتی را که در پیش پایت افتاده بود می‌پیمود و گاه هم در زیر سایه‌های درختان دره‌ای در گرمای نیمروز به خوابی کوتاه و شیرین فرو می‌رفتی و در سکوتی دل‌انگیز زمان را به خوشی می‌گذراندی، بدون آنکه لحظه‌ای احساس کسالت کنی، در روح خود درباره افکار عالیه تأمل می‌کردی و تنها دوستان تو الهه‌های نُه گانه [دختران زئوس الهه‌های شعر و موسیقی و هنر] بودند و زمانی که با آنها بودی از هر زمان دیگری تنهاتر می‌شدی و در آن حال، مانند پیرمردی که در شعر ویرژیل خود را چنین توصیف می‌کند:

«در پایان روز، با شکوهی شاهانه
شادمانه به کلبهٔ خویش باز می‌گشت
و خوراک ساده‌اش بدون هزینه و نگرانی
تازه از کشتزار رسیده و روی میز چیده شده بود»

شبانگاهان به کلبه محقر خود باز می‌گشتی و از هر چه داشتی خرسند بودی؛ آیا پس خود را توانگرترین وشادترین انسانهای فانی نمی‌دانستی؟

پترارک: آه، چه روزی بود! همه این‌ها را اکنون به یاد می‌آورم و یادآوری آن ایام مرا بر آن می‌دارد تا آهی از سر اندوه بر آرم.

اگوستین قدیس: چرا از اندوه و آه سخن می‌گویی؛ خدای را، چه کسی ترا اندوهگین ساخته؟ در حقیقت هیچ چیز دیگر جز روح خودت نبوده که مدتهای مدید جرأت پیروی

از قوانین طبع خویش را نداشته و خود را تنها به این دلیل محبوس می‌دانسته است که نمی‌خواسته زنجیرهای خود را پاره کند، و هم اینک نیز تو را همچون اسبی نافرمان به دنبال خود می‌کشد و اگر مهار را محکم نسازی ترا به نابودی خواهد کشاند. از آن هنگام که از درختهای پر برگ خود، از شیوهٔ سادهٔ زندگی خود و از جماعت روستاییان خسته شدی، حرص و آز در تو ریشه یافته و بار دیگر در زندگی پر آشوب شهرها غرق گشته‌ای. در چهره و زبان تو می‌بینم که چه زندگی ساده و آرامی داشتی، چه مصیبتهایی که از آن زمان تحمل نکرده‌ای؟ و با آنکه از آموزشهای تجربه سخت برافروخته‌ای، بازهم تردید می‌کنی!

پترارک: افسوس! افسوس! بیش از آنچه گمان می‌بردم، بیچاره و بدبختم. آیا منظور شما این است که هنوز هم روح من بستهٔ دو زنجیری است که از آنها ناآگاهم؟

اگوستین قدیس: دیدن آن زنجیرها بسیار ساده است اما تو که از زیبایی آنها خیره گشته‌ای گمان می‌بری که آنها زنجیر نیستند بلکه گنج و جواهراند؛ و همچنان تو مانند کسی هستی که دست‌ها و پاهایش از غل و زنجیری زرین است و با لذت بدانها می‌نگرد و نمی‌بیند که آنها غل و زنجیراند. بلی تو با چشمانی خیره به بندهای خود می‌نگری؛ چه توهّم شگفت‌آوری! تو از همان زنجیرهایی که ترا به سوی مرگ می‌کشند، خوشحالی و آنچه از همه غم‌انگیزتر است این است که بدانها مباهات می‌کنی!

پترارک: این زنجیرهایی که از آنها سخن می‌گویی ممکن است چه چیزهایی باشند؟

اگوستین قدیس: عشق و افتخار.

اگوستین قدیس: آن دختر [لورا] فکر ترا از عشق چیزهای ملکوتی منحرف کرده و دل ترا به آن داشته که مخلوق را بیش از خالق دوست داشته باشی: و این راه و تنها این راه زودتر از هر راه دیگری به مرگ می‌انجامد.

پترارک: خواهش می‌کنیم با عجله قضاوت نکنید. عشقی که من برای آن دختر احساس می‌کنم بی‌شک مرا به عشق خداوند رهنمون شده است.

اگوستین قدیس: اما این عشق ترتیب درست را واژگونه کرده است.

پترارک: چرا چنین است؟

اگوستین قدیس: زیرا هر مخلوقی باید به علت عشق ما به خالق برای ما گرامی باشد. اما در مورد تو، بر عکس، تو خالق را چنانکه باید دوست نداشته‌ای، بلکه اسیر زیبایی مخلوق گشته‌ای. تو خداوند پروردگار را چنان ستوده‌ای که گویی او در همه اعمال خود

هیچ چیز زیباتر از معشوقه تو نیافریده است، حال آنکه در حقیقت زیبایی تن باید پس از همه زیبایی‌های دیگر به حساب آید.

پترارک: به خوبی از آن داستان قدیمی که فلاسفه در پی هم گفته‌اند خبر دارم که چگونه به نظر آنها زمین تنها نقطه نا چیزی است، چگونه روح برای میلیونها سال بی‌نهایت تداوم می‌یابد، چگونه شهرت نمی‌تواند زمین را درنوردد یا روح را اشباع کند و دیگر گفته‌های بی‌ارزشی از این نوع، و از این طریق می‌کوشند اذهان را از عشق به شکوه و عظمت منحرف کنند. اما خواهش می‌کنم اگر می‌توانید، دلایلی محکم‌تر از اینها بیاورید؛ زیرا تجربه به من ثابت کرده است که این همه بیش از آنکه متقاعد کننده باشد فریبنده است. من نمی‌خواهم مثل خدا شوم و یا در سرزمین ابدیت سکونت یابم و یا زمین و آسمان را دربر بکشم. همان شکوه و افتخاری که از آن آدمیان است برای من کفایت می‌کند. این چیزی است که برایش آه می‌کشم. خودم فانی هستم و تنها خیرات و لذات فناپذیر طلب می‌کنم.

اگوستین قدیس: آه اگر منظور واقعی تو این است پس بسیار بدبخت و بیچاره‌ای! اگر هیچ میلی به چیزهای باقی و جاوید و هیچ عنایتی به امور ابدی نداری، پس همانا که کاملاً زمینی و دنیوی هستی؛ پس کارت تمام است؛ هیچ امیدی باقی نمانده....

پترارک: گمان نمی‌کنم که شیوهٔ نگرش من به موضوع آنقدر هم که شما تصور می‌کنید نامعقول باشد. اصل مورد قبول من این است که کار درست برای ما آن است که درحالی که در این خاکدان به‌سر می‌بریم، به دنبال شکوه و افتخاری باشیم که در همین جا می‌توان در طلبشان برآمد. ممکن است وقتی که ما به ملکوت رسیده باشیم و دیگر هیچ عنایت و آرزویی نسبت به شکوه و افتخار این جهان نداشته باشیم، طالب آن شکوه و افتخار درخشان‌تر آسمانی باشیم. پس به نظر من ترتیب درست آن است که انسانهای فانی نخست به فکر امور فانی باشند؛ ولیکن پیرو امور گذران امور ابدی فرا خواهد رسید، زیرا گذار از آن امور به این امور حرکت بر وفق سرنوشت انسان است، هر چند راهی برای برگشت ما از ابدیت به زمان وجود ندارد.

اگوستین قدیس: ای که خود کوچکی و بهرهٔ اندکی از خرد داری! پس آیا در این خیالی که از همهٔ لذات در آسمان و زمین بهره‌مند خواهی شد و همه چیز برای تو همیشه و همه جا نیک انجام و خوب و خوش از کار در می‌آید؟ اما این توهم هزاران کس را هزاران بار رسوا کرده و گروه بیشماری از نفوس را در دوزخ غرق کرده است. آنها باتصور این که

می‌توانند یک گام بر روی زمین و گامی دیگر در بهشت داشته باشند، نه توانسته‌اند بر روی زمین بمانند و نه به‌آسمان صعود کنند...

اگوستین قدیس: نمی‌دانم روی کدامیک از پاهایت می‌خواهی لنگ لنگان بروی. به‌نظر می‌رسد که می‌خواهی خودت را مخروبه و متروکه بگذاری نه کتابهایت را.

و اما من وظیفه‌ام را انجام خواهم داد، ولی تا چه میزان توفیق حاصل خواهم کرد بستگی به تو دارد؛ اما دست‌کم من وجدان خود را آسوده و خرسند کرده‌ام. این انبوه سرگذشتهای تاریخ را به دست باد بسپار؛ بسیار کسان دیگر نیز اعمال رومیان را ستوده‌اند و بواسطهٔ شهرت خود نامبردار شده‌اند. از افریقا خارج شو و آن را به دست مالکانش بسپار. به این شیوه چیزی به شکوه و افتخار «سیکپیو[1]» و یا خودت نخواهی افزود. او نمی‌تواند به هیچ ذروهٔ منیع‌تری برسد اما تو ممکن است آبروی او را و همراه با آن، آبروی خودت را ببری. پس این همه را به کنار بنه و اینک کاملاً خودت را دریاب و حال به نقطه آغاز گفتگو باز می‌گردم و تو را تشویق می‌کنم که به تأمل دربارهٔ غایت قصوای خود بپردازی که بدون آنکه آگاه باشی گام به گام فرا می‌رسد. پرده را پاره کن؛ سایه‌ها را پراکنده ساز؛ تنها به آنچه در حال آمدن است، بنگر؛ همه توجه خود را با چشمان و با اندیشهٔ خویش بدانجا معطوف بدار؛ مگذار هیچ چیز دیگر تو را از راه ببرد. آسمان، زمین و دریا همهٔ اینها دستخوش تغییراند. انسان که ناتوان‌ترین مخلوقات‌است، به چه چیزی می‌تواند دل ببندد؟

۲ ـ علایق و مسائل نو

الف. اومانیست‌های ایتالیا و حامیان ایشان

وسپاسیانو دابیستیتچی: زندگی چهره‌های درخشان سدهٔ پانزدهم[2]

وسپاسیانو دابیستیتچی (۹۸ ـ ۱۴۲۱) کتابفروشی فلورانسی و یکی از کتابدوستان بزرگ عصر خویش بود. وی دستنوشته‌های یونانی و لاتین را برای حامیان بزرگ اومانیست‌های ادیب می‌خرید و کتاب‌نویسان در مغازهٔ مشهور وی به نیازهای فزاینده مردم به نسخ آثار کلاسیک باستانی پاسخ می‌دادند. کتاب **شرح حیات چهره‌های درخشان** *او حاوی توصیف‌های*

---

۱. Scipio: نام خانواده‌ای مشهور و قدرتمند در کورنلا و هم به معنی عصای سیادت آمده است.

2. *The Veapauaino Memoirs*, trans. by William Gearge and Emily Waters, (Routle dgeand Kegan Paul Ltd. ,1926) pp. 223-4, 227-8, 351-3, 395-7, 400-1, 416-18.

مختصری دربارهٔ حامیان روحانی ادبیات و هنر مثل پاپ نیکولاس پنجم، سیاستمدارانی مثل کوسیمو دو مدیچی (که بانکدار و حاکم فلورانس بود) و شماری از اومانیست‌هاست. هدف او از نوشتن شرح حال این کسان، به گفته خودش آن بود که «شهرت ایشان نابود نشود».

کوسیمو دومدیچی (۱۴۶۴ - ۱۳۸۹)

آن‌قدر دانش او دربارهٔ همه چیز زیاد بود که می‌توانست موضوعی برای بحث با هر کسی از هر گروهی بیابد؛ با ادیبان از ادبیات و با فقیهان از الهیات سخن می‌گفت و بواسطهٔ اشتیاق طبیعی‌اش و مطالعهٔ کتاب مقدس در الهیات بسیار متبحر بود. در مورد فلسفه و نیز ستاره شناسی نیز چنین بود؛ درباره ستاره‌شناسی بواسطهٔ ممارست آن با مائسترو پاگومو و دیگر ستاره‌شناسان، شناخت کامل داشت. در حقیقت وی بدان ایمان داشت و همواره از آن در کارهای خود بهره می‌گرفت. وی توجه مهرآمیزی به همهٔ موسیقی‌دانان داشت و از هنر ایشان بسیار لذت می‌برد. وی معاملاتی با نقاشان و پیکرتراشان داشت و در خانهٔ خود آثار استادان مختلف را نگه می‌داشت. وی بویژه به مجسمه‌سازی علاقه‌مند بود و به همه پیکرتراشان ارزشمند لطف و عنایت بسیار داشت و دوست «دوناتلو» و همهٔ پیکرتراشان و نقاشان بود؛ از آنجا که در دوران کوسیمو مجسمه‌سازان به ندرت به کاری استخدام می‌شدند، وی به منظور آنکه متّهٔ «دوناتلو» بیکار نماند، به او سفارش ساختن منابر برنزی برای کلیسای سن‌لورنزو و درهای صندوقخانه‌های کلیسا می‌داد. وی به بانک [فلورانس] دستور داد هر هفته به «دوناتلو» و به چهار دستیار او به ازای کارهایشان پول کافی بپردازد.

کوسیمو همواره بخشنده بود؛ بویژه نسبت به مردان شایسته و کارآمد. بیشتر کسانی که با ادبیات سروکار دارند و شغل سودآور دیگری ندارند، تهیدست‌اند؛ کسانی مثل آمبروژیو دگلی اگنولی[1] راهب و مرد خدا که بسیار مقدس بود خود را وقف فرقه خویش می‌ساخت. کوسیمو به صومعهٔ او در همهٔ زمینه‌ها یاری می‌رساند و روزی نمی‌گذشت که او بسراغ آگنولی نرود؛ وی در نزد او معمولاً نیکولائو نیکولی و برادر خودش لورنزو را می‌یافت و ساعات بسیاری از وقت خودرا با ایشان می‌گذراند...

نیکولائو بیشتر دارایی خود را در کتاب مصرف کرده بود و برای حوائج اولیه خویش محتاج بود ـ همچنانکه در شرح حالش خواهیم دید. کوسیمو با شنیدن شرح حال او به او

---

1. Ambrogio degli Agnoli

امر کرد که دیگر خود را دچار مضیقهٔ نکند و بدو اطلاع داد که بانک [فلورانس] دستور دارد که نیازمندیهای او را تأمین کند و صندوقدار بانک با دریافت صورت حساب مخارج، به او پول بپردازد. نیکولائو از بخشندگی کوسیمو بهره گرفت؛ و این کار [کوسیمو] بسیار شایان ستایش است. زیرا نیازهای چهرهٔ درخشانی چون نیکولائو را برآورده ساخت. نیکولائو درطی عمر خود مبلغ پانصد سکه طلا از بانک گرفت وبدین‌سان در انظار جهانیان نمایش جالبی داد و اگر کوسیمو نبود نمی‌توانست چنین کند؛ و وقتی کوسیمو در فرار از بیماری واگیردار به وردنا رفت بجای آنکه دلقک یا مباشری باخود ببرد نیکولائو نیکولی و کارلو دارزو(۱) را باخود برد تا باآنها دربارهٔ ادبیات گفتگو کند. کوسیمو آن مبلغ پانصد سکه را هیچگاه از نیکولائو طلب نکرد و همواره آن وام را به عنوان هدیه‌ای تلقی می‌کرد و بدین شیوه وی به همهٔ مردان نیک و دانش آموخته به هنگام نیاز یاری رساند. مردان نیک در واقع کسانی هستند که چون کوسیمو بخشنده‌اند.

نیکولائو نیکولی (مرگ - ۱۴۳۷)

نیکولائو از خانواده‌ای مرفه و یکی از چهار پسر تاجری ثروتمند بود و آن چهار پسر همگی بازرگان شدند. نیکولائو در جوانی به خواست پدر خود وارد تجارت شد و از این رو نتوانست چنانکه دلخواه وی بود، وقت خویش را صرف ادبیات کند. پس از مرگ پدر، برادران خودرا به حال خود واگذاشت و دنبال مقاصد خود رفت. او ثروت قابل ملاحظه‌ای داشت و ادبیات لاتین خواند و بزودی در آن متبحر شد...

وی مردی درست کار و هوادار فضیلت و دشمن رذایل بود. وی کتابخانهٔ خوبی فراهم آورد، نه از لحاظ هزینه‌ای که صرف کرد، بلکه از این لحاظ که همواره در پی کتابهای کمیاب بود. وی همهٔ این کتابها را باثروتی که از پدرش باقی مانده بود خریداری کرد و صرفاً مبلغی را که لازمه تأمین معاش خود بود، کنار گذاشت. وی بسیاری از کشتزارهای خودرا فروخت و عواید آن را صرف کتابخانه‌اش کرد. وی مسیحی وفاداری بود... اگر می‌شنید که دانش پژوهانی به یونان یا فرانسه یا جای دیگر می‌روند نام کتابهایی را که در فلورانس نبود به ایشان می‌داد و حمایت مالی کوسیمو دومدیچی را که از هیچ چیز برای او فروگزار نمی‌کرد، برای ایشان تحصیل می‌کرد. اگر تنها می‌توانست کتابی را

---

1. Carlo d'Arazzo

به دست درآورد در آن صورت خودش آن را با حروف متداول یا شکل‌دار رونویسی می‌کرد و همه را به خط خوش می‌نوشت چنانکه می‌توان در «سان مارکو» کتابهای بسیاری را به خط او به حروف مختلف یافت. وی به هزینهٔ خود آثار ترتولیان[۱] و دیگر نویسندگانی راکه آثارشان در ایتالیا نبود، به‌دست آورد. وی همچنین رونوشت ناقصی از اثر آمیانوس مارسلینوس[۲] به‌دست آورد و آنرا به دست خط خود از نو نوشت، آثار در *باب خطابه* و *بروتوس* را از لومباردی برایش فرستادند؛ این آثار را نمایندگان دوک فیلیپو وقتی در دوران پاپ مارتین برای تقاضای صلح به آنجا رفته بودند، ارسال کردند. آن کتاب در صندوقچه‌ای در درون کلیسایی بسیار قدیمی یافت شد؛ آن صندوقچه برای مدتهای مدید بازنشده بود وآنها آن کتاب راکه نسخه‌ای بسیار قدیمی بود درحالی یافتند که مشغول جستجوی شواهد و مدارکی درباره برخی حقوق قدیمی بودند. کتاب در *باب خطابه* پاره پاره بود و بواسطهٔ توجهات نیکولائو است که اینک آن کتاب در اختیار ماست. وی همچنین بسیاری از آثار مقدس و نیز بسیاری از خطابه‌های تولی را بازیابی کرد...

نیکولائو همواره دانش آموزان درخشان را تشویق می‌کرد که زندگی خود را صرف ادبیات کنند و خود با تأمین آموزگار وکتاب به کسانی که از خود استعدادی بروز می‌دادند، کریمانه یاری می‌رساند، زیرا در روزگار او شمار آموزگاران و کتابها به اندازه امروز فراوان نبود. می‌توان گفت که او احیاء کننده ادبیات یونانی ولاتینی در فلورانس بود که مدتها به دست فراموشی سپرده شده بودند و گرچه پترارک، دانته و بوکاتچو کوششهایی در راه تجدید و احیای آنها به عمل آورده بودند، لیکن این مساعی به دلایلی مختلف به پای کوششهای نیکولائو برای احیای آنها نرسید....

نیکولائو، نقاشان، مجسمه‌سازان و معماران و نیز ادیبان را تحت حمایت خود قرار داد و شناخت کاملی از حرفه‌های ایشان داشت؛ وی بویژه به پیپودی سربرونللسکی[۳]، دوناتلو، لوسا دلا روبیا، ولورنزو دی بارتولاتچو[۴] لطف داشت و دارای روابطی نزدیک باآنها بود. وی نسبت به امور علاقه داشت. آمبروژیوی راهب، پودجو و کارلو دارزو دوستان او بودند و از طریق مساعدتهای او بود که چنین نوابغی در دوران پاپ اوژنیوس در فلورانس به منصب آموزگاری رسیدند. وی با همه دانش آموختگان ایتالیا رابطهٔ دوستی داشت و در داخل و خارج با ایشان مکاتبه می‌کرد.

---

1. Tertullian
2. Ammianus Marcellinus
3. Pippo di ser Brunellesco
4. Lorenzo di Bartolaccio

وی پس از انجام آن همه اعمال نیک و گردآوری شمار بسیاری از کتابها دربارهٔ هنرهای مختلف به زبان یونانی ولاتین، معتقد شد که این کتابها باید در دسترس همگان باشد. وی دستور داد که پس از نگرش آن کتابها همچنان در اختیار همگان نهاده شود. او در وصیت نامهٔ خود چهل تن را معین کرد تا کتابخانه‌ای عمومی از آن کتابها درست کنند تا همگان از آنها بهره ببرند. هشتصد جلد کتاب لاتین و یونانی گردآوری شده بود. وی به آن چهل شهروند دستوراتی داد تا آن کتابها را برای کتابخانه سن‌مارکو به کوسیمو دومدیچی بدهند تا بر طبق خواست وصیت کننده برای استفادهٔ همه کسانی که می‌خواهند به آنها مراجعه کنند در مکانی عمومی باقی بمانند.

پودجو براتچولینی (۱۴۵۴ـ۱۳۸۰)

پودجو در ترانوئوا، روستایی در فلورانس، به دنیا آمد. پدرش او را به دانشگاه فرستاد و وی در آنجا معلم شد و در زبان لاتین بسیار تبحر یافت و به زبان یونانی آگاهی بسیار پیدا کرد. وی بازبردستی به حروف قدیمی خطاطی می‌کرد و در جوانی برای کسب معاش نویسندگی و خطاطی می‌کرد و از آن طریق برای خرید کتاب و تهیه مایحتاج خود پول به دست می‌آورد. مشهور بود که دربار کلیسای روم جایی است که در آن افراد برجسته می‌توانند منصب و پاداشی برای فعالیت خود به دست آورند؛ وی به آنجا رفت و وقتی به تیزهوشی‌اش پی‌بردند او را به منصب منشی کلیسایی منصوب کردند، پس از آن وی یک دفتر کاغذنویسی باز کرد و در آن دو شغل به صداقت و خوش‌نامی شهرت یافت. وی در نظر نداشت به کسوت روحانیت درآید و یا در منصب کلیسایی خود ارتقاء یابد، لیکن زنی از اشراف فلورانس را از خانوادهٔ بونرلمونتی به همسری گرفت و از او چهار پسر و یک دختر پیدا کرد.

وقتی شورای کنستانس تشکیل شد، پوجیو به انجا رفت؛ نیکولائو ودیگر دانش آموختگان از او خواستند تا در جستجوی برخی کتابهای لاتین گم شده، در داخل اماکن مذهبی در آن نواحی از هیچ کوششی فروگزار نکند. وی شش خطابه از سیسرون یافت و چنانکه از گفته‌های او به من بر می‌آید، وی آنها را در داخل انبوهی از کاغذهای باطله در داخل زباله‌ها یافت. وی همچنین کل آثار کوینتیلین راکه پیشتر تنها پاره‌هایی از آن شناخته شده بودند، یافت و چون نتوانست آنها را در اختیار خود داشته باشد، سی و دو روز صرف رونویسی آن با خط خویش کرد: این رونویسی را به دستخط بسیار خوش او دیده‌ام. وی هر روز یک دفتر رونویس شده را با متنی پر می‌کرد. وی همچنین در باب

خطابه اثر تولی که مدتها گم شده و تنها پاره‌هایی از آن شناخته شده بود، **جنگ دوم کارتاژ** از سیلیوس ایتالیکوس، که شعری حماسی است، آثار منظوم مارکو ماینلموس دربارهٔ ستاره شناسی و شعر لوکرتیوس با عنوان ***در باب اشیای طبیعی*** را که همگی آثاری بسیار مهم‌اند کشف کرد. همچنین منظومهٔ ***آرگونوتیکا*** اثر والریوس فلاکوس به شعر؛ حواشی آسکونیوس ـ پدیانوس بر برخی از خطابه‌های سیسرون؛ آثار کولوملا درباره کشاورزی؛ آثار کورنلیوس سلسوس در باب پزشکی؛ ***شبهای آتیک*** اثر آگلیوس؛ برخی دیگر از آثار ترتولیان، ***سیلوای*** [مجموعهٔ شعر] اثر استاتیوس به شعر؛ دربارهٔ تواریخ اثر اوزبیوس و دستنوشته‌هایی به قلم گیرولامو و یروسپرو [یافت شدند]. وی همچنین در کنستانس نامه‌های تولی به آتیکوس را یافت اما دربارهٔ آنها من هیچ اطلاعی در دست ندارم. لیوناردو و پوجیو آخرین دوازده کمدی پلائتوس را باهم کشف کردند و گریکوری کوررو، پوجیو و دیگران آنها را اصلاح کردند و به شکلی که اکنون در دست است در آوردند. خطابه‌های سیسرون در شهر ورونا نیز از کنستانس به دست آمدند و بوسیله لیوناردو و پوجیو به ایتالیا آورده شدند. پس می‌توان دید که چه شماری از آثار گرانقدر بواسطهٔ مساعی آن دانشوران به دست ما رسیده و ما تا چه پایه مرهون خدمات ایشان هستیم و تا چه حد دانش‌پژوهان دوران ما از آن کشفیات بهره برده‌اند. هیچ نسخه‌ای از اثر پلینی در ایتالیا نبود؛ اما نیکولائو پس از آنکه خبردار شد که رونوشت خوب و کاملی از آن در لوبک آلمان موجود است، آنقدر از طریق کوسیمو دومدیچی کوشید تا بواسطهٔ یکی از خویشاوندان خود که در آنجا می‌زیست با راهبانی که آنرا در اختیار داشتند دارد معامله و مذاکره شد و به ازای کتاب یک صد سکه طلای راینی به آنها داد.

ماتئو پالمییری (مرگ - ۱۴۳۳)

ماتئو دی مارکو پالمییری اهل فلورانس و از طبقه‌ای متوسط بود. وی موسس دودمان خود بود، از طریق زندگی ارزشمند خویش به آن شأن و افتخار بخشید. وی به مطالعهٔ لاتین روی آورد و دانشوری بلند آوازه شد. در طی مطالعات خود منصب والایی در شهر [فلورانس] کسب کرد و سرانجام کل مدارج افتخار آن شهر را به دست آورد. در داخل و خارج شهر هم به مناصب و مأموریت‌های مختلف گماشته شد.

.... به علت شایستگی‌اش به عنوان سفیر به دربار شاه آلفونسو فرستاده شد و در آنجا به خاطر دانش و درایتش مورد احترام قرار گرفت. ادبای بسیاری در ناپل بودند که ماتئو را از روی آثارش می‌شناختند...

وی هم به زبان لاتین و هم به زبان ایتالیایی به سبکی شیوا مطلب می‌نوشت... ولی کتابی به ایتالیایی نوشت و در آن شیوهٔ حکومت بر جامعه و بر خانواده را بیان کرد؛ این کتاب به شکل گفتگو است و به جناب الساندروی دگلی الساندری تقدیم شده است. او در پایان عمر اشعاری به زبان ایتالیایی به سبک دانته نوشت که **شهر زندگی** خوانده می‌شد و در نوشتن آن زحمات بسیار متحمل شد زیرا موضوع آن بسیار دشوار بود؛ در آن کتاب پنج پاراگراف هست که نویسنده در آن استعداد خود را می‌نمایاند. بهر حال وی در این کتاب در طی بحث از مذهب به بیراهه رفت. زیرا هیچ دانشی نسبت به امور مقدس نداشت؛ مهمترین اشتباهاتی که مرتکب شده در رابطه با موضوعاتی است که با مذهب ما مغایرت دارند. چنانکه پولس قدیس می‌گوید این سرنوشت کسانی است که در امور این جهان دانا و عاقل‌اند؛ آنها با جنون جهان، مجنون شده‌اند، زیرا در حقیقت کسانی را می‌توان دیوانه خواند که بواسطهٔ انحراف از راه خداوند معرفت خود نسبت به او را از دست می‌دهند. ماتئو تقریباً به صورت قطعی بواسطهٔ جهل خود دچار این خطا شد زیرا در پایان آن اثر خطاب به کلیسا می‌گوید که به هیچ وجه نمی‌خواسته به راه خطا رود و کلیسا خود می‌تواند آنچه را درست است تأیید کند و آنچه را که خطاست رد نماید.

ب. مفهوم نوزایی

جیورجیو واساری: زندگی نقاشان[1]

جیورجیو واساری (۷۴ - ۱۵۱۱) معمار و نقاش نسبتاً مشهوری بود و عمدتاً به واسطهٔ کتاب ***زندگی نقاشان، مجسمه‌سازان و معماران*** *شهرت یافته است. واساری در این اثر که در سال ۱۵۵۰ منتشر شد، تاریخ هنر ایتالیایی در عصر رنسانس از نخستین شورش‌های هنری بر ضد هنرهای قرون وسطایی تا دوران میکل آنژ را به‌عنوان کل یکپارچه‌ای مطالعه می‌کند و آن را به سه دوره مشخص تقسیم می‌نماید. گزیدهٔ زیر از دیباچه کتاب است.*

به نظر من هر کس که به خود زحمت مطالعه دقیق در موضوع را بدهد بهمان نتیجه‌ای خواهد رسید که من رسیده‌ام و آن این که هنر ریشه در طبیعت دارد و نخستین الگوی این فرآوردهٔ زیبا را جهان به ما عرضه داشت، درحالی که آموزگار اولیه [هنر] همان عقل الهی بود که نه تنها ما را نسبت به دیگر جانوران برتر کرده است بلکه به جرأت باید بگویم که همانند خود خداوند آفریده است. چنانکه به زودی نشان خواهم داد، در دوران خودما

---

1. *The Lives of the Painters, Sculptors and Architects*, by Giorgio Vassari, traus by. Everyman's Library, E.P. Dutton & Co. NewYork.

دیده شده که کودکانی که در حالت توحش بار آمده‌اند خود به انگیزهٔ نبوغ طبیعی خویش و تنها با داشتن الگوی نقاشیها و پیکره‌های زیبای طبیعت، دست به نقاشی زده‌اند. پس بسیار محتمل است که انسانهای اولیه که از منشاء الهی خود کمتر دور شده بودند، کاملتر ودارای اندیشه‌ای روشن‌تر بودند و باداشتن طبیعت به عنوان راهنما و عقلی خالص به عنوان سرور خویش و جهان زیبا به عنوان سرمشق، این هنرهای زیبا را به وجود آوردند و با اصلاح تدریجی آنها سرانجام آنها را از شکل اولیه به کمال رساندند. البته انکار نمی‌کنم که می‌بایست سازندهٔ اولیه‌ای در کار باشد زیرا بخوبی می‌دانم که می‌بایست زمانی آغاز و آغاز کننده‌ای در کار بوده باشد....

اما اینک از این مسائل که به لحاظ قدمت خود بسیار مبهم‌اند درمی‌گذریم و به بررسی مسائل روشن‌تری چون رسیدن هنرها به کمال، زوال واحیاء و یا نوزایی آنها می‌رسیم و در این خصوص به صورت مستدل‌تری می‌توانیم سخن بگوییم. هنرها در اواخر دوران روم پیدا شدند و نخستین اشکال هنری چنانکه گزارش شده، تمثال سرس[1] [از خدایان] بود که از فلزات متعلق به اسپوریوس کاسیوس ساخته شد، که پدرش او را بی‌رحمانه محکوم به مرگ کرد؛ زیرا می‌خواست از طریق توطئه بر ضد پدر خویش سلطنت را به دست آورد. اما گرچه هنرهای نقاشی و پیکرتراشی تا دوران مرگ آخرین و دوازدهمین قیصر روبه شکوفایی می‌رفت، لیکن آن کمال و علوّی را که پیشتر داشتند، از دست دادند، چنانکه از روی ساختمانهای دوران هر یک از امپراتوران بخوبی می‌توان دریافت. هنرها روز به روز زوال یافتند تا آنکه سرانجام به طور تدریجی به کلی ظرافت طرح خود را از دست دادند. گواه آشکار این امر را می‌توان در آثار مجسمه‌سازی و معماری روم در دوران کنستانتین مشاهده کرد...

همچنانکه بخت، پس از آنکه آدمیان را از روی بازیچه یا دلجویی به فراز برد، معمولاً نها را به نشیب خواری می‌کشاند، به همین‌سان پس از آن هم تقریباً همهٔ ملتهای بربر در بخش‌های گوناگون گیتی برضد رومیان برخاستند؛ نتیجهٔ آن افول سریع امپراتوری عظیم و ویرانی همه چیز بویژه خود روم بود. افول امپراتوری موجب نابودی کامل شایسته‌ترین هنرمندان، پیکرتراشان، نقاشان و معماران شد و آنان و هنرهای ایشان را در زیر آوار و خرابه‌های آن شهر شهیر مدفون ساخت.

1. Ceres

... اما زیانبارترین و مخرب‌ترین نیرویی که بر ضد هنرهای زیبا عمل کرد، شور شدید و تعصب آلود مذهب تازهٔ مسیحیت بود که پس از جنگ‌ها و مبارزات طولانی و خونبار سرانجام بوسیله تعدادی معجزه و بواسطهٔ خلوص اعمال خویش ایمان قدیم کفار را محو و نابود کرد. پس برای از میان برداشتن و امحای کامل کوچکترین چیزهایی که منشا خطا باشند هرگونه کوششی مبذول شد، و بدین‌سان نه تنها مجسمه‌ها، پیکره‌ها، نقاشیها، موزائیک‌ها و زینت‌آلات زیبا و شگفت‌آور خدایان دروغین دوران کفر ویران و پایین آورده شدند، بلکه یادبودها و افتخارات بسیار مردان بزرگ نیز نابود شد مردانی که بخاطر شایستگی و امتیاز ایشان، پارسایان عهد قدیم مجسمه‌ها و یادبودهای دیگری در ملأ عام برافراشته بودند.

پس از آن معماران جدید پیدا شدند که آن سبک از معماری را که ما، گوتیک می‌خوانیم برای ملتهای بربر خود ایجاد کردند و آثاری پدید آوردند که از نگاه مدرن ما خنده‌آور و مسخره‌آمیزاند، حال آنکه به نظر خودشان قابل ستایش بود...

لیکن برخی نفوس بالنده به مدد کیفیتی که در فضای برخی اماکن بود آن قدر خود را از این سبک خام پیراستند که در سال ۱۲۵۰ خداوند نسبت به اذهان روشنی که خاک سرزمین توسکانی هر روزه تولید می‌کرد مرحمت نموده و ایشان را به سوی اشکال اولیهٔ [هنر] هدایت کرد. زیرا گرچه نسل‌های پیشین در پیش چشمان خود بقایای طاقها، پیکره‌ها، مجسمه‌ها، ستونها یا پایه‌های سنگی را داشته که پس از غارت و تخریب و سوزاندن روم باقی‌مانده بودند لیکن هرگز نمی‌توانستند تا دورانی که نام بردیم، از آنها بهره یا سودی ببرند. اما نسل بعد می‌توانست خوب را از بد تشخیص دهد، پس با ترک سبک کهنه با تمام تلاش و اشتیاق خود دست به تقلید از آثار باستان زدند. برای آنکه تمیزی که میان کهنه و باستانی داده‌ام بهتر فهم شود، باید توضیح دهم که آنچه پیش از کنستانتین در کورنه، آتن، رم و دیگر شهرهای مشهور تا دوران نرون وسپاسیان، تراجان، هادریان و آنتونیوس تولید شده، باستانی می‌نامم؛ اما آثار کهنه آنهایی هستند که نسبت به یونانیان بازمانده از روزگار سن سیلوستر هستند وهنر ایشان رنگ‌رزی است نه نقاشی.

تا اینجا دربارهٔ منشا مجسمه‌سازی و نقاشی و آن هم شاید با تفصیلی بیشتر از آنچه در این مرحله لازم بود، سخن گفته‌ام. اگر چنین کرده‌ام نه به آن دلیل بوده که عشق به هنرها مرا از خود بی‌خود کرده و به تفصیل بحث کشانده، بلکه خواسته‌ام خدمتی به هنرمندان روزگار خود بکنم و به ایشان نشان دهم که چگونه از نقطه آغاز کوچکی به اوج اعتلا

می‌توان رسید و چگونه از وضعیتی آن‌قدر تابناک و عالی به ویرانی کامل می‌توان فرو افتاد و در نتیجه این که چگونه شبیه طبیعت‌اند آنچنان که در پیکر تجلی می‌کند و نیز هنرها تولد، رشد، پیری و مرگ دارند و بدین شیوه امیدوارم ایشان [هنرمندان معاصر] بتوانند پیشرفت رنسانس هنرها و نقطه کمالی که هنرها در دوران ما بدان دست یافته‌اند، بهتر دریابند. اگر چنین پیش آید که بواسطهٔ غفلت مردمان، کج‌رفتاری روزگار و یا حکم خداوند که مخالف آن است که امور جهان ایستا و متوقف باقی بمانند، باردیگر هنرها به همان وضع خرابی و پریشانی گرفتار آیند، در آن صورت کوشش‌های نگارنده... ممکن است هنرها را زنده نگه دارد و یا بهرحال نفوس بهتر را برانگیزد تا بدانها یاری برسانند....

ج. حجیت نویسندگان باستان

فرانچسکو پترارک: نامه‌هایی به نویسندگان کلاسیک[1]

در زمرهٔ مکاتبات بسیار پترارک شماری از نامه‌های خطاب به نویسندگان کلاسیک هست که در ذیل برخی از آنها را می‌آوریم. در این نامه‌ها، توان و اشتیاق پترارک، اومانیست سدهٔ چهاردهم را برای ادبیات لاتین عهد باستان می‌توان آشکارا مشاهده کرد.

به مارکوس تولیوس سیسرون

ای پدر کبیر فصاحت و بلاغت رومی! نه تنها من بلکه همه کسانی که از شکوه و وقار زبان لاتین لذت می‌برند، تراسپاس می‌گویند. تو سرچشمه‌ای هستی که ما از آن آبهای حیات بخش مزارع خود را به دست می‌آوریم. ما آشکارا اقرار می‌کنیم که تو ما را هدایت کرده‌ای، با داوریهای خود به ما یاری رسانده‌ای و با پرتو افکنی خود به ما روشنایی بخشیده‌ای و بالاخره تحت سرپرستی تو بود که توانایی به‌عنوان نویسنده را به دست آوردم (حال هر قدر که باشد) و به هدف خود رسیدم.

اما در عرصهٔ شعر راهنمای دومی نیز در اختیار بود. طبیعت امر اقتضا می‌کرد که دو رهبر درکار باشد؛ یکی آنکه مرا در راههای نامحدود نثر راهنمایی کند و دیگری آنکه در طرق محدودتر شعر [راهنمایم باشد]. لازم بود که دوکس باشند تا من ایشان را به‌ترتیب برای بلاغت و فصاحت و برای ترنم و آوازشان ستایش کنم....

آیا می‌پرسی که آن راهنمای دیگر کیست؟ اگر تنها نام او را متذکر شوم، بی‌درنگ او را

---

1. *Petrarch's Letters to Classical Authors,* trans. by Mario Emilio Cosenza, (University of Chicago Press , 1910), pp. 22-5, 43-4, 84-5, 100-1.

خواهی شناخت. وی پابلیوس و ژیلیوس مارو، شهروند مانتوا است که درباره‌اش چنین کارهای خطیری را پیش‌بینی می‌کردی. زیرا شنیده‌ایم وقتی تو درسنین بالا، برخی اعمال دوران جوانی او را ستوده بودی، از هویت عامل آن جویا شده بودی و پس از آنکه آن جوان را دیدی، خوشحالی خود از او را بیان داشته بودی و سپس با تکیه بر سرچشمهٔ بی پایان بلاغت و فصاحت خود دربارهٔ او قضاوتی کرده بودی که گرچه با خودستایی در آمیخته بود، لیکن برای او قابل احترام و بسیار نیکو بود. [و آن داوری این بود که او] «امید و پایگاه دیگر روم است». این جمله که او آنرا از دهان تو شنید، آنقدر او را خوش و گوارا آمد و با چنان حمیتی او آنرا به گنجینهٔ ذهن سپرد که بیست سال پس از آن وقتی تو مدتها بود که این مشغلهٔ دنیوی را ترک گفته بودی، وی آنرا واژه به واژه در شعر الهی خود گنجاند. اگر تو این اثر را می‌دیدی، شاد می‌شدی که از همان آغاز چنان پیش‌بینی درستی دربارهٔ کامیابی آینده او کرده بودی. بعلاوه، به الهه‌های نُه گانه لاتین یا برای باقی گذاشتن برتری مشکوکی برای الهه‌های مغرور یونانی و یا برای کسب پیروزی قطعی بر آنها، تبریک می‌گفتی. [یعنی هنر شعر وفصاحت رومی بر یونانی برتری یافت]. البته هر یک از این دو نظر مدافعانی دارد و با این حال اگر من تو را از روی آثارت شناخته باشم، باید بگویم که تو نیز مدافع سرسخت نظر دوم می‌شدی و همچنان‌که بیشتر جایزهٔ پیروزی در خطابه را به اهل لایتوم [ناحیه مرکزی ایتالیا] داده بودی، همین کار را نیز در مورد شعر می‌کردی.

نامه به سنکا

ای چهره درخشان عصر عتیق از گفتگو با تو بسیار لذت می‌برم. هر یکی از اعصار پس از تو از اینکه آثارت در فراموشی مانده رنج بسیار برده است؛ لیکن عصر ما از روی جهل و نادانی از قحطی و کمبودی که بسیار زیاد شده، کاملاً خرسند است. اما من هر روز با توجهی بیش از آنچه باورکردنی باشدبه سخنان تو گوش فرا می‌دهم و بنابراین، اتفاقاً این درخواست من از تو که یکبار هم تو به سخنان من گوش فرا دهی، بی‌ربط نخواهد بود.

کاملاً آگاهم که تو از شمار کسانی هستی که نامشان در تاریخ می‌درخشد. اگر هم نمی‌توانستم این نکته را از هیچ منبع دیگری دریابم، می‌توانستم از گفته یکی از نویسندگان بزرگ خارجی به آن پی ببرم. پلوتارکِ یونانی وآموزگار امپراتور «تراجان» در مقایسهٔ مردان پر آوازهٔ سرزمین خود با بزرگان ما، مارکوواردو را با افلاطون وارسطو (که

اولی به نظر یونانیان الهی و مقدس ودومی ملهم از خداوند بود)، ویرژیل را با هومر و مارکوس تولیوس را با دموستن مقایسه کرده است. وی حتی سرانجام جرأت کرد که بحث را به مسأله مشکل افزای رهبران نظامی بکشد و در بررسی آنها نیز احترامی که برای شاگرد بزرگ خود داشت مانع از داوری او نشد. اما وی از تصدیق این که نبوغ یونانیان در یک حوزه از دانش آشکارا نازل‌تر است، شرمگین نشد و اعلام داشت که هیچ کس را نمی‌شناسد که در حوزهٔ فلسفه اخلاقی با تو مقایسه کند. این ستایش بزرگی است بویژه از دهان کسی که به قوم خود مباهات می‌کند و نیز گذشت تکان دهنده‌ای است با توجه به اینکه وی اسکندر مقدونی را با ژولیوس سزار ما مقایسه کرده بود.

نامه به کونیتیلین

پیشتر نام ترا شنیده و از آثارت چیزی خوانده بودم و در شگفت بودم که تو شهرت و آوازه خود در بینش و درایت را از کجا به دست آورده بودی. اما تنها اخیراً از توانایی‌ها و استعدادهایت آگاهی یافته‌ام. کتاب تو تحت عنوان *قواعد سخنوری* به دستم رسیده لیکن افسوس که چقدر آسیب دیده و پاره پاره شده است. در آن کتاب دست زمان را دیدم که ویرانگر همه چیز است و با خود اندیشیدم «ای ویرانگر تو با دقت کافی هیچ چیز را پاس نمی‌داری مگر آنچه از دست رفتنش، سودی حاصل کند. ای زمان تن آسا و خیره‌سر آیا این است شیوهٔ گزارش درست دربارهٔ مردان نابغه، در حالی که به مردان بی‌ارزش توجه بسیار روا می‌داری؟ ای مردان عقیم‌العقل و بدبخت امروز چرا خودتان را وقف خواندن و نوشتن این همه مطالب می‌کنید که همان بهتر ناآموخته باقی بمانند، و لیکن فراموش می‌کنید که این اثر را محفوظ بدارید».

لیکن همین اثر [تو] مرا بر آن داشت تا ارزش راستین ترا دریابم. در رابطهٔ با تو من مدتها در خطا بودم و خوشحالم که اینک نظرم اصلاح شده است. من اندامهای پاره پارهٔ بدنی زیبا را می‌دیدم و در نتیجه ستایش در آمیخته با غم مرا در بر می‌گرفت. حتی در همین لحظه هم ممکن است کتاب تو در کتابخانه کسی دست نخورده وناخوانده باقی باشد و بدتر از آن اینکه [در کتابخانهٔ] کسی باشد که شاید کوچکترین تصور را از این که چه میهمانی را ناآگاهانه پذیرفته است نداشته باشد. امیدوارم که هر شخصی خوشبخت‌تر از من که ترا کشف کرده باشد بداند که اثری بسیار پر ارزش به دست آورده که شاید، اگر او خردمند باشد، آنرا در زمرهٔ گنجینه‌های اصلی خود بشمار آورد.

در این کتابها (که تعدادشان را نمی‌دانم و لیکن بی‌شک باید بسیار زیاد باشند) تو

جرأت کرده‌ای که بار دیگر در مسأله‌ای نمود کنی که سیسرون خود بابرخورداری از تجربه یک عمر آنرا با مهارت کامل بررسی کرده بود. تو ناممکن را ممکن ساخته‌ای. تو جای پای چنان مرد بزرگی پا گذاشتی و با این حال افتخار تازه‌ای به دست آوردی و این نه به خاطر حسن تقلید و اقتباس بلکه به علت امتیاز و برتری خود آن نظرات اصلی بود که تو در کتاب خود آنها را تشریح کردی. سیسرون، خطیب را آمادهٔ نبرد کرده بود: اما تو اورا شکل و پرورش دادی با این نتیجه که به نظر می‌رسد سیسرون بسیاری چیزها را نادیده گرفته بود.

نامه به تیتوس لیوی

دلم می‌خواست (اگر خداوند اجازه می‌داد) تا در دوران تو زاده می‌شدم و یا این که تو در عصر ما بدنیا می‌آمدی در صورت اخیر، عصر ما سعادتمند می‌شد و در صورت اول خود من نیکوتر می‌بودم. [اگر در دوران تو زاده می‌شدم] بی‌گمان یکی از آن زائرانی می‌بودم که ترا زیارت می‌کردند. در آن صورت برای دیدن تو نه تنها به رم می‌رفتم بلکه در حقیقت حتی از کشور گُل و اسپانیا هم که شده خود را به تو می‌رساندم اگر چه این مسافت به درازی راه هندوستان بوده باشد. اما حال در وضعی که هستم باید شادمانه از این خرسند باشم که ترا چنانکه در آثارت منعکس گشته‌ای مشاهده کنم، آنهم نه تمامی ترا، افسوس، بلکه تنها آن بخش از ترا می‌بینم که هنوز به رغم تن‌آسایی زمانه ما دچار زوال نشده است. می‌دانیم که تو یکصد و چهل دوکتاب در باب امور روم نوشتی؛ باید با چه شوقی و با چه شور و اشتیاق خستگی‌ناپذیری کار کرده باشی؛ و از آن همه کتاب اکنون تنها کمابیش سی اثر باقی مانده است.

آه این چه رسم بدی است که خود را آگاهانه فریب دهیم! گفتم «سی» جلد زیرا همه چنین می‌گویند. اما حتی از این شمار هم یکی کم است. کتابها رویهمرفته بیست و نه جلداند و سه دهه را دربر می‌گیرند، دههٔ اول، سوم و چهارم و در مورد دههٔ چهارم تمام کتابها در دست نیست. بامطالعه همین بقایای اندک است که هرگاه بخواهم این سرزمین‌ها، این روزگار و این آداب و رسوم را فراموش کنم، خود را مشغول می‌سازم. اغلب من از انسانهای امروز سخت رنجیده‌خاطر و ناراحتم، انسانهایی که برای هیچ چیز جز زر و سیم ارزش قایل نیستند و هیچ چیز جز لذتهای حسی و جسمی طلب نمی‌کنند. اگر همین‌ها غایات بشریت به شمار آیند، در آن صورت نه تنها ددان جنگل بلکه حتی مادهٔ بی‌روح و بی‌حرکت غایتی پر مایه‌تر و والاتر از آنچیزی دارد که انسان متفکر برای خودش قایل می‌شود. در این باره در جای دیگر [سخن خواهیم گفت].

حال مناسب‌تر آن است که به دلایل بسیاری سپاس خود را بر تو بجای آورم بویژه به این دلیل که: اغلب مرا بر آن داشتی که تباهی‌های زمانه را فراموش کنم و به اوقات خوش‌تر برسم. هم اینک احساس می‌کنم که در بین کورنلیوس سیپیو افریکانوسها[۱] یعنی لیلیوس، فابیوس ماکسیموس، متلوس، بروتوس و دیسیوس، کاتو، رگولوس، کورسور، تورکواتوس، وایریوس کوروینوس، سالیناتور، کلودیوس، مارسلوس، شرون، آمیلیوس، فولویوس، فلامینیوس، آتیلیوس، کوینتیوس، کوریوس، فابریکیوس و کامیلوس زندگی می‌کنم.

د. فردگرایی و سرشت انسان

پیکودلا میراندولا: خطابه در حیثیت آدمی[۲]

*جیووانی پیکو، کنتِ میراندولا (۹۴ ـ ۱۴۶۳) یکی از فرهیخته‌ترین مردان عصر رنسانس در ایتالیا بود، ولی با زبانهای لاتین و یونانی آشنایی داشت، از دوستان اومانیست‌ها بود و مدتی با افلاطونیان دانشگاه فلورانس پیوند داشت. وی همچنین در فلسفه مدرسی و ادبیات عبری، عربی و ایتالیایی تبحر داشت. کتاب او تحت عنوان **خطابه در باب حیثیت آدمی** به عنوان مقدمه‌ای به مشاجرات فکری در روم احتمالاً در سال ۱۴۸۶ نوشته شد. در آن وی از همگان دعوت کرد تا به این بحث بپیوندند؛ اما پاپ اینوسان هشتم این مشاجره را معلق ساخت و برخی از نهصد استدلالی که پیکو برای دفاع عرضه کرده بود به وسیله‌ای کمیسیونی که پاپ منصوب کرده بود، الحادی و بدعتگرانه تشخیص داده شد.*

۱) من در مکتوبات اعراب، ای روحانیون مقدس، خوانده‌ام که وقتی از عبدالله عرب پرسیدند که در صحنه جهان به اصطلاح چه چیزی بیش از همه چیز شایسته تعجب است وی پاسخ گفت: «هیچ چیز شگفت‌آورتر از انسان نیست». گفتار هرمس تریسمگیستوس نیز که گوید «ای آسکلیپوس معجزهٔ بزرگی است انسان» موافق باهمین رأی است. اما وقتی من دلیل این گفته‌های حکمت‌آموز را سنجیدم دیدم که دلایل متعددی که بسیاری کسان برای برتری طبع بشر آورده‌اند، مرا خرسند نمی‌کند ـ و این دلایل از این قرارند که انسان واسطهٔ میان مخلوقات است، به خدایان نزدیک است، سلطان مخلوقات اسفل

---

۱. Cornellii Scipiones African جمع Cornelivs Scipio Africanes : یکی‌از اعضای خاندان مشهور و قدرتمند کورنلا.

2. Ernst Cassirer, *The Renaissance philosophy of Man.* Chicago University Press, 1948), pp.223 - 5.

است؛ به موجب تیزی هوش و حواس خود و قوهٔ تشخیص عقلی و روشنایی خردش، مفسر طبیعت است، حد واسط میان ابدیت و زمان گذران است و (چنانکه پارسیان گویند) حلقهٔ پیوند جهان یا حتی ترانهٔ پیوند عاشقانهٔ جهان‌اند و به شهادت داوود، قدری فروتر از فرشتگان‌اند. گرچه این دلایل مهم‌اند لیکن دلایل اصلی نیستند، یعنی دلایلی که بالاترین حد ستایش را به حق برای خود برانگیزند. زیرا چرا نباید خود فرشتگان و سرودخوانان مقدس آسمانها را بیشتر ستایش نکنیم؟ سرانجام به نظر می‌رسد که دریافته باشم که چرا انسان نیکبخت‌ترین مخلوقات و در نتیجه شایسته ستایش است و دقیقاً چه مقامی در سلسله سراسری هستی دارد؛ مقامی که نه تنها ددان بلکه حتی ستارگان و اذهان ماوراء این جهان بر آن رشک می‌برند. این موضوع باورنکردنی و غیر قابل توضیح است و چرا نباشد؟ زیرا درست به‌همین دلیل است که انسان به حق معجزه‌ای بزرگ و مخلوقی معجزآسا خوانده شده است.

۲) اما ای پدران مقدس بشنوید که این مقام دقیقاً چیست، لطفاً چون شنوندگانی مهربان، از روی محبت، این لطف را به من بکنید. خداوند، پدرما، معمار اعلی، بیشتر این خانه جهانی راکه ما مشاهده می‌کنیم به موجب قوانین حکمت مرموز خویش، ساخت و این جهان مقدس‌ترین پرستشگاه الوهیت اوست. وی منطقه فراسوی آسمانها را با عقول زینت بخشید، آسمانها و ملکوت را با ارواح ابدی حیات ارزانی داشت و بخش‌های اسفل و ناپاک جهان ادنی را مسکن انبوه حیوانات از هر نوع ساخت. اما وقتی کار به پایان رسید، صانع بزرگ آرزو می‌کرد که کاش کسی وجود داشت که در طرح چنین کار عظیمی تأمل کند، زیبایی آن را دوست بدارد و از بیکرانی آن در شگفت شود. بنابراین وقتی همه چیز انجام شد، (چنانکه موسی و تیمائوس شهادت می‌دهند) خداوند سرانجام به فکر خلقت آدم افتاد. اما در میان نمونه‌های اصلی او نمونه‌ای نبود که وی بتواند از روی آن مخلوق جدیدی بسازد و نیز در خزانه غیب او چیزی وجود نداشت که به‌عنوان میراث به پسر تازه‌اش اعطا کند و همچنین در همهٔ جهان نشستگاهی نبود که او در آن بنشیند و دربارهٔ جهان بیندیشد. همه چیز اکنون کامل بود؛ چیزها به طبقات اعلی، اوسط و ادنی بخش شده بودند. اما در خلقت نهایی قدرت خداوند نبود که تصور کرد چنانکه گویی مستهلک شده باشد و یا حکمت خداوند از روی فقر در اندیشه، در امری ضروری دچار نوسان نشده و یا تقصیر عشق الهی نبود که آن‌کس که قرار بود که سخاوت و لطف الهی را در رابطه با دیگران بستاید، مجبور شد که آنرا در رابطه با خودش محکوم سازد.

۳) سرانجام صانع اعلی تصمیم گرفت که به مخلوقی که خودش نتوانسته بود بدو صفتی خاص خودش عطا کند، باید از هر آنچه خاص هر یک از انواع دیگر موجودات بوده است، بهره ببرد. پس خداوند انسان را به‌عنوان موجودی با طبع متوسط خلق کرد و جایگاهی در وسط جهان به او اختصاص داد وبدو چنین خطاب کرد: «ای آدم، نه جایگاه ثابت، نه شکلی که تنها مختص تو باشد و نه کار ویژه‌ای خاص تو، به تو داده‌ایم، به این منظور که تو بتوانی بر حسب خواست و بر حسب داوری خود هرجایگاه، شکل و کارکردی را که خودت می‌خواهی، داشته باشی. طبیعت همه چیزهای دیگر در حدود قوانین بوسیلهٔ ما محدود و مشخص شده است. اما تو که محدود به حدی نیستی، می‌توانی بر حسب ارادهٔ آزاد خودت که ما ترا به‌دست او سپرده‌ایم، حدود طبیعت خود را برای خودت مشخص سازی. ما ترا در مرکز جهان قرار داده‌ایم تا آنکه بتوانی از آنجا به آسانی هر آنچه راکه در جهان است مشاهده کنی. ما ترا نه آسمانی یا زمینی ساخته‌ایم و نه فانی یا جاوید تا آنکه بتوانی با آزادی انتخاب و با عزت و افتخار، همچنانکه گویی سازنده و صانع خودت هستی، به هر شکلی که ترجیح می‌دهی درآوری. ترا این قدرت هست که به اشکال اسفل حیات یعنی حیات ددان تنزل کنی. ترا قدرت آن هست که به خواست روح خود در اشکال والاتر حیات که حیات الهی است، دوباره زاده شوی.»

۴) ای والاترین بخشش الهی، ای پرشکوهترین و بالاترین شادی انسان! انسان را قدرت آن هست که هرآنچه راکه می‌خواهد، برگزیند و هرآنچه می‌خواهد، همان باشد. ددان، به محض این که زاده می‌شدند (چنانکه لوسیلیوس گوید) هرآنچه را که خواهند داشت با خود از شکم مادر می‌آورند. موجودات روحانی یا از همان آغاز یا اندکی پس از آن، همان چیزی می‌شوند که همیشه و همواره خواهند بود. اما خداوند به آدمی وقتی حیات یافت، تخم همه انواع و نطفهٔ همه گونه زندگی را بخشید. هر تخمی که بر انسانی بکارد، رشد و بلوغ خواهد یافت و ثمرهٔ خود را در او به بار خواهد آورد. اگر آن تخم‌ها نباتی باشند، آن کس چون گیاه خواهد شد؛ اگر شهوانی باشند، دد منش خواهد شد: اگر عقلانی باشند به موجودی ملکوتی تبدیل خواهد گشت؛ اگر فکری باشند، فرشته و فرزند خدا خواهد شد و اگر آن کس به سرنوشت هیچ موجود مخلوقی خرسند نباشد، به کانون وحدت خویش، یعنی روح خود باز گردد، باخدا، در ظلمت تنهایی‌اش، که فراتر از همه چیز است، وحدت یابد، پس برهمه چیز سرخواهد شد. چه کسی این حرباء [که رنگش بر حسب رنگ محیط پیرامونش دگرگون می‌شود] راستایش نخواهد کرد؟ و یا چه کسی می‌تواند هر چیز دیگری را بیشتر تمجید کند؟

دزیدریوس اراسموس: در باب آموزش کودکان[1]

دزیدریوس اراسموس هلندی (۱۵۳۶ ـ ۱۳۶۶) (در ذیل «اومانیسم مسیحی» از او بیشتر سخن خواهم گفت) شاید برجسته‌ترین چهره در حوزهٔ آموزش در زمان خویش بود. از جمله رسالات آموزش او در باب آموزش کودکان (۱۵۲۹) است که در آن نظر خوش‌بینانه خود دربارهٔ طبع بشر و اعتقاد خویش به قدرت بی‌کران آموزش و پرورش را ابراز داشته است.

ویژگی انسان در داشتن عقل است. اگر درختان و حیوانات وحشی رشد و نمو می‌یابند، باور کنید که انسانها ساخته می‌شوند. انسانهای دوران قدیم که در جنگل‌ها می‌زیستند، تابع هیچ قانونی نبودند و هیچ نظمی در جماعت نداشتند، باید نه به عنوان انسان بلکه به عنوان جانوران وحشی تلقی شوند. زیرا عقل که ویژگی آدمی است، آنجا که همه چیز به موجب میل و خواهش تعیین گردد، جایی ندارد. در این باره تردید نتوان کرد که انسانی که بواسطهٔ عقل در فلسفه و دانش عمیق آموزش نیافته باشد، موجودی نازل‌تر از ددان است، زیرا هیچ حیوانی وحشی‌تر یا زیانبارتر از انسانی نیست که به انگیزهٔ جاه‌طلبی یا میل یا خشم یا رشک و یا طبع سرکش به این سو و آن سو کشیده شود. بنابراین، نتیجه می‌گیرم که آن کس که نمی‌گذارد فرزندش در بهترین دانشها آموزش یابد، نه انسان است و نه فرزند انسان... طبیعت وقتی به تو پسری می‌دهد، باید گفت که موجودی بی‌ادب و بی‌شکل بتو می‌دهد و وظیفهٔ تست که او را شکل‌دهی تا این که شاید به انسانی تبدیل گردد. اگر این تربیت فراموش گردد، تو تنها حیوانی خواهی داشت اما اگر جداً و عاقلانه صورت گیرد، موجودی خواهی داشت که چنانکه تقریباً گفتم، ممکن است چندان از خداوند دور نباشد.

آیا ممکن است چیزی تاسف‌بارتر از پذیرش این مطلب باشد که در حالی که حیوانی غیر ناطق به حکم غریزه وظیفه خود را نسبت به اولاد خود انجام می‌دهد، انسان، همان حیوان ناطق، به آنچه باید در حق طبیعت، ومسئولیت پدری و برای خداوند انجام دهد، بی‌خبر و نا آگاه باشد؟ اما هم اینک سه شرطی را که قطعاً تعیین کنندهٔ پیشرفت فرد هستند، بررسی می‌کنم. آنها عبارتند از طبیعت، تربیت و تمرین. منظور من از **طبیعت** بعضاً توانایی ذاتی برای آموزش یافتن و بعضاً استعداد باطنی برای اعتلا است. منظور از **تربیت** آموزش و راهنمایی به شیوه‌ای مهارت‌آمیز است و منظور از تمرین، اجرای

1. W. H woodward, *Desiderius Erasmus* (Cambridge University Press, 1904) pp. 186-191, 195-6, 7.

دلبخواهانه و آزادانهٔ فعالیتی است که به موجب طبیعت در ما تعبیه شده و از راه آموزش، تقویت می‌گردد. طبیعت بدون آموزش و تربیت ماهرانه ناقص است و تمرین و ممارست بدون روش که تربیت و آموزش به دست دهد به آشفتگی نومیدانه‌ای می‌انجامد.

مقصود ما از **طبع بشر** قاعدتاً آن چیزی است که در میان آنها مشترک باشد و این ویژگی، بهره‌مندی از راهنمایی‌های عقل است. اما ممکن است مقصود ما چیزی محدودتر از این باشد یعنی آن خصلتی که خاص هر شخصیتی است و می‌توانیم آنرا فردیت بنامیم. بدین‌سان، ممکن است کودکی استعداد ذاتی برای ریاضیات داشته باشد، کودک دیگری برای الهیات، دیگری برای علم بیان، یکی دیگر برای شعر و آن یکی برای جنگ. انواع خاصی از اذهان چنان به شدت متمایل به مطالعات خاص هستند که نمی‌توان آنها را به مطالعات دیگر کشاند؛ نفس کوشش در آن راه، انزجاری طبیعی برمی‌انگیزد....

استاد عاقل کسی است که این تمایل طبیعی، یعنی این فردیت را در همان مراحل اولیه زندگی کودک دریابد، زیرا، چیزهایی را به آسانی فرا می‌گیریم که متمایل به آنها باشیم. به عقیده من کار بیهوده‌ای نیست که بکوشیم و از روی چهره و شیوهٔ رفتار کودکان تمایل آینده آنها را استنباط کنیم. طبیعت فراموش نکرده که علایمی برای راهنمایی ما در این خصوص به ما بدهد.

هنری پیچام: جنتلمن تمام عیار(۱)

*هنری پیچام (۱۶۴۴ - ۱۵۷۶)، مدیر مدرسه و مدتی آموزگار پسران ارلِ آروندل بود و کتاب **جنتلمن تمام عیار** (۱۶۲۲) را به پسر دوم او تقدیم کرد. این کتاب نمونهٔ کاملی از آن نوع کتابهای «درباری» است که از قرن پانزدهم تا سدهٔ هفدهم بسیار متداول شدند. این کتاب مانند کتاب **درباری** اثر کاستیلیوس جریان تحول شوالیهٔ قرون وسطایی به انسان «کامل» اهلی و غیر نظامی عصر رنسانس را به‌طور خلاصه بررسی می‌کند.*

در اینجا به تو [ای ویلیام هاوارد، پسر اول آروندل وساری] نخستین و ساده‌ترین راهنمایی‌ها و آماده‌ترین روشی را که می‌شناسم برای مطالعات تو بطور کلی و برای تحصیل ستودنی‌ترین صفاتی که برای هر نجیب‌زاده یا جنتلمنی لازم است، عرضه

---

1. Henry Peacham, *The Complete Gentleman* ed. by Tudor and Stuart Library, (Clarendon Press, Oxford, 1906) pp. 1-4, 6-8, 18, 20

(تلفظ کلمات متن را در اینجا به شیوه رایج امروز آورده‌ام).

می‌دارم. (این راهنمایی‌ها گرچه ساده‌اند اما چون کلیدهای بسیاری هستند که ترا به اتاقهای بسیار زیباتری رهنمون می‌شوند). شکی نیست که پس از آن‌که تو در اینجا ارزش و علوّ دانش را ببینی، بر اشرافیت تو بسی افزوده می‌شود؛ چه بسیار خطاهایی که هر ساعت از سر جهالت انجام می‌شوند؛ چه چیز شیرینی است سخن گفتن با همهٔ فرزانگان اعصار تاریخ و آگاه بودن از خوشایندترین و ستودنی‌ترین علوم ریاضیات، شعر، نقاشی، نسب‌شناسی و غیره (و بردانستن این علوم در اینجا همراه با وقوف به شایسته‌ترین تمرین‌های بدنی و دیگر راهنمایی‌ها برای حمل و نقل و سفر و غیره تأکید می‌گذارم) تو از این گفتار و استقبال خواهی کرد همچنان که اولیس[۱] در کنار مینروا[۲] کرد و آن را راهنمای خود به سوی معرفت و اساس نه تنها شیرین‌ترین بلکه شادترین زندگی خواهی ساخت.

اگر به درستی چارچوب کل کائنات و روش حکمت والایی را که در کار آن رفته و چیزهای بی‌نهایت گوناگونی آفریده ملاحظه کنیم، می‌باید بر حسب شأن ذات یا فضیلت آن در واقع تصدیق کنیم که جهان دارای حاکمیت و سلطه‌ای استعلایی است، همچنان که قاعدتاً مکانی دارد. در میان اجرام آسمانی می‌بینیم که سیارات عالی‌تر و پر نفوذتر در بالا قرار دارند و سیارات کم اثرتر، پایین رفته‌اند. در میان عناصر نیز، آتش که ناب‌ترین و مؤثرترین است در بالاترین مکان جای می‌گیرد: در اجسام مرکب از چیزهای محسوس و نامحسوس، مسیر اعتلایی از صورت آن آغاز می‌شود و برخی اجزاء را (در همان چیز) بر بقیه ارجح می‌سازد.

می‌گوییم که شیر شاه ددان است و عقاب، سلطان پرندگان، وال و بالن سرگروه ماهیان و درخت گردو شاه جنگل. در میان گلها باید گل سرخ را ستایش کنیم و احترام گزاریم. در میان میوه‌ها سیب و سیب درشت برتراند، در میان سنگ‌ها بیش از همه به الماس ارزش می‌دهیم؛ در میان فلزات، زر و سیم [را برتر می‌دانیم] و چون ما می‌دانیم که این چیزها مزیت و فضایل باطنی خود را متعاقباً به انواع خود منتقل می‌کنند، پس آیا نباید در میان آدمیان هم اشرافیتی از نوعی برتر، از شکلی شریف‌تر تصدیق کنیم که شاه ایشان باشد؟...

قطعاً اعتقاد به این که طبیعت (و یا خداوند طبیعت) اشرافیتی در میان انسانها تولید

---

۱. یا اودوسیوس، قهرمان کتاب اودیسه هومر. م.
۲. Minerva: الهه رومی هنرها و صنایع و بعدها الهه جنگ.

نمی‌کند، به معنی تن دادن به جهالت و غرض‌ورزی و تنزل دادن خود به دون مقام ددان است. پس *اشرافیت* (به معنای کلی) چیزی جز برجستگی خاص و یا توجه مخصوص به کسی به عنوان برتر از دیگران، به خاطر انجام عملی قابل توجه، خواه نیک یا بد نیست و شعرای لاتین اشراف (Nobilis) و عوام (Ignobilis) را به همین معنا به کار می‌برند. اشرافیت به معنای خاص و اصیل خود عبارت از افتخار خونی در نژاد یا تبار است که پیشتر از جانب شهریار یا قوانین و یا رسوم سرزمین خاص به یک یا چند عضو خانواده‌ای اعطا شده باشد به این دلیل که آن خانواده یا به حکم دانش یا پرورش اذهان و یا برخی اعمال افتخارآمیز، برای کشور و محل زیست خود مفید و سودآور بوده‌اند.

چون فضیلت در عمل است و هیچ کس برای خودش زاده نمی‌شود پس اضافه می‌کنیم که منظور ما مفید و سودآور بودن به حال کشور است: زیرا نمی‌توان کسانی را نجیب‌زاده و اصیل خواند که (گرچه از بخش‌های عالی جامعه نیستند)، اندیشهٔ خود را همچون نوری در محفظه‌ای تاریک صرف تفکر محض و گوشه‌گیری به سبک رواقیون می‌کنند....

بعلاوه، چون اشرافیت، ذاتی و طبیعی است، تابناکی‌اش (همچون الماس) تنها از خودش بر می‌خیزد: افتخارات و عناوینی که از بیرون اعطا شوند تنها متکی به استحقاق و شایستگی هستند و صرفاً کسوتی بیرونی و زیوری بر پیکری زیبا هستند.

سخن امپراتور سیگیسموند در اینجا قابل ذکر است که به کارشناسی در حقوق مدنی گفت که پس از آنکه به دست امپراتور شوالیه شد، گروه حقوقدانان همکار خود را ترک کرده و اوقات خود را با شوالیه‌ها می‌گذرانید و امپراتور نکته بین بالبخند (در نزد انجمن) بدو گفت: ای احمق چه کسی شوالیه بودن را به دانش و درجه تو ترجیح می‌دهد؛ من می‌توانم در یک روز هزار نفر را شوالیه کنم اما نمی‌توانم در طی هزار سال کسی را کارشناس حقوق سازم. حال چون مصلحت عمومی هر دولتی از طریق ***ارتش و رهبری خردمندانه*** تأمین می‌شود و این شجرهٔ طیبه از طریق دو شاخه اصلی، خود را در ارتش و انضباط مدنی رشد می‌بخشد؛ در ذیل شاخهٔ اول شجاعت و عظمت روح می‌آید و در ذیل شاخهٔ دوم عدالت و شناخت قوانین که سرچشمه عقل و حکمت است یعنی شکوه و فصاحت بیان. زیرا شجاعت راستین و عظمت روح نشان شرافت و اشرافیت‌اند (چنان که خوانده‌ایم) ایفیکراتس سردار دلیر آتنی که در نبردی لاکدمونیان را سرنگون کرد و غضب اپامینونداس را متوقف ساخت و فرمانده قوای اردشیر پادشاه ایران شد و با این

همه فرزند پینه دوز تهیدستی بود. اومنس که از لحاظ دلیری و تدبیر یکی از بزرگترین سرداران اسکندر بود، فرزند ارابه‌ران عامی بود. دقیانوس فرزند کاغذنویس یا صحافی بود؛ والنتیلیان، فرزند ریسمان‌ساز؛ ماکسمیوس فرزند آهنگر، پرتیناکس، فرزند چوب فروش؛ سرویوس تولیوس، فرزند کنیز (از همین رو نام او سرویوس [از ریشه لغت بندگی] بود) تارکوئینیوس پریسکوس، فرزند بازرگانی تهیدست و یا دوره‌گردی در کورنه؛ هیو کاپت، نخستین کس بدین نام، پادشاه فرانسه فرزند گوشت فروشی در پاریس بود.... از آنان که به خاطر علو طبع و ارزانی داشتن منافع بسیار به اماکنی که در آنها می‌زیستند، اشرافیت یافتند یکی تارکوئینیوس پریسکوس بود که غریبه و تبعیدی بود، دیگری در ادوار بعد، کوسیمو دومدیچی در فلورانس بود که به برکت فضایل او و یا به لطف بخت و اقبال و یا برخی از درباریان فرصتی به من داد تا به عنوان سیاح فراغتی بیابم و به شما مدارج عالی علو طبع و کرامت او را از دور نشان دهم، حال آنکه او دارای مقامی عمومی نبود، چنانکه ماکیاولی در تاریخ خود ثبت کرده است. همین کوسیمو (به گفته ماکیاولی) محترم‌ترین و مشهورترین شهروندی بود که انسان اصلاً به یاد داشته؛ چه در فلورانس و چه در هر شهر دیگری (واومرد جنگ و ستیز نبود)؛ زیرا او نه تنها از همگان (در عصر خود) از لحاظ اقتدار و ثروت برتر بود بلکه در بخشندگی و حکمت نیز [برجسته بود]. از جمله خصال دیگری که او را سرکردهٔ کشور خود ساخت، این بود که بیش از دیگران آزادمنش و منیع الطبع بود و همین آزادگی و بخشندگی پس از مرگ او آشکارتر از آن شد که پیش از مرگ او بود. زیرا پسر او پیرو در اسناد پدر خود مشاهده کرد که هیچ شهروند محترمی نبود که کاسیمو بدو مبالغ هنگفتی وام نداده باشد؛ و به کرات نیز به بزرگانی پول به وام می‌داد که می‌دانست نیازمنداند. علو طبع و بخشندگی او از روی ساختمانهای مختلف او آشکار می‌شود: زیرا در شهر فلورانس صومعه‌ها و پرستشگاههای سن مارکو، سن لورنز و صومعهٔ سن وردیانا و نیز در کوهستان فیسول صومعهٔ سن جیرولامو را ساخت.... و چون ساختمانهای معظم او در ایتالیا به نظر او وی را به اندازهٔ کافی مشهور نساختند، پس او در اورشلیم بیمارستانی ساخت تا زوار بیمار و تهیدست را بپذیرند. در این کارها وی مبالغ هنگفتی هزینه کرد و گرچه این ساختمانها و دیگر اعمال او شاهانه بودند و نیز خود او در فلورانس همچون شاهی زیست لیکن چنان تابع حکمت بود که هرگز از حدود تواضع مدنی تجاوز نکرد. زیرا در گفتگو، در اسب سواری، در تزویج فرزندان و بستگان خود، همانند دیگر شهروندان متواضع و محتاط

بود؛ زیرا بخوبی می‌دانست که کارهای خارق‌العاده که همگان بدانها به چشم ستایش و تمجید می‌نگرند، بیش از کارهایی که بدون تظاهر و در پرده انجام می‌شوند، موجب رشک و حسد می‌گردند و در اینجا دیگر چیزی از آنچه بعداً خواهم گفت نمی‌گویم یعنی از هزینه‌هایی زیاد و مفرطی که صرف پذیرایی از دانشمندان در همه حرفه‌ها می‌کرد تا آنکه سرمشقی برای جوانان فلورانس باشد؛ و نیز سخاوت او به ارگیروپولونی یونانی و مارسیلیو فیکینو (که او را برای انجام مطالعات خودش در خانه خود نگه داشت وبدو زمین‌های خوبی در نزدیکی خانه‌اش در کاراگی داد) این مردان در آن روزگار از دانش بی‌نظیری برخوردار بودند، زیرا فضیلت او را بیشتر به اعجاب بر می‌انگیزد تا به تقلید.

در ادامه، فصاحت نیز [در امر اشرافیت] از همان احترام و شأن برخوردار است و بواسطهٔ آن بسیاری شان و شوکت خود را بالا برده‌اند و توانسته‌اند از بربریت، مدنیت بسازند و کشورها را با گرفتن گوش توده‌های بی‌فرهنگ و هدایت آنها همچون هدایت هرکولهای اقوام سلتی تحت انقیاد درآورند. مارک آنتونی که برای تصرف امپراتوری روم با قیصر کبیر رقابت می‌کرد، به خود می‌گفت که تا وقتی سیسرون زنده است هرگز نمی‌تواند به هدف خود برسد و از این رو مسبب مرگ او شد....

پس شهریاران را باید که نه تنها از سخنوران فصیح و درستکار حمایت کنند، بلکه آنان را نزدیک به خود نگه دارند تا آنکه (اگر لازم آید) همچون تکیه‌گاهی دولت را استوار دارند و همچون کلیدی، ساز نا ساز و آشفته کشور را همنوا کنند.

پس چون آموزش جزء ذاتی اشرافیت است، بدان نظر می‌کنیم زیرا همه چیز بستگی به پرورش فکر دارد: پس چنین بر می‌آید که آن کس که نجیب‌زاده به دنیا آمده و دانشور است، مستحق افتخار و شأن مضاعف است،... زیرا به موجب آن همچون پرچمی که همه رنگهای زیبا را دارد، از دور مشخص می‌شود و عشق و تمجید دیگران را به خود جلب می‌کند، با مهارت تصویر خود را در حیات ارتقاء دهد و ارزشمند سازدو تا اعقاب او ادامه یابد....

روم بهترین ایام خود را در زمان حکومت شاهان و امپراتوران دانش‌آموختهٔ خود تجربه کرد:یعنی نوما، قیصر کبیر، تیتوس، آنتونیوس، کنستانتین، تئودوزیوس و برخی دیگر. پلوتارک دمیل این امر را چنین می‌آورد:دانش (به گفتهٔ او) زندگی و آداب و رسوم را بازسازی می‌کند و بیشترین تدبیر را برای حکومت کشور عرضه می‌دارد. البته از این غافل نیستم که روم (سوای همه برکات خود) دشمنان خونی نیز داشته است، که قهرمان

جهالت بوده‌اند، همچنانکه لیسینیوس عنوان اشعار یا شعار خود را آفات معارف عمومی گذاشت؛ و لویی یازدهم پادشاه فرانسه از فرزندش می‌خواست که بیش از این جمله هیچ چیز دیگر از زبان لاتین فرا نگیرد وآن جمله این بود که ***آن کس که مخالف پنهانسازی است مخالف حکومت کردن است***. اما اینها تنها خیالات شماری اندک و داوریهای جاهلانه و فاسدی هستند.

لئو باتیستا آلبرتی: رساله در باب نقاشی[۱]

لئو باتیستا آلبرتی (۷۲ - ۱۴۰۴) یکی از آن مردان «کلیت‌گرای» عصر رنسانس بود که کل معرفت را عرصه کار خود می‌دانستند. وی معمار کلیسای سان فرانچسکو در ریمینی بود و رساله‌ای دربارهٔ خانواده و نیز اشعار و نمایشنامه‌هایی نگاشت. ***رساله در باب نقاشی*** *او همراه با دو قطعه پیوست دربارهٔ معماری و مجسمه‌سازی،نخستین کوشش در جهت تنظیم آگاهانه اصول هنر است.*

اگر نقاشان وقتی این کتاب را مطالعه کنند اطلاعاتی در خصوص این موضوع دشوار که تاکنون ، تا آنجا که من می‌دانم موجب بحث هیچ نویسنده‌ای قرار نگرفته است، به دست آورند، در آن صورت گمان می‌کنم به هدف خود رسیده باشم....

آیا نقاشی، ملکه همهٔ هنرهای دیگر و یا دست کم زیور و زینت اصلی آنها نیست؟... هیچ هنری وجود ندارد که در آن هم مردم نادان و هم افراد ماهر، یا در آموزش آن و یا در اجرای آن با آن همه احساس لذت مشغول باشند. اگر مجاز باشم که چیزی دربارهٔ خودم بگویم: هرگاه به منظور کسب لذت یا تفریح به نقاشی می‌پردازم و اغلب وقتی امور رخصت دهند، این کار را می‌کنم، آن قدر روی کار خود دقت و فراست می‌کنم و آن قدر از آن لذت می‌برم که سه چهار ساعت بدون آنکه چیزی بفهمم می‌گذرد. پس می‌بینیم که این هنر اگر آنرا پرورش دهید، از آن لذت می‌برید و اگر در آن به کمال برسید، بواسطهٔ آن افتخار، ثروت و شهرت همیشگی به دست می‌آورید.... ای کسانی که می‌خواهید در نقاشی به کمال برسید، همواره افتخار و شهرتی را که نقاشان قدیم از طریق نقاشی به دست آوردند مد نظر داشته باشید.....

ما نقاشی را به سه بخش تقسیم می‌کنیم [طرح، ترسیم و رنگ‌آمیزی].... ترسیم آن بخش از نقاشی است که بوسیله آن اجزای مختلف تصویر بهم پیوند داده می‌شوند تا کل

1. *The Painting of Leon Battista Alberti,* (London :Thomas Eldin 1726) , pp. 1, 11, 13, 17, 19, 21, 23-5.

نقاشی را تشکیل دهند. بزرگترین کار نقاش نه ایجاد مجسمه‌ای عظیم بلکه شرح داستانی است. اجزای داستان را اشخاص تشکیل می‌دهند و اجزای هر شخص اعضاءاند؛ اجزای اعضای را سطوح و ظواهر تشکیل می‌دهند.... در تصنیف و ترکیب ظواهر هدف اصلی زیبایی و لطافت است دربارهٔ این که چگونه می‌توان به این هدف رسید، تاکنون نتوانسته‌ام هیچ روشی مطمئن‌تر از روش مطالعهٔ طبیعت کشف کنم یعنی روش مشاهدهٔ مستمر و دقیق این که چگونه آن هنرمند اعجاب‌انگیز [یعنی طبیعت] به ترکیب ظواهر در اندامهای بسیار زیبا مبادرت می‌ورزد....

اولین چیزی که در داستانی تاریخی ما را خوش می‌آید شماره تنوع چیزهاست: زیرا همچنانکه در مورد گوشتها و موسیقی آنچه تازه و محکم است ما را خوش می‌آید، بویژه به این دلیل که از آنچه ما بدان همواره عادت داشته‌ایم متفاوت است؛ به همین سان ذهن از همهٔ چیزهای متنوع و وافر لذت می‌برد؛ به همین دلیل در نقاشی نیز تنوع اشکال و رنگها، ستودنی است.... در حقیقت من از همه گونه وفور اشکال که متناسب با موضوع عرضه شده باشد، خرسند می‌شوم: زیرا این [وفور] چشم بیننده را متوقف می‌سازد و او را بر آن می‌دارد تا پرمایگی خیال نقاش را بستاید. لیکن به نظر من این وفور باید با تنوع همراه باشد و در عین حال اعتدال و وجهه حفظ گردد.... اما چون تنوع در سیر داستانی خوشایند است، هنگامی تصویری بویژه دل‌انگیز است که موقعیت‌ها و دیدگاهها اشکال مختلف [در نقاشی] بایکدیگر بسیار تفاوت داشته باشند. به نظر من نباید هیچ دو چهره‌ای [در یک نقاشی] دارای نقش یا نگرش یکسانی باشند.

چون در نمایش حرکتهای [بدن] ممکن است گاه از حد حقیقت و احتمال، تجاوز شود، در اینجا ملاحظاتی راجع به موقعیت و حرکت اندامها می‌آورم که آنها را از طبیعت گرفته‌ام تا این که نشان دهم که با چه میزان اعتدال و احتیاطی باید از آن حرکت‌ها بهره بگیریم. در مورد انسان چنین مشاهده کرده‌ام که در همه کردارها، کل بدن خویش را در تحت سرخود قرار می‌دهد که سنگین‌ترین اندام است. بدین‌سان اگر انسان کل بدن خود را بر روی یک پا تکیه دهد، آن پا، مانند پایهٔ یک ستون، همواره به صورت زاویه قائمه زیر سر او قرار می‌گیرد و غیره.... در طبیعت دیده‌ام که به ندرت دستها بالاتر از سر برده شدند و یا آرنج‌ها بالاتر از شانه روند و یا پنجه پا بالاتر از زانو قرار گیرد و یا این که فاصلهٔ دو پا از یکدیگر بیش از طول یکی از دو پا باشد....

[در رابطه با رنگ‌آمیزی] نقاش باید نور و سایه را موضوع اصلی مطالعهٔ خود سازد.

وی باید بداند که در بالای آن بخش از هر سطحی که برآن پرتو نور فرو می‌افتد، رنگ باید هر چه بیشتر روشنتر و نیرومندتر باشد؛ و همچنانه رنگ کاهش می‌یابد و رفته رفته محو می‌شود، آن رنگ باید هرچه تیره‌تر و تیره‌تر شود، و الخ....

ای کاش نقاش تا آنجاکه می‌تواند در همهٔ هنرهای آزاد متبحر باشد؛ اما آنچه بویژه در او مطلوب است داشتن قدری علم هندسه است. من کاملاً با نظر پامفیلوس، آن قدیمی‌ترین و برجسته‌ترین نقاش موافقم که نخستین بار [نقاشی] را به پسران نجیب‌زادگان آموخت و احساس خود را چنین بیان داشت که آن کس که از هندسه بی‌خبر باشد هرگز نمی‌تواند نقاش خوبی شود....

دیمیتریوس، نقاش عصر باستان، نتوانست به کمال برسد زیرا بیشتر در پی آن بود که شباهات دقیق اشیاء را نشان دهد تا زیبایی‌های خاص آنها را به تصویر بکشد. پس ما باید مجموعه‌هایی [از تصاویر] ستودنی‌ترین اعضای زیباترین پیکرها گردآوری کنیم و از هیچ کوششی در آموختن و شناختن و بیان امور زیبا فروگذار نکنیم؛ و این گرچه دشوارترین کار است: زیرا همه وجوه زیبایی را نمی‌توان در یک موضوع واحد یافت بلکه در میان موضوعات متعدد پراکنده و پخش است؛ لیکن بهرحال باید از هیچ زحمتی دریافتن آن و صاحب نظر شدن در آن فروگذار نکنیم.... پس هر چیز که می‌خواهیم بکشیم، بهتر است آن را از طبیعت و آن بخش از طبیعت بگیریم که دارای بیشترین درجهٔ زیبایی و کمال است.

ه.آموزش جدید

لئوناردو برونی: در باب مطالعهٔ ادبیات(۱)

در باب مطالعه ادبیات کتابی از اومانیست ایتالیایی، لیوناردو برونی دارزو (مرگ ۱۴۴۳) نگرش ستایش‌آمیز اومانیست‌ها نسبت به ادبیات عصر باستان و نیز توجه عصر رنسانس نسبت به آموزش زنان را به شیوه‌ای ستودنی به تصویر می‌کشد. این رساله در حدود سال ۱۴۰۵ به شکل نامه‌ای به باتیستا دی مونتفلترو، دختر باهوش کُنتِ اوربینو نوشته شد.

سرچشمه‌های همه دانش‌های راستین را باید در دانش معتبر و کامل زبان لاتین یافت: که به معنی مطالعه‌ای است که ویژگی آن سعهٔ صدر، دانش درست و توجه دقیق به جزئیات است. اگر این مبنای محکم ایجاد نشود کوشش برای تأمین عمارتی استوار و

1. W.H. Woodward, *Vittorino da Feltre and Other Humanist Educators* (Cambridge University press , 1897) pp. 124 - 32.

پایدار بیفایده خواهد بود. بدون آن مآثر عظیم ادبیات نامفهوم وهنر تصنیف نامکن خواهد شد. برای دست‌یابی به این دانش بنیادین هرگز نباید توجه دقیق خود به قواعد دستوری آن زبان را متوقف کنیم بلکه باید مستمراً آشنایی خود با آنرا تقویت کنیم و توسعه دهیم تا آنکه کاملاً بر آن اشراف یابیم. می‌توانیم یاری بسیاری از سرویوس، دوناتوس و پریسیان بگیریم اما بیش از آن، باید از ملاحظهٔ دقیق در مطالعات خود یاری بگیریم و در آن با حضور ذهن به واژگان و صرف و نحو، اصطلاحات و استعارات و همه لوازم سبک مانند وزن و کلمات متضاد توجه کنیم که از این طریق ذوق سلیم آشکار می‌گردد. برای رسیدن به این هدف باید بسیار در گزینش نویسندگان دقت کنیم مبادا که سبکی غیر هنری و بی‌مایه در شیوهٔ نگارش ما سرایت کند و ذوق ما را تنزل دهد؛ از این خطر می‌توان به بهترین شیوه با اعمال نگرشی تیز و انتقادی نسبت به آثار منتخب پرهیز کرد و در این کار باید معنای هر عبارت، ساختار جمله و قوت هر کلمه را تا ناچیزترین اجزاء و عناصر جمله در نظر گرفت. از این طریق مطالعهٔ ما مستقیماً بر سبک ما تأثیر می‌گذارد.

طبعاً ممکن است در آغاز به نویسندگان مسیحی روی بیاورید که برجسته‌ترین و ممتازترین ایشان لاکتانیتوس است که به اجماع عام بهترین نویسندهٔ دوران بعد از عصر کلاسیک است. بویژه به شما مطالعه آثار زیر را از او توصیه می‌کنم: ***برضد مذاهب دروغین، دربارهٔ طریق الهی*** و ***دربارهٔ کارها و آثار انسانها*** پس از لاکتانیتوس، گزینش شما ممکن است میان اگوستین، هیرونوموس قدیس، آمبروز و سیپریان نوسان داشته باشد. اگر مایلید آثار گرگوارِنازیانزنی، کریسوستوم و باسیل را بخوانید، در خصوص صحت ترجمه‌هایی که انتخاب می‌کنید، دقیق باشید. از میان نویسندگان کلاسیک، سیسرون منبع لذتی داغ برای شما خواهد بود؛ چقدر او در پرمایگی اندیشه و در زبان، در قوت سبک و در حقیقت در همه چیز به عنوان یک نویسنده دست نایافتنی است؟ پس از او و یرژیل می‌آید که فخر ادبیات ملّی ماست. سپس لیوی و سالوست و پس از آنها شعرای بزرگ به ترتیب می‌آیند. کلمات این نویسندگان برای شما در انتخاب واژگان و جمله‌سازی، ملاک و معیار صحت و درستی خواهد بود.

اما اینک آن پرسش بزرگتر در پیش روی ما قرار دارد، یعنی پرسش دربارهٔ موضوع مطالعه ما که پیشتر بدان به عنوان واقعیات مربوط به حقیقت و اصول اشاره کردم که متمایز از پرسش دربارهٔ شکل لغات است. در اینجا همچون گذشته، من دانشجویی تیز

هوش و بلند همت را در نظر دارم که به هر موضوع ارزشمندی در هر رشته‌ای از دانش علاقه‌مند باشد. اما لازم است که تمیز و تفکیک قایل شویم. در برخی از رشته‌های دانش ترجیح می‌دهم که شور و شوق خواننده را مهار کنم اما در رشته‌های دیگر می‌خواهم آنرا تا عالی‌ترین درجه تشویق نمایم. پس برخی شاخه‌های علمی هستند که در آنها گرچه داشتن دانش و مهارت متوسط از هر حیث مطلوب است، لیکن معرفت دقیق و جزیی و اشتیاق مفرط به نظر خود نمایی می‌رسد. مثلاً جزییات ریز حساب و هندسه ارزش آن را ندارند که ذهنی بارور را در خود غرق کنند و همین مطلب را باید در مورد ستاره‌شناسی گفت....

پس [زن مسیحی] در چه رشته‌هایی از دانش می‌تواند وارد شود؟ در وهلهٔ نخست، کل حوزه مذهب و اخلاق را به عنوان رشته‌ای از آنِ خویش و مخصوص خود، در پیش دارد. بدین‌سان، ادبیات کلیسایی مطالعات جدی او را به خود معطوف می‌دارد. نویسنده‌ای مثل اگوستین قدیس گسترده‌ترین عرصه برای مطالعه علمی در امور مقدس را برای او قایل می‌شود. غریزهٔ فداکاری [زن مسیحی] ممکن است مساعدت و همدردی با مردان مقدس زنده را ارزشمند جلوه دهد؛ اما در این مورد بهتر است او حتی یک لحظه هم گرفتار این انگیزه نشود که نوشته‌های ایشان را وارسی کند، نوشته‌هایی که در مقایسه با آثار اگوستین به کلی عاری از آوا و سبک غناییِ هستند و به نظر من هیچ گونه جاذبه‌ای ندارند.

بعلاوه زن مسیحی با فرهنگ، نیازی به مطالعهٔ این رشته سنگین ندارد تا خود را به نویسندگان کلیسایی محدود سازد. اخلاقیات در حقیقت مورد تفحص والاترین عقلای یونان و روم قرار گرفته است. نوشته‌هایی که ایشان دربارهٔ فضیلت خویشتن داری، میانه روی، فروتنی، دادگری، دلیری [و] عظمت روح برای ما باقی گذاشته‌اند شایسته احترام صمیمانه شما هستند. باید شما در خصوص چنین مسائلی مثل کنایت فضیلت برای سعادت تفحص کنید و یا این که اگر سعادت فضیلت است آیا ممکن است بواسطهٔ شکنجه، حبس یا تبعید نابود گردد؛ آیا با پذیرش این که چنین اعمالی انسان را از سعادت باز می‌دارند، ممکن است موجب بدبختی او هم بشوند؛ همچنین آیا سعادت (به گفته اپیکور) عبارت است از حصول لذت و فقدان درد و رنج و یا (همراه با گزنفون) سعادت را باید در آگاهی از درستکاری و راست اندیشی دانست و یا (همراه با ارسطو) [سعادت] در اعمال فضیلت است؟ این پژوهشها در میان پژوهشهای دیگر بیش از همه شایسته آنند

که مردان و زنان در تعقیب آنها برآیند؛ هم اینها مطالب مناسبی برای بحث صوری و لغوی نیز هستند. پس بهتر است که مذهب و اخلاق جایگاه نخست را در آموزش بانوی مسیحی داشته باشد.

اما نباید فراموش کنیم که برتری و مزیت راستین با مجموعهٔ گسترده و گوناگونی از مطالعاتی به دست می‌آید که به لذت‌جویی مفید از زندگی بینجامند؛ ولی در مورد آنها باید تناسب مقتضی را در توجّه و وقتی که صرف هر یک می‌کنیم در نظر بگیریم.

در میان چنین مطالعاتی، تاریخ را در جایگاه نخست قرار می‌دهم؛ رشته‌ای که به هیچ وجه نباید مورد غفلت کسانی قرار گیرد که خواهان آموزش وفرهیختگی راستین هستند. زیرا وظیفهٔ ما این است که ریشه‌های تاریخ خود و تکامل آن و دستاوردهای مردمان و شهریاران را بشناسیم.

زیرا مطالعهٔ دقیق گذشته بینش و پیش‌اندیشی ما در امور جاری و معاصر را تقویت می‌کند و به شهروندان و شهریاران درسهایی برای انگیزش به عمل و یا اخطارهایی برای تنظیم سیاست عمومی می‌دهد. همچنین ما ذخیرهٔ امثله و احکام اخلاقی خود را از تاریخ می‌گیریم.

در آثار ادبی باستان که به دست ما رسیده تاریخ جایگاه بسیار ممتازی دارد. ما بویژه نویسندگانی چون لیوی، سالوسیتوس و کورتیوس و شاید بالاتر از اینها ژولیوس سزار را ارج می‌نهیم؛ سبک تفسر و تعبیر [تاریخی] ایشان که آنچنان پر شکوه و شفاف است شایستهٔ ستایش گرم و صمیمانه ماست. چنین نویسندگانی کاملاً برای بانوی اهل مطالعه قابل فهم هستند. زیرا تاریخ رشتهٔ ساده‌ای است؛ هیچ چیز درمطالعه آن ظریف و پیچیده نیست. تاریخ عبارت است از نقل و گزارش ساده‌ترین موضوعاتی که وقتی درک شوند، به آسانی در حافظه باقی می‌مانند.

سخنوران بزرگ دوران باستان را باید حتماً اضافه کرد. در هیچ جای دیگر [به اندازه سخنان ایشان] نمی‌بینیم که فضایل با آن گرمی مورد ستایش قرار گرفته و یا رذایل با آن شدت نکوهش شده باشند. از ایشان همچنین می‌توان شیوهٔ بیان همدردی و تسلی، تشویق، منع یا اندرزگویی را فراگرفت....

... آشنایی با سرایندگان بزرگ دوران باستان [نیز] لازمهٔ هر گونه آموزش راستینی است. زیرا در نوشته‌های ایشان تأملات ژرفی در باره طبیعت و علل و منشاء اشیاء می‌یابیم که باید آنها را آویزهٔ گوش سازیم؛ هم به خاطر قدمتشان وهم به دلیل فصاحتشان.

گذشته از اینها، بسیاری حقایق مهم درباره امور مربوط به زندگی روزمره [در آن اشعار] توصیف یا ترسیم شده است. این همه با چنان لطف و شکوهی بیان شده که شایسته ستایش ما است....

با این حال می‌دانیم که در برخی محافل ـ که نسبت به ادبیات، معرفت و قدرشناسی لازم را ندارند ـ کل رشته ادبیات که به راستی نشانی از الوهیت دارد و از این رو شایسته رفیع‌ترین جایگاههاست، به عنوان موضوعی بی‌ارزش و ناشایست برای مطالعه نکوهش می‌شود. اما هنگامی که ارزش بهترین شعرها، زیبایی شکل آنها و تنوع و اهمیت موضوع آنها را به یاد می‌آوریم، هنگامی که می‌بینیم که با چه سهولتی می‌توان اشعار را از کودکی به بعد به حافظه سپرد، هنگامی که قرابت شگفت‌آور وزن و قافیه را با عواطف و عقل خود یادآور می‌شویم، خواه ناخواه به این نتیجه می‌رسیم که طبیعت خود بر ضد چنین منتقدین بی‌تمیزی است.... افلاطون و ارسطو آثار شاعران را مطالعه می‌کردند، و این مطلب را نمی‌توان پذیرفت که آن دو از حیث درایت عملی و جدیت اخلاقی مجاب، منتقدین مدرن ما شوند. البته آنها مسیحی نبودند اما درستی در زندگی و بیزاری از بدی قبل از مسیحیت وجود داشت و وابسته بدان نیست.

لئوناردو داوینچی: در باب نقاشی به عنوان هنر[1]

چنین تصور می‌رودکه یادداشت‌های زیر به قلم لئوناردو داونچی (۱۵۱۹ ـ ۱۴۵۲) (که تنها منتخبی از مطالب بیشتری است) مقدمهٔ مشهور او بر ***رساله‌ای در باب نقاشی*** *بوده باشد. لیکن محتمل‌تر این است که لئوناردو آنها را در رابطه با نوعی جنگ هنری میان اومانیست‌های مُقیم در دربار دوک میلان، لودوویچوی مغربی نوشته باشد. بهرحال این یادداشت‌ها بیانگر اعتراض لئوناردو نسبت به برداشت‌های قدیم هستند و جایگاه ممتازی برای نقاشی در میان هنرهای آزاد قایل می‌شوند و حتی مدعی برتری آن از برخی جهات بر دیگر هنرها هستند.*

نقاشی کاملاً حق دارد که بخاطر اخراج شدن از شمار هنرهای آزاد شاکی باشد، زیرا خود دُخت راستین طبیعت است و شریف‌ترین حواس را به کار خود می‌گیرد. ای نویسندگان، به غلط او را از شمار هنرهای آزاد خارج داشتید زیرا نقاشی نه تنها با آثار طبیعت سروکار دارد بلکه شامل شمار بی‌نهایتی از چیزها می‌گردد که طبیعت هرگز خلق نکرده است...

---

1. *The Literary Works of Leonardo da Vinci*, ed. by Jean Paul Richter, vol 1, (Oxford University Press, 1939), pp. 33-4, 37-8, 54, 59-60, 67.

از آنجا که نویسندگان شناختی از علم نقاشی نداشته‌اند پس نمی‌توانسته‌اند جایگاه یا سهم راستین آنرا از برایش در نظر بگیرند: و چون نقاشی دستاورد خود را با واژگان بیان نمی‌دارد، پس به علت جهالت مادون علوم طبقه بندی شده است ـ حال آنکه به این جهت هیچ یک از کیفیات مقدس و الهی خود را از دست نمی‌دهد....

ایشان می‌گویند که معرفت ناشی از تجربه ابزاری است اما معرفتی که در ذهن اندیشه ریشه دارد و در آنجا به کمال برسد علمی است، حال آنکه معرفت برخاسته از علم که در کار دستی به کمال برسد، نیمه ابزاری است. اما به‌نظر من چنین می‌رسد که همه علومی که از تجربه، که مادر همهٔ یقین‌هاست، برنخیزند و به تجربه آزموده نشوند یعنی در آغاز یا مرحلهٔ میانی و یا مرحلهٔ پایانی خود از مجرای حواس پنجگانه نگذرند، همگی بیهوده و مشحون از خطا هستند. (زیرا اگر ما دربارهٔ قطعیت چیزهایی که به حواس ما در می‌آیند، مشکوکیم پس باید بسیار بیش از آن دربارهٔ بسیاری چیزها که حواس با آنها سازگار نیستند تردید کنیم، از این قبیل از ماهیت خداوند و روح و جز آن، که دربارهٔ آنها مشاجرات و اختلاف‌نظرهای بی‌پایان هست)... علوم کاملاً نظری و فریبنده نمی‌توانند بدان دست یابند. اگر شما بر آنید که این علوم راستین که بر مشاهده استوارند، باید به‌عنوان علوم ابزاری طبقه‌بندی شوند زیرا بدون کارِدستی مقصود خود را ایفا نمی‌کنند، پس پاسخ گویم که همهٔ هنرهایی که از زیر دست نویسندگان می‌گذرند در همان وضع هستند زیرا نوعی ترسیم هستند که شاخه‌ایست از نقاشی.

علم ستاره شناسی و علوم دیگر نیز متضمن عملیات دستی و ابزاری هستند، هرچند سرآغازشان در ذهن است همانند نقاشی که در ذهن اندیشه‌گر پدید می‌آید لیکن بدون عملیات دستی قابل ایفا و تکمیل نیست. اصول علمی و راستین نقاشی در وهله نخست معین می‌کنند که شیء سایه‌دار چیست، سایهٔ مستقیم چیست، سایهٔ افتاده چیست، و روشنایی چیست یعنی تیرگی، نور، رنگ، پیکر، شکل، موقعیت، فاصله، نزدیکی، جنبش، و بقیه چیستند. این‌ها تنها بوسیله ذهن فهم می‌شوند و متضمن هیچ گونه عملیات دستی نیستند و علم نقاشی را تشکیل می‌دهند که همچنان در ذهن اندیشه‌وران آن باقی می‌ماند: و سپس از همین، موجود بالفعل [یعنی نقاشی] آفریده می‌شود که از لحاظ شأن بسیار برتر از اندیشه یا علمی است که پیش از آن می‌آید.

اگر از نقاشی که تنها مقلّد آثار مشهور طبیعت است، بیزار باشید، در آن صورت از تدبیر ظریف که موجد فلسفه است و از اندیشهٔ باریک که راجع به طبیعت اشیاء ـ دریا و

خشکی، گیاهان و جانوران، علف‌ها و گل‌ها ـ است ـ اشیایی که در سایه روشن نقاشی مندرج است، بیزار خواهید بود. همانا نقاشی یک علم است و فرزند راستین طبیعت است. زیرا نقاشی از طبیعت زاده می‌شود؛ به سخن درست‌تر باید آن را نوهٔ طبیعت خواند، زیرا همه اشیای دیدنی موجب طبیعت ایجاد شده‌اند و این چیزها که فرزندان طبیعت‌اند، نقاشی را بوجود آورده‌اند. بنابراین می‌توان به حق از نقاشی به عنوان نوهٔ طبیعت و خویشاوند خداوند سخن گفت.

می‌توان ثابت کرد که نقاشی، فلسفه است زیرا با حرکت اجسام در استعدادشان برای عمل سروکار دارد و فلسفه نیز حرکت را مطالعه می‌کند...

نقاشی سطوح، رنگها و اشکال همهٔ اشیای مخلوق طبیعت را دربر می‌گیرد؛ در حالی که فلسفه به زیر سطح رسوخ می‌کند تا به کیفیات ذاتی ودرونی برسد، لیکن این کار را از دیدگاه یکسانی نمی‌کند و از این حیث با کار نقاش متفاوت است زیرا نقاش آشکارترین حقیقت این اجسام را در می‌یابد و چشم کمتر خطا می‌کند...

و همچنانکه هندسه‌دان هر مساحتی را که محاط به خطوط باشد به مربع و هر جسمی را به مکعب تبدیل می‌کند و علم حساب نیز همین کار را باتوان و جذر خود انجام می‌دهد، پس این دو علم از حد مطالعهٔ کمیّات پیوسته و گسسته فراتر نمی‌روند؛ اما آنها با کیفیت اشیاء که زیبایی آثار طبیعت و زینت و زیور جهان است سروکاری ندارند.

و. سیاست نوین

نیکولو ماکیاولی: گفتارها در بارهٔ تیتوس لیوی[1]

*کتاب عمدهٔ ماکیاولی **گفتارها دربارهٔ تیتوس لیوی** بود. کتاب مشهورتر او یعنی **شهریار** تنها کاربرد اصول کلی سیاست مندرج در **گفتارها** در مورد ایتالیای آغاز سدهٔ شانزدهم بود. هر دو کتاب در سال ۱۵۱۳ یعنی کمی پس از کناره‌گیری اجباری او از منصبش متعاقب سقوط جمهوری فلورانس، نوشته شدند. ماکیاولی (۱۵۲۷ ـ ۱۴۶۹) به‌عنوان صاحب منصبی در وزارت جنگ و وزارت کشور در حکومت جمهوری از فرصت بسیاری برای مشاهده مستقیم عملکرد دولتهای ایتالیایی و اروپایی برخوردار بود. وی همچنین در آثار خود از کتابهای کلاسیک استفاده بسیاری می‌کرد؛ بویژه در رابطه با تاریخ مصر باستان که به‌گمان او می‌توانست همچون آیینه‌ای برای ملوک و دولتهای معاصر باشد.*

---

1. *The Historical, Political and Diplomatic Writengo of Niccolo Machiavelli,* trans by C.E. Detmold (Boston and New York, Hougnton Mifflin Co. 1891), 129-31, 210-11 232-3, 259, 421.

گرچه طبع خودخواه و حسود آدمی که در سرزنش، تیز چنگ و در ستایش کُند است، کشف و معرفی هرگونه اصول و نظام‌های نوین را تقریباً به اندازه کشف دریاها و قاره‌های ناشناخته، خطرناک می‌سازد، لیکن اینجانب به‌انگیزه انجام آنچه ممکن است به خیر وصلاح عام باشد، تصمیم گرفته‌ام که راه تازه‌ای بگشایم که تاکنون کسی آنرا نپیموده است و ممکن است دشوار و زحمت‌افزا باشد و لیکن همچنین ممکن است مرا با تأییدات کسانی که از روی مهربانی قدر مساعی مرا می‌شناسند، اجر و پاداش دهد....

وقتی ما احترام عامه برای عصر عتیق را بررسی می‌کنیم و می‌بینیم که چگونه بهای هنگفتی برای قطعات یک مجسمه باستانی پرداخت می‌شود که می‌خواهیم آنرا برای تزیین خانه خود مشتاقانه بدست آوریم و یا آن را به هنرمندانی بدهیم که می‌خواهند در آثار خود از آن تقلید و اقتباس کنند (بدون آنکه بخواهیم مثالهای دیگری بیاوریم.) و نیز وقتی از سوی دیگر سرمشق‌های بسیار خوبی را که تاریخ پادشاهیها و جمهوریهای باستانی بما عرضه می‌دارد و نیز فضایل و حکمت معجزآسای شاهان، سرداران، شهروندان و قانونگذارانی که خود را فدای میهن خود کرده‌اند، مشاهده می‌کنیم؛ وقتی این همه را مشاهده می‌کنیم که بیش از آنچه مورد تبعیت قرار بگیرند صرفاً مورد ستایش واقع می‌شوند و یا حتی آن قدر فراموش شده‌اند که هیچ اثری از این فضیلت باستان باقی نمانده، در عین‌حال هم شگفت‌زده و هم اندوهناک می‌شویم. [شگفت و اندوه ما وقتی بیشتر می‌شود که] مشاهده می‌کنیم که شهروندان در اختلافاتی که میانشان پیدا می‌شود و یا در مصایب و بلایایی که گرفتارشان می‌شوند، به داوریها و درمانهایی که مردم عصر باستان تجویز کرده بودند، متوسل می‌شوند. قوانین مدنی در حقیقت چیزی جز تصمیمات حقوقدانان آن دوران نیستند که اینک به مجموعه‌ای تبدیل شده و حقوقدانان مدرن مارا در تصمیمات خود راهنمایی می‌کنند و علم پزشکی چیست جز تجربهٔ پزشکان قدیم که اخلاف ایشان به عنوان راهنمای خود پذیرفته‌اند؟ و با این حال در تأسیس جمهوریها، حفظ دولتها، ادارهٔ پادشاهیها، سازماندهی به ارتش‌ها، مبادرت به جنگها، اجرای عدل و دادگستری، و توسعه امپراتوریها، هیچ شهریار یا جمهوری، یا سردار، یا شهروندی را نخواهی یافت که به نمونه‌ها و سرمشق‌های عصر باستان توسل جوید! من معتقد هستم که این غفلت کمتر ناشی از ضعفی است که شیوه نادرست و تباه آموزش ما برسر جهان آورده است تا از تباهی‌هایی که تن‌آسایی و تن‌پروری غرورآمیز رایج در اغلب کشورهای مسیحی بوجود آورده است و نیز فقدان اطلاعات واقعی دربارهٔ

تاریخ که معنای واقعی‌اش ناشناخته مانده و یا روح واقعی آنرا مردمان در نمی‌یابند [در این میان مؤثر بوده، است]، بدین‌سان، بیشتر کسانی که تاریخ را مطالعه می‌کنند، تنها از تنوع رخدادهایی که تاریخ از آنها گزارش می‌دهد لذت می‌برند بدون آنکه به فکر اقتباس از اعمال بزرگ گذشته باشند و این کار را نه تنها دشوار بلکه ناممکن می‌شمارند؛ چنانکه گویی امروزه آسمان، خورشید، عناصر و آدمیان شیوهٔ حرکات و قدرتشان را دگرگون ساخته‌اند و با آنچه در عصر باستان بودند، متفاوت شده‌اند.

پس با این آرزو که تا آنجا که در قدرت من است، آدمیان را از این خطا برهانم، مقتضی دیده‌ام که دربارهٔ آن دسته از کتابهای تیتوس لیویوس که به رغم دستبرد زمان سالم به دست ما رسیده‌اند، چیزی بنویسم: و در این کار به همه موضوعاتی می پردازم که پس از مقایسهٔ رخدادهای باستان و مدرن، برای تسهیل فهم آن کتابها به نظر من لازم می‌آیند. بدین شیوه همه کسانی که نظرات من را مطالعه می‌کنند می‌توانند سودهایی از آن ببرند که هدف مطالعه تاریخ به طور کلی است.

وظیفهٔ شهریاران و سران جمهوری‌ها پاسداری از بنیادهای مذهب کشورهای خویش است، زیرا در آن صورت می‌توانند به آسانی مردم خود را مذهبی نگه دارند و در نتیجه آنها را خوش‌رفتار و یکپارچه بسازند، بنابراین، هر چیز که به حال مذهب مفید باشد (حتی اگر باطل به شمار آید) باید به منظور تقویت آن پذیرفته شود و مورد بهره‌برداری قرار گیرد و هر چه حکام خردمندتر باشند و مسیر طبیعی امور را بهتر دریابند، این کار بیشتر کنند. در حقیقت رویهٔ مردان خردمند چنین بود و این خود به اعتقاد به معجزات انجامیده است که در مذاهب محترم‌اند هر چند دروغ باشند. زیرا حکام خرد پیشه به چنین معجزاتی اهمیتی افزون‌تر داده‌اند، قطع نظر از این که این معجزات از کجا و چگونه پیدا شدند؛ و اقتدار آن حکام بعدها این معجزات را در نزد مردم باورکردنی ساخت....

بی‌شک اگر مذهب مسیح از آغاز بر وفق اصول بنیانگذارش نگهداشته شده بود، در آن صورت دولتها و جمهوریهای مسیحی یکپارچه‌تر و سعادتمندتر از حال فعلی خود می‌بودند و هیچ دلیل و شاهدی بر زوال و افول مذهب از مشاهدهٔ این واقعیت قانع کننده‌تر نیست که هر چه مردمان به کلیسای روم که در رأس مذهب ما قرار دارد، نزدیک‌تر باشند، غیر مذهبی‌تراند. و هر کس اصولی را که مبنای این مذهب است وارسی کند و ببیند که تا چه پایه عملکرد و رویهٔ رایج آن با اصول تفاوت دارد، خواهد گفت که ویرانی یا مجازات شدید آن مذهب قریب الوقوع است. اما چون برخی براین

عقیده‌اند که رفاه حال ایتالیا بستگی به کلیسای روم دارد، پس بر ضد این عقیده دلایلی را که به نظرم برسد عرضه می‌دارم؛ دو دلیل از این دلایل مهمتر از بقیه‌اند و به نظر من نمی‌توان آنها را رد و انکار کرد. نخستین دلیل این است که سرمشق تباه و بد دربار روم به کلی پارسایی و مذهب در ایتالیا را نابود کرده و به جای آن نابکاریها و نابسامانی‌های بی‌حد و حصر بهمراه آورده است؛ زیرا همچنان که می‌توانیم به هنگام استیلای مذهب همگان را نیک بینگاریم، پس در صورت فقدان مذهب حق داریم عکس آن را فرض کنیم. پس ما ایتالیایی‌ها لامذهبی و تباهی خود را مرهون کلیسای روم و روحانیون آن هستیم؛ لیکن دِیْن بزرگتری هم بدو داریم، دِینْی که سبب تباهی و خرابی کشور ما خواهد شد، و آن این است که کلیسا کشور ما را پاره پاره نگه داشته است و بی‌شک هیچ کشوری نمی‌تواند هرگز یکپارچه و سعادتمند گردد مگر آنکه کلاً تابع یک حکومت باشد، خواه آن حکومت سلطنتی یا جمهوری باشد؛ مثل فرانسه و مثل اسپانیا؛ و تنها سبب آنکه ایتالیا در چنین وضعیتی نیست و تحت حکومت سلطان یا جمهوری واحدی قرار ندارد، همان کلیسا است؛ زیرا گرچه سلطه غیرمذهبی را به دست گرفته است لیکن هرگز قدرت یا شجاعت کافی نداشته تا ما بقی مملکت را تصرف کند و خود را حاکم واحد کل ایتالیا سازد و از سوی دیگر هم آن‌قدر ناتوان نبوده که نتواند از ترس از دست دادن اقتدار غیر مذهبی خود قدرتهای خارجی را در دفاع از خود بر علیه نیروهایی که در ایتالیا بیش از حد قدرتمند شده بودند، به یاری فراخواند.

حال در تأمل در این باره که چرا در دوران باستان مردم بیشتر فریفتهٔ آزادی بودند تا در حال حاضر، گمان می‌کنم که این امر ناشی از آن بود که مردمان در آن روزگار نیرومندتر بودند و این خود به اعتقاد من مربوط به تفاوت در آموزش بود و این تفاوت هم بر تفاوت مذهب آنها و مذهب من استوار بود. زیرا همچنانکه مذهب ما به ما حقیقت و شیوهٔ حقیقی زندگی را می‌آموزد، مارا بر آن می‌دارد که ارزش کمتری برای افتخارات و خواسته‌های این دنیا قایل شویم؛ درحالی که کفار که آن چیزها را خیراعلی می‌دانستند، در اعمال خود پر توان‌تر و شدیدتر و دلسنگ‌تر بودند. این مطلب را می‌توان همچنین در بیشتر نهادهای آنها دید؛ مثلاً شکوه و عظمت مراسم قربانی آنها در مقایسه با حقارت این مراسم در نزد ما، که نه با شکوه و عظمت بلکه اعمالی موقرانه و آرام‌اند و هیچ گونه شور و توان و شدت در خود ندارند؛ حال آنکه در مراسم ایشان هیچ گونه کمبود شکوه و عظمت و نمایش دیده نمی‌شود اضافه بر آن سرشت بی‌رحمانه و خونریزانه مراسم

قربانی با کشتن شمار بسیاری از حیوانات بود و آشنایی و انس آدمی با این گونه مناظر وحشتبار سرشت انسان را در مراسم قربانی مجذوب و با آن هماهنگ می‌ساخت. گذشته از این مذهب عصر کفر تنها مردان را که افتخارات عظیم کسب کرده بودند، مانند فرماندهان ارتشها و سران جمهوریها را به مقام الوهیت می‌رساند حال آنکه مذهب ما تنها مردان فروتن و اندیشه‌ور را ارج می‌نهد نه مردان اقدام و عمل را. بعلاوه مذهب ما سعادت اعلی را در فروتنی، تواضع و تحقیر غایات دنیوی می‌جوید، حال آنکه مذهب [عصر باستان] بر عکس خیر والا را در عظمت روح، قوت بدن و همه کیفیات دیگری می‌جوید که آدمیان را با شکوه و پر هیبت می‌سازند و اگر هم مذهب ما از ما خویشتن‌داری و شجاعت روحی طلب می‌کند، بیشتر به این دلیل است که ما را در رنج کشیدن توانا و مقاوم سازد نه در دستیابی به کارهای عظیم.

به نظر من چنین می‌رسد که این اصول آدمیان را ناتوان و ضعیف کرده و آنان را صید سهل‌الحصولی برای مردان بد اندیشی قرار داده است که می‌توانند بر ایشان با امنیت خاطر استیلا یابند، زیرا می‌بینند که اغلب آدمیان به خاطر دستیابی به بهشت بیشتر تمایل دارند که رنج‌ها و آسیب‌ها را تحمل کنند تا آنکه در صدد انتقام‌کشی برآیند وگر چه به نظر می‌رسد که جهان زن صفت و آسمان بی‌سلاح شده است، لیکن این بی‌شک ناشی از پستی و فرومایگی انسانهایی است که مذهب را نه بر حسب دعوت به فضیلت بلکه بر حسب دعوت به تن‌پروری و تن‌آسایی تعبیر کرده‌اند. زیرا اگر بر خلاف امروز فکر می‌کردیم که مذهب ما اجازه تمجید و دفاع از کشورمان را به ما می‌دهد، در می‌یافتیم که بنابراین می‌باید به کشور خود عشق بورزیم و احترام بگذاریم و خود را آمادهٔ دفاع از آنان سازیم.

... آن جمهوریهایی که بدین‌سان حیات سیاسی خویش را به دور از تباهی و فساد پاس داشته‌اند، به هیچ یک از شهروندان خود رخصت نمی‌دهند که به شیوهٔ نجیب‌زادگان زندگی کنند، بلکه در عوض برابری کامل در میان ایشان را رعایت می‌کنند و دشمنان سرسخت اشراف و نجیب‌زاده‌های موجود در کشوراند؛ به نحوی که اگر یکی از آن اشراف اتفاقاً به چنگ آنها بیفتد، او را به عنوان مروج اصلی فساد و مشکلات می‌کُشند. در توضیح روشن‌تر این که منظور از اشراف‌زاده چیست، گوییم که کسانی اشراف زاده خوانده می‌شوند که تن‌پرورانه از ممرّ املاک گسترده خود زیست می‌کنند بدون آنکه خود را وقف کشاورزی و یا هر مشغله سودآور دیگری برای تأمین معاش خویش کنند.

چنین کسانی به حال هر کشور یا جمهوری زیانبارند؛ اما زیانبارتر از ایشان کسانی هستند که افزون بر املاک، دژهایی دارند که بر آنها حکومت می‌کنند و اتباعی دارند که از ایشان تبعیت می‌نمایند. این طبقه از کسان در پادشاهی ناپل، در سرزمین روم، در رومانیا، و در لومباردیا فراوانند؛ از همین روست که هیچ حکومت جمهوری نتوانسته در آن کشورها وجود داشته باشد و نیز آن کشورها به همین دلیل هیچگاه نتوانسته‌اند حیات سیاسی سامانمندی داشته باشند زیرا این طبقه از افراد در همه جا دشمن هر گونه حکومت مدنی هستند و کوشش برای بر قرار حکومت جمهوری در کشوری که دارای آن طبقه باشد، ناممکن خواهد بود. تنها شیوهٔ برقراری هر گونه نظمی در آنجا، تأسیس حکومت پادشاهی است، زیرا هر جا که عامه مردم آنقدر فاسد باشند که قوانین نتوانند ایشان را مهار کنند، لازم می‌آید که قدرتی برتر برقرار شود که با دست قدرتمند شاه و اقتدار کامل و مطلق جاه‌طلبی و فساد و تباهی مفرط قدرتمندان را مهار کند.

ممکن است برخی کسان را چنین به نظر آید که من در توضیح جزئیات تاریخ روم، بیش از آنکه نامی از بنیانگذاران آن جمهوری یا نهادهای آن، مذهب آن و یا دستگاه نظامی آن برده باشم، راه افراط پیموده‌ام. چون نمی‌خواهم بیش از این کسانی را که خواهان فهم این مطالب هستند معطّل نگه دارم، پس گویم که شاید بسیاری از کسان در این ماجرا سرمشق بدی ببینند که بنیانگذار جامعهٔ مدنی، یعنی رومولوس، نخست برادر خود را کشت و سپس به مرگ تیتوس تایتوس رضایت داد، حال آنکه وی به عنوان شریک او در اقتدار سلطنتی برگزیده شده بود؛ از این ماجرا شاید بتوان نتیجه گرفت که شهروندان بر حسب سرمشق شهریار خود ممکن است از روی جاه‌طلبی و طلب قدرت کسانی را که مخالف با قدرت ایشان هستند، نابود کنند. اگر ما هدفی را که رومولوس از ارتکاب آن آدمکشی در نظر داشت، در نظر نگیریم در آن صورت این نظر درست خواهد بود. اما باید بپذیریم که قاعدتاً هیچگاه چنین پیش نمی‌آید که حکومتی جمهوری یا سلطنتی بر اساس اصول درست استوار شده و یا نهادهای کهنه آن سراسر بازسازی گردیده باشد، مگر آنکه فرد واحدی این کار را کرده باشد؛ حتی لازم است که کسی که چنین نظامی را در اندیشهٔ خود پرورده است به تنهایی نیز آنرا به مرحلهٔ اجرا برساند. بنابراین قانونگذار خردپیشهٔ یک جمهوری که هدفش پیشرو خیر و صلاح عامه باشد و نه خدمت به منافع خصوصی خود، و کشور خود را بر جانشینان خود ترجیح دهد، می‌باید کل اقتدار را در دست خویش متمرکز سازد؛ و انسان دانا هیچگاه کسی را به خاطر کاربرد

وسایل فوق‌العاده به منظور تأسیس نظام پادشاهی یا جمهوری سرزنش نخواهد کرد. خوش آنکه وقتی نفس عمل چنین کسی موجب اتهام او شود، نتیجه عمل او را معاف دارد و وقتی نتیجه خوب باشد، چنانکه در مورد رو مولوس دیدیم، نتیجه عمل همواره او را از سرزنش معاف می‌دارد. زیرا کسی سزاوار سرزنش است که خشونتی به منظور تخریب مرتکب شود نه آن کس که خشونت را برای مقاصد سودمند به کار می‌گیرد.

به اعتقاد من این سخن بسیار درست است که آدمیان به ندرت بدون کاربرد زور یا فریب از وضعی نازل به مرتبتی عالی می‌رسند، مگر آنکه این مرتبت یا از طریق اهداء و یا توارث به دست آید و نیز اعتقاد ندارم که زور به تنهایی کافی باشد، حال آنکه در اغلب موارد فریب و نیرنگ به تنهایی فرد را به مقصد می‌رساند؛ و هر کسی که شرح زندگی فیلیپ مقدونی، یا آگاتوکلس سیسیلی و بسیاری دیگر را بخواند که از شرایط بسیار نازل یا بسیار متوسط به تخت و تاج و امپراتوری عظیم رسیدند، این نکته را به وضوح خواهد دید. گزنفون در شرح زندگی کوروش ضرورت فریب برای دستیابی به پیروزی را نشان می‌دهد: نخستین لشکرکشی کوروش بر علیه پادشاه ارمنستان مشحون از فریب است و تنها فریب بود که او را به تصرف آن سرزمین قادر ساخت نه زور، و گزنفون هیچ نتیجهٔ دیگری از این ماجرا جز این نمی‌گیرد که شهریاری که در صدد کسب توفیقات بزرگ است باید فریفتن را فراگیرد. کوروش همچنین چندین نیرنگ در کار آژی دهاک پادشاه ماد و دایی خود کرد؛ و گزنفون نشان می‌دهد که بدون این نیرنگها کوروش هرگز نمی‌توانست به عظمتی که بدان دست یافت برسد، و نیز اعتقاد ندارم که هیچ‌گاه کسی بوده باشد که صرفاً با کاربرد زور آشکار از گمنامی به قدرت بسیار رسیده باشد؛ اما بسیاری هستند که از راه نیرنگ تنها پیروز گشته‌اند مانند جیووانی گالیازو ویسکونتی که دولت و حاکمیت لمباردی را از دست عموی خود آقای برنابو در آورد. آنچه شهریاران در آغاز حکومت خود باید انجام دهند، جمهوری‌ها نیز بایستی تا زمانی که قدرت کافی به دست آورند و زور صرف برایشان کفایت کند، به همان میزان انجام دهند و همچنان که روم هر گونه وسیلهٔ مکتسب یا اتفاقی را که در اختیار داشت برای بسط عظمت خود به کار گرفت، به همان سان، در کاربرد نیرنگ و فریب تردید نکرد؛ در واقع نمی‌توانست نیرنگ و فریبی بیش از آن به کار ببرد که چنانکه توضیح داده‌ایم در شیوهٔ گردآوری متحدین و هم‌پیمانان برای خود به کار برد و بدان بهانه آنان را برده خویش ساخت، همچنان که با مردمان لاتین و دیگر ملتهای همسایه کرد.

زیرا وقتی نفس امنیت کشور بستگی به تصمیمی دارد که باید گرفته شود هیچ گونه ملاحظه‌ای در خصوص عدالت یا بی‌عدالتی، انسانیت یا بی‌رحمی، و یا عظمت یا ذلت نباید مجال خودنمایی یابد. اما قطع‌نظر از همه ملاحظات دیگر، تنها پرسش باید این باشد که: چه شیوه عملی حیات و آزادی کشور را نجات خواهد داد؟ فرانسویان از این اصل حکیمانه در لفظ و در عمل در دفاع از عزت شهریار خود و عظمت فرانسه پیروی می‌کنند؛ زیرا هیچ چیز بیش از این آنها را غضبناک نمی‌سازد که بشنوند کسی دربارهٔ شاه گوید که چنین یا چنان چیزی نسبت به او ذلت‌آور است. زیرا آنان بر این نظراند که شاه ایشان نمی‌باید از بابت هر تصمیمی که بگیرد خواه موجب خوشبختی یا بدبختی شود، ذلتی را تحمل کند؛ زیرا این که او پیروز یا مغلوب باشد تنها به او مربوط است.

ز. روحیه انتقادی

لورنزو والا: در باب جعل منشور اهدایی کنستانتین(۱)

لورنزو والا (۵۷ـ۱۴۰۶) اومانیست ایتالیایی بیانگر چهرهٔ انتقادی رنسانس ایتالیا است. گفتار او در افشای جعلی بودن منشور اهدایی کنستانتین (۱۴۴۰) تنها مشهورترین نقد و حمله او بر اسناد مشکوک قرون وسطی است. وی آن را وقتی منشی آلفونسوی پنجم، شاه آراگن، سیسیل و ناپل بود نوشت و می‌توان اقدام در این کار را جزیی از مبارزات آلفونسو بر ضد پاپ برای تصرف سرزمین‌های بیشتر در ایتالیا تلقی کرد. منشور اهدا (که اینک تصور می‌رود در سده هشتم در اقامتگاه نمایندهٔ پاپ جعل شده باشد) حاکی از اهدای بخش غربی امپراتوری روم به پاپ سیلوستر اول از جانب امپراتور کنستانتین به شکر خلاصی وی از بیماری جذام است. نیازی به گفتن نیست که والا با دستگاه تفتیش عقاید مشکل پیدا کرد، اما وی بعدها کاتب پاپ نیکولاس پنجم شد!

می‌دانم که مدتهاست گوش مردم منتظر شنیدن جرمی است که من به پاپهای کلیسای روم نسبت می‌دهم. در حقیقت این جرمی بزرگ است که یا نتیجه جهل آشکار و یا محصول آزمندی فاحشی است که در خدمت بتان است و یا برخاسته از جاه‌طلبی و غرور امپراتوری است که بیرحمی همواره ملازم آن است. زیرا در طی چندین قرن یا این که آنها پی نبرده‌اند که منشور اهدا کنستانتین مشکوک و مجعول است و یا این که خود آنرا جعل کردند و جانشینان ایشان نیز با طی همان مسیر فریب و نیرنگی که بزرگانشان پیموده

1. Christopher B. Coleman ed. *The Treatise of Lorenzo Valla othe Donation of Constantine.* (Yale University Press , 1922), pp. 25-7, 65-71, 95-7, 177-9, 183.

بودند، از آنچه می‌دانستند دروغ است به عنوان حقیقت دفاع کردند و بدین‌سان دستگاه پاپ را رسوا ساختند، خاطره پاپ‌های قدیم را ناخوش داشتند، مذهب مسیح را بی‌آبرو کردند و همه چیز را با آدمکشی‌ها و اقدامات مصیبت‌بار و جنایات خود بهم ریختند. آنها می‌گویند شهر روم مال ایشان است، پادشاهی سیسیل و ناپل از آنِ ایشان است، کل ایتالیا، سرزمین گل [فرانسه]، اسپانیا، سرزمین آسمانها، سرزمین بریتانیایی‌ها و در واقع کل غرب متعلق به ایشان است؛ زیرا همهٔ این سرزمین‌ها در منشور اهدا مندرج‌اند. پس همه اینها ای پاپ بزرگ از آن تست؟ و مقصود تو این است که همه را بازپس گیری؟ همه شهرهای پادشاهان و شهریاران غرب را غارت کنی و آنها را به پرداخت خراج سالانه وادار کنی ـ آیا نقشهٔ تو این است؟

بر عکس من فکر می‌کنم که منصفانه‌تر آن باشد که شهریاران همه امپراتوری تو را به یغما ببرند. زیرا همچنان که نشان خواهم داد، آن منشور اهدا که پاپهای والامقام حق خود را از آن ناشی می دانند، برای سیلوستر و برای کنستانتین هر دو ناشناخته بود....

[والا پس از بحث از عدم احتمال قطعی صدور منشور اهدا از جانب کنستانتین چنین ادامه می‌دهد:] حال بنگرید! آیا سیلوستر اصل مالک [امپراتوری] بود؟ چه کسی ملک او را گرفت؟ زیرا او اصلاً به طور دائمی تملک نداشت و هیچ یک از جانشینان او نیز دست‌کم تا گرگوار بزرگ و حتی او نیز، امپراتوری را در تملک خود نداشت. کسی که چیزی را در تملک ندارد و نتواند ثابت کند که از او سلب مالکیت شده است، قطعاً هرگز مالکیتی نداشته و اگر گوید که داشته، پس دیوانه است. پس می‌بینی که من ثابت می‌کنم که تو دیوانه‌ای! اگر چنین نیست پس بگویید که چه کسی پاپ را از جا کند؟ آیا کنستانتین خودش، یا پسرانش، یا ژولین و یا قیصر دیگری [این کار را کرد]؟ نام اخراج کننده او را ذکر کنید، تاریخ را بگویید، از چه جایی پاپ دفعه اول و دفعه دوم و دفعات بعد اخراج شد....

از تو می‌پرسم که آیا می‌توانی شهودی بر این وقایع بیاوری یا نویسندگانی [ذکر کنی]، و تو پاسخ می‌گویی هیچ. و آیا خجالت نمی‌کشی که بگویی که احتمال دارد سیلوستر مالک بوده باشد، حتی نه مالک انسانها بلکه حتی مالک حیوانها!

اما چون نمی‌توانی [چیزی را ثابت کنی] من به سهم خودم نشان می‌دهم که کنستانتین تا آخرین روز عمرش، و پس از او همه قیصرهای روم به نوبهٔ خود [امپراتوری روم] را در تملک داشتند، پس هیچ چیز برای تو نمی‌ماند که حتی پیش خودت زیر لب بگویی....

اگر از یادبودها و پرستشگاههای دیگر شهر روم چیزی نگوییم، مسکوکات طلایی از کنستاتین پس از آن‌که مسیحی شد، موجود است که دارای خطوطی نه به حروف یونانی بلکه به حروف لاتین هستند: و نیز از همه امپراتوران بعدی [چنین سکه‌هایی دردست است]. من بسیاری از این سکه‌ها را در اختیار دارم و نوشته منقوش بر آنها اغلب این است «صلح جهان»[1] و این نوشته تحت تصویر صلیب [قرار دارد]. اگر شما پاپان به روم حکومت می‌کردید چه شمار بی‌کرانی از سکه‌ها که از پاپهای بزرگ می‌بایست به دست می‌آمد! اما هیچ سکه‌ای از این نوع دردست نیست نه زرین و نه سیمین و هیچ کس هم نگفته که از این نوع سکه‌ها چیزی دیده باشد و با این حال هر کسی که در آن زمان حکومت روم را دردست داشته، می‌بایست مسکوکات خاص خویش را داشته باشد؛ بی‌شک پاپ تصویر مسیح یا پطرس را [بر روی سکه‌های خود] حک می‌کرد....

[والا سپس خود سند را وارسی می‌کند و بر اساس شواهد درونی آن را جعلی می‌یابد:] من در اینجا از توحش در زبان [جاعل] سخنی نمی‌گویم که گفته «سرور، روحانیون» بجای آنکه بگوید بزرگ روحانیون؛ و یا وقتی در همان جمله دو واژهٔ extiterit [از ریشه خارج شدن] و existat [از ریشه بودن] را می آورد [و بدین‌سان معانی، صیغه و زمان افعال را خلط می‌کند]؛ و یا پس از آن که می‌گوید «درکل زمین» بازهم می‌افزاید «از کل جهان»، چنانکه گویی می‌خواسته چیزی دیگر و یا مثلاً آسمان را که جزیی از جهان است [بر قلمرو پاپ] بیفزاید، هر چند بخش عمده‌ای از جهان حتی تحت قدرت امپراتوری روم هم قرار نداشت: و یا وقتی میان تأمین «ایمان» مسیحیان و تأمین «آرامش» ایشان تمیز می‌دهد، چنانکه گویی این دو قابل جمع نیستند و یا وقتی که دو واژه «حکم بموجب مشیت»[2] و «فرمان»[3] را مشتبه می‌سازد...

چگونه اصلاً می‌توان از شهر کنستانتین [قسطنطنیه] به عنوان یکی از حوزه‌های اسقفی سخن گفت در حالی که هنوز حوزه اسقفی نبود و یاحتی حوزه‌ای هم نبود و شهری مسیحی هم نبود و نام آن هم قسطنطنیه نبود و نه حتی تأسیس شده بود و نه طرح تأسیس آن درکار بود! و این سخن بسیار بیهوده و طبعاً نا محتمل است، زیراگفته می‌شود که «امتیاز» به گفته منشور، سه روز پس از آنکه کنستانتین مسیحی شد، اعطا گردید؛ درحالی که در آن زمان بیزانس و نه قسطنطنیه آن مکان را در اشغال داشت....

---

1. Concordia orbis
2. ordain
3. decree

[در سند اهدا، کنستانتین ظاهر چنین می‌گوید: «ما اراضی متملکه‌ای را به کلیساهای حواریون مقدس پطرس و پولس بخاطر نوری که ساطع می‌کنند واگذار می‌کنیم و آنها را از چیزهای مختلف بهره‌مند و متمتع می‌سازیم». والا می‌گوید:] ای حقه‌باز بی‌سروپا! آیا در رم کلیسایی، یعنی معبدی بود که به پطرس و پولس وقف شده باشد؟ چه کسی آنها را کرده بود؟ چه کسی جرأت می‌کرد آنها را بسازد، درحالی که به گواهی تاریخ، مسیحیان [در رم] هرگز چیزی جز ملاقاتگاههای پنهانی و منزوی نداشتند؟ و اگر در رم معبدهایی می‌بود که وقف آن حواریون شده باشد، آنها دیگر طلب نمی‌کردند که چنین نورهای بزرگی در آن مکانها برقرار گردد: آنها کلیساهای کوچکی بودند نه تحصنگاههای مقدس؛ حرمهای کوچکی بودند نه پرستشگاههایی بزرگ، محل سخنرانی و خطابه در خانه‌های خصوصی بودند نه اماکن عبادت برای عموم. پس قبل از آنکه معابدی تأسیس شود، نیازی به نور و چراغ برای آنها نبود.

اما چه نیازی به گفتن سخن بیشتر دربارهٔ این موضوع مطلقاً واضح وبدیهی هست؟ به نظر من نه تنها کنستانتین چنین متصرفات بزرگی را اعطا نکرد، نه تنها پاپ روم نمی‌توانست آنها را به موجب حکم در تصرف داشته باشد، بلکه حتی اگر این دو امر هم واقعیت می‌داشتند، با این حال هرگونه حقی بواسطهٔ جنایات متملکان آن متصرفات منقضی و نابود می‌شد، زیرا می‌دانیم که قتل عام و ویرانی در ایتالیا و بسیاری از ولایات از همین یک سرچشمه برخاسته است....

از این رو، اعلام می‌دارم و فریاد می‌کشم، بی آنکه با اتکا به خداوند از کسان ترس داشته باشم، که در دوران ما هیچ کس در دستگاه عالیه پاپ خادم مؤمن و خویشتن‌داری نبوده بلکه آنقدر از امر تأمین غذا برای خانه خدا دور شده‌اند که کل آنرا همچون غذا و تکه‌ای نان فروبلعیده‌اند! و خود پاپ با مردم صلح‌جو می‌جنگد و تخم تفرقه در میان دولتها و شهریاران می‌کارد... پاپ نه تنها خود را از کیسهٔ جمهور توانگر می‌سازد... بلکه به هزینه کلیسا و روح‌القدس نیز بر ثروت خود می‌افزاید، کاری که خود شمعون بزرگ از انجام آن بیزار بود و وقتی به او در این باره تذکر می‌دهند و مردمان او را گاه سرزنش می‌کنند، وی منکر آن نمی‌شود بلکه آشکارا اقرار می‌کند و مباهات می‌نماید که می‌تواند ازادانه بهر وسیله‌ای هر میراثی که کنستانتین برای کلیسا باقی گذاشته از اتباع خود بگیرد....

آرزو می‌کنم و سخت در انتظار زمانی هستم که پاپ تنها نایب مسیح باشد نه جانشین

قیصر! کاش دیگر چنین سخنان سهمگینی شنیده نشود: «مبارزان در راه کلیسا»؛ «مبارزان بر ضد کلیسا»، «کلیسا بر ضد اهل پروجیا[۱]»، «کلیسا بر ضد اهل بولونی»! آنکه بر ضد مسیحیان می‌جنگد، پاپ است نه کلیسا؛ کلیسا بر علیه «تباهی روحانی در مدارج بالا» می‌جنگد، تنها در آن صورت پاپ هم اسماً و هم واقعاً پدر مقدس، پدر همگان، پدر کلیسا خواهد بود و دیگر میان مسیحیان جنگی بر نخواهد افروخت، بلکه وی جنگهایی را که دیگران بیفروزند با تکیه بر داوری روحانی و موقعیت دستگاه پاپ متوقف خواهد کرد.

۳ ـ اومانیسم مسیحی

دزیدریوس اراسموس

دربارهٔ اراسموس گفته‌اند که جایگاهش در بین مردم فرهیختهٔ روزگار خود همانند جایگاه پترارک در سدهٔ چهاردهم و مقام ولتر در سدهٔ هجدهم بوده است. تبحّر او در متون کلاسیک ما قبل مسیحی و در آثار آباء کلیسا موجب شد که او را «شهریار اومانیست‌ها» لقب دهند. گرچه او راهب و روحانی صاحب منصبی بود لیکن زندگی خود را به صورت دانشور سیاری گذراند و با روشنفکران همه کشورهای غربی همنشین بود.

از آثار پر حجم او چنین بر می‌آید که وی برنامهٔ روشنی برای اصلاح مذهبی، سیاسی و آموزشی داشت؛ اکثریت اومانیست‌های شمال اروپا در اوایل سده شانزدهم به چنین برنامه‌ای پایبند بودند. منتخبات زیر از پنج اثر عمده اراسموس بیانگر تشخیص و درمان او در مورد بیماریهای اجتماعی اروپا در آستانه جنبش اصلاح دین است.

*۱) اراسموس در مشهورترین اثر خود یعنی **مدح دیوانگی** (۱۵۰۹)، به شیوهٔ لوسیان طنزنویس یونانی تباهی‌های جامعهٔ عصر خود را تشخیص داد. این اثر گرچه همانند همهٔ آثار دیگر او به زبان لاتین نوشته شده بود، لیکن خوانندگان بسیاری داشت و در زمان حیات خود او بیست و هفت بار چاپ شده است. در این کتاب الهه‌ای با نام «دیوانگی» سخن می‌گوید و همه اصناف آدمیان را تحت اختیار و سلطه خود می‌داند.[۲]*

ممکن است چنین تصور کنید که من نه از روی حقیقت بلکه سرسری سخن می‌گویم.

---

۱. Perugia: شهری در مرکز ایتالیای کنونی. م.

2. *Praise of Folly* by Desiderius Erasmus, trauo. by Leonard F. Deam, (Packard and Co. 1946), pp. 88-7, 101-2, 107, 109-12.

خیلی خوب پس بیایید رفتار آدمیان را بررسی کنیم تا معلوم شود که آنها چقدر مدیون من‌اند و تا چه پایه همهٔ طبقات جامعه از من تقلید می‌کنند...

اما بازرگانان از همه احمق‌تراند، آنها حقیرترین مشغله را با کاربرد نادرست‌ترین روشها انجام می‌دهند. آنها هرگاه لازم باشد دروغ می‌گویند، سوگند دروغ می‌خورند، دزدی می‌کنند، دیگران را فریب می‌دهند و عامهٔ مردم را گمراه می‌کنند. با این همه ایشان به علت پولی که دارند، سخت مورد احترام‌اند. راهبان چاپلوسی که در پیش آنان جبین به خاک می‌مالند و آنها را در نزد عموم حضرت والامقام خطاب می‌کنند، کم نیستند. انگیزه راهبان کاملاً آشکار است؛ آنها به دنبال بخشی از غنایم‌اند....

پس از حقوقدانان، فیلسوفان می‌آیند که به خاطر ریش‌هایشان و پوست خز ردایشان مورد احترام‌اند. آنها اعلام می‌دارند که تنها خودشان حکیم و عاقل‌اند و بقیه مردم فقط سایه‌های گذرانی هستند. دیوانگی آنها از نوع خوشایندی است. آنها جهانهای بیشماری می‌کنند و خورشید و ماه و ستارگان و آسمانها را با انگشتهای خود اندازه‌گیری می‌کنند. آنها بدون کوچکترین تردیدی علل رعد و برق، بادها، خسوف و کسوف و دیگر چیزهای غیرقابل توضیح را شرح می‌دهند. گویی که ایشان به رازهای طبیعت که سازندهٔ همهٔ چیزهاست، دسترسی دارند و یا این که همین الان از جلسه شورای خدایان بازگشته‌اند، در واقع طبیعت همواره قاه قاه به آنها می‌خندد. این واقعیت که ایشان هرگز نمی‌توانند توضیح دهند که چرا همواره با یکدیگر اختلاف‌نظر دارند، دلیلی کافی است بر این که آنها حقیقت را دربارهٔ هیچ چیز نمی‌دانند. آنها اصلاً چیزی نمی‌دانند لیکن مدعی علم به همه چیزاند. آنها حتی خودشان را نمی‌شناسند و اغلب آنقدر کم حواس یا کوته‌بین هستند که چاله یا سنگ جلوی پای خودشان را هم نمی‌بینند. درعین‌حال آنها مدعی هستند که می‌توانند مُثُل، کلیات، صورتهای محض، مادهٔ اولیه و جواهر را ببینند یعنی چیزهایی آنقدر مبهم و شبح‌گون که گمان نمی‌کنم حتی لینسیوس هم می‌توانست آنها را به تصور درآورد. آنها هرگاه که مثلثات، مربعات، دوایر و دیگر اشکال ریاضی خود را ترسیم می‌کنند و یا یکی را بر روی دیگری قرار می‌دهند و یا آنها را در کلاف هزار تویی بهم می‌پیوندند، نسبت به عوام احساس تحقیر و سرزنش می‌کنند، سپس حروف را چنان صف‌آرایی می‌کنند که گویی در حال جنگ‌اند و فی‌الحال آرایش نیروها را معکوس می‌کنند، مقصود از این همه آن است که افراد ناوارد را تحمیق کنند. در میان این فیلسوفان برخی هستند که از روی ستارگان رویدادهای آینده را پیش‌گویی می‌کنند و برخی هم

حتی عجایب بزرگتری را وعده می‌دهند و این نیکبختان می‌بینند که مردم به آنها باور دارند.

شاید بهتر باشد که با سکوت از فقیهان در گذریم، برخورد با این طایفهٔ کم حوصله و پر نخوت بهمان قدر ناخوشایند و ناگوار است که برخورد با دریاچه کامارینا و یا با بوته‌های بد بو[۱]. آنها ممکن است با لشکری مرکب از ششصد قیاس منطقی به من حمله‌ور شوند و اگر من دست از عقاید خود نکشم مرا به بدعت گذاری متهم می‌کنند. ایشان با چنین خشم رعد آسایی کسانی را که دوست نمی‌دارند، به هراس می‌افکنند. آنها هیچ تمایلی به تصدیق امتیازات من بر خودشان ندارند که با این حال قابل ملاحظه‌اند. نظر آنها نسبت به خودشان آنقدر تأییدآمیز است که چنان رفتار می‌کنند که گویی هم‌اکنون در بهشت به‌سر می‌برند؛ آنها به دیده ترحم و تحقیر به دیگران همچون فوجی از کرم می‌نگرند. آنها در پس حصاری بلند از تعاریف، استنتاجات، نتایج و قضایای صریح و تلویحی در امن و امان‌اند. آنان آنقدر مخفی‌گاه دارند که حتی ولکان هم نمی‌تواند با تور خود ایشان را بگیرد. آنها با اگرها و مگرها از زیر بار در می‌روند و گره‌های کار خود را گویی با تبر دو دم ساخت تندوس[۲] پاره می‌کنند حرفهای گنده می‌زنند و اصطلاحات تازه اختراع شده بسیار به‌کار می‌برند.

آنها دشوارترین رازها را (آنطور که خودشان می‌خواهند) توضیح می‌دهند؛ مثل این که چگونه جهان آفریده شد و نظم یافت؛ از طریق چه مجراهایی گناه اولیه به نسلهای بعدی انتقال یافته؛ مسیح به چه وسیله، به چه شکل و به چه مدت در رحم [مریم] عذرا قرار داشت و چگونه نان و شراب در عشای ربانی بدون سبب خود وجود دارند. اما این‌ها چیزی نیستند. پرسش‌های درخور فهم این فقهای بزرگ و الهام یافته از این قرار است: اگر آنها با این پرسش‌ها روبرو شدند می‌باید به خود تکانی بدهند: آیا تکوین خدا در لحظهٔ خاصی صورت گرفت؟ آیا در مسیح چندین بنوّت(فرزندی) وجود دارد؟ آیا این قضیهٔ محتملی است که خداوندِ پدر، از پسر نفرت دارد؟ آیا خداوند می‌توانست به شکل زن، یا شیطان، یا خر، یا کدو و یا سنگ باشد؟ اگر چنین می‌بود در آن صورت چگونه [مثلاً] کدو ممکن بود وعظ کند، اعجاز نماید و به صلیب کشیده شود؟ اگر پطرس در حالی که بدن مسیح بر روی صلیب آویزان بود، مراسم اعطای نان و شراب را انجام

---

۱. Anagyris foetida: نوعی بوته بد بو. ۲. Tenedos: جزیره‌ای در دریای اژه.

می‌داد در آن صورت چه چیزی را مقدس می‌ساخت؟ و آیا مسیح در آن لحظه، انسان بود؟ آیا پس از قیامت خوردن وآشامیدن ممنوع خواهد بود؟ (فعلاً برای رفع گرسنگی و تشنگی اقدام می‌کنند!). این ظرایف، بسیارند و حتی شامل احکام بسیار دقیق‌تری دربارهٔ لحظات زمان، عقاید، روابط، رخدادها، ذوات و اشیایی می‌شود که هیچ کس نتواند دید مگر آنکه مانند لینسیوس بتواند در سیاه‌ترین ظلمات چیزی را ببیند که در آنجا نیستند.

بعلاوه، باید از آن قواعد اخلاقی و یا تضادهایی یاد کنیم که در مقایسه با آنها معماهای رواقیون به نظر بازی کودکانه می‌رسد. مثلاً سر بریدن هزار نفر گناه کمتری دارد تا سوراخ کردن کفش فرد تهیدستی در روز یکشنبه؛ویران کردن کل جهان بهتر است یا یک دروغ حتی اگر یک دروغ مصلحتی باشد. این ظریف‌ترین ظرایف بواسطهٔ روشهای فلاسفه مدرسی ظریف‌تر هم می‌شوند. رهیدن از کلاف هزارتو آسانتر است تا خلاصی از گره‌های تودرتوی فلسفهٔ واقع گرایان، اسم گرایان، طرفداران توماس قدیس، طرفداران آلبرت، طرفداران اوکام واسکات و تازه اینها تنها مهمترین فلسفه‌ها هستند.آن قدر در مکاتب مختلف پیچیدگی و ابهام هست که گمان می‌کنم خود حواریون هم اگر می‌خواستند با فقهای جدید دربارهٔ این مسائل به بحث بپردازند، نیاز به مساعدت روحانی دیگری می‌داشتند....

پس از فقها از لحاظ سلسله مراتب سعادت و نیکبختی، آنانی می‌آیند که خودشان را «مذهبیون» یا «راهبان» می‌نامند. هر دوی این عناوین اسامی بی‌مسمی هستند زیرا اغلب ایشان تا آنجا که ممکن باشد از مذهب فاصله می‌گیرند و هیچ کس به اندازهٔ ایشان در ملاء عام ظاهر نمی‌گردد. این راهبان اگر نحوستشان را تخفیف نمی‌دادم، بیشتر غم‌انگیز و حزن‌آور به نظر می‌رسیدند. آنها آنقدر منفورند که اگر کسی به یکی از ایشان برخورد کند، آنرا نشانه نحوست و بدبختی می‌داند؛ و بااین حال ایشان بسی از خود راضی هستند. آنها خواندن نمی‌توانند و بنابراین تماس نداشتن با ادبیات و مکتوبات را اوج پارسایی و تقوی می‌شمارند. در کلیسا وقتی همچون خر سرودهایی را که از بر کرده‌اند بدون آنکه بفهمند، باز می‌خوانند، گمان می‌کنند که گوشهای خداوند رابا نرم‌ترین روغن‌ها مسح می‌کشند؛ بیشتر ایشان کثافت و فقر خود را دست مایه قرار داده و در خانه‌هابرای غذا زوزه می‌کشند. آنها به زبان گداهای معمولی وارد مسافرخانه‌ها، کشتی‌ها و وسایل حمل ونقل عمومی می‌شوند. این طایفهٔ تمیز توضیح می‌دهند که به واسطهٔ کثافت، جهل، خشونت رفتار و حقارت خود زندگی حواریان را برای ما به نمایش می‌گذارند.

مشاهده این که چگونه هر چیزی را بر حسب قاعده و به شیوه‌ای تقریباً ریاضی انجام می‌دهند، خنده‌آور است. هر لغزش کوچکی هتک حرمت مذهب است. هر بند کفش باید تعداد مشخصی گره و رنگ خاصی داشته باشد؛ ردا باید پاک وپاکیزه باشد، کمر بند باید از جنس خاص و به اندازه مشخص پهن باشد؛ کلاه باید دارای شکل و اندازهٔ خاصی باشد؛ موها چندین انگشت مشخص بلند باشند؛ و ساعات خواب منظم و معلوم باشد. هر کس می‌تواند بفهمد که این نوع برابری با توجه به تفاوتهای افراد از حیث بنیه بدنی و خلقیات بسیار نابرابرانه است؛ و با این حال بر اساس چنین مزخرفاتی افراد خارج از فرقه خود را بی‌ارزش می‌دانند. این استادان نیکوکاری روحانی حتی یکدیگر را هم محکوم می‌کنند و وقتی ردا با کمربند جور درنیاید و یا رنگ آن اندکی تیره باشد، غوغای غریبی راه می‌اندازند. برخی از ایشان آنقدر وسواس مذهبی دارند که یک پوشش بیرونی از پشم بز سیسیلی ویک جامه درونی بافته شده از پشم میلانی می‌پوشند؛ برخی اصرار می‌ورزند که برروی جامهٔ پشمین، کتانی بپوشند. راهبان برخی از فرقه‌ها، از پول چنانکه گویی سم است به ترس و لرز می‌افتند اما از شراب و زن، اصلاً. آنها رنج بسیار بر خود هموار می‌کنند نه برای آنکه همانند مسیح باشند بلکه به این منظور که همانند یکدیگر نباشند؛ از همین روست که از القاب و عناوین لذت بسیار می‌برند. راهبان یک فرقه خود را با خوشی و خرسندی «اهل دل» می‌خوانند و در بین ایشان برخی خود را «بیمار» برخی «احقر» برخی «اصغر» و برخی «افلیج» می‌نامند. بعلاوه فرقه‌های بندیکتی، برناردی، بریجی، اگوستینی، ویلیامی و یاکوبی وجود دارند چنانکه گویی کافی نبود که خودشان را صرفاً مسیحی بنامند.

بیشتر ایشان بهشت را برای رعایت مخلصانه مراسم و جزئیات سنتی پاداشی کافی نمی‌دانند. ایشان فراموش می‌کنند که مسیح همهٔ این [مراسم و جزئیات] را محکوم خواهد کرد و تنها آنچه را که بدان توصیه کرد یعنی نیکوکاری رابه حساب خواهد آورد. و حال مرا خوش می‌آید که از شاهان و اشراف سخن گویم. ایشان مرا آشکارا و بی‌پرده ستایش می‌کنند چنانکه برازنده اشراف است. در حقیقت حتی اگر آنها ذره‌ای هم عقل و درایت داشتند، باز هم چه نوع حیاتی تباه‌تر و ناخواستنی‌تر از زندگی ایشان می‌بود؟....
مدتهاست که پاپ‌ها، کاردینال‌ها و کشیش‌ها آزمندانه شیوه زندگی درباری را پیشه کرده و فراتر از آن رفته‌اند و اسقف را ممکن است به خاطر آید که جامه سفید او، نماد سفید خلوص و صمیمیت است و معنایش این است که تذکاری برای زیستن به شیوه‌ای پاک و

خالص باشد؛ و کلاه دوگوش او که هر نوک آن با گرهی بسته شده به معنی فهم کامل عهد عتیق و عهد جدید است؛ پوشش دستها با دستکش‌ها به معنای اجرای خالصانهٔ مراسم مذهبی خالی از هر گونه شایبه دنیوی است؛ و عصای کشیش به معنای آن است که وی چون چوپان مراقب گله‌ای است که بدو سپرده‌اند؛ و صلیبی که وی در پیش حمل می‌کند به معنی پیروزی بر همه شهوات جسمانی است.اگر کشیش این همه را در نظر می‌گرفت، آیا زندگی‌اش ناشاد و پرزحمت نمی‌شد؟ اما فعلاً وضع این است که کشیشان خوش می‌گذرانند زیرا خوب به خودشان می‌رسند. و اما در مورد گلّه پیروان یا این که کشیشان حال ایشان را به مسیح وامی‌گذارند و یا به کشیشان معاضد و یا جانشینان ایشان. آنها هرگز به معنای کلمهٔ bishop [اسقف] نمی‌اندیشند ـ که معنایش زحمت کشیدن، مراقبت و پاسبانی و نگرانی است ـ مگر وقتی پای پول در آوردن به میان بیاید، که در آن صورت آنها واقعاً اسقف‌اند و از هیچ چیز نمی‌گذرند....

سرانجام اگر پاپهای والا مقام که جانشینان مسیح‌اند از زندگی او، از فقر او،از رنج و آموزش او از صلیب او وتحقیر زندگی از سوی او تقلید می‌کردند؛ اگر لحظه‌ای درنگ می‌کردند و در معنای عنوان پاپ، یعنی پدر، ولقب، مقدس‌ترین، می‌اندیشیدند چه کسی واقعاً مجذوب آن عنوان می‌شد؟ چه کسی آن منصب را به قیمت هر گونه کوششی خریداری می‌کرد؟ چه کسی آنرا با شمشیر و زهر و با هر شیوهٔ دیگری پاس می‌داشت؟ اگر عقل و حکمت به سرّ نخست پایان بیاید، آنها را از چه خوشیهایی که محروم نخواهد کرد! آیا گفتم عقل و حکمت؟ حتی آن ذره احساس که مسیح از آن سخن می‌گفت نیز کافی خواهد بود؛ و آنان را از کل ثروت، شأن و متملکات؛ همه پیشرفتهای پیروزمندانه، مناصب، امتیازات، خراجها و لذت‌جویی‌ها؛ از اسبهای بسیار و قاطرها و خدمه؛ و بطور خلاصه از کل لذات ایشان محروم می‌کرد. این چند کلمه، کثیری از لذات دنیوی را می‌رسانند. در عوض آنها عقل و حکمت شب زنده‌داری، روزه‌داری، گریه، نماز، وعظ، مطالعه، آه و ناله و هزاران رنج و زحمت مشابه بهمراه می‌آورد و حال به رنج و مشقت آن همه کُتّاب و ضُبّاط، آن همه وکیلان، مروجان، منشیان، قاطربانان، اسب‌رانان، حسابداران، و قلتبانان (می‌خواستم نام ملایم‌تر اما شیطنت‌آمیزتری به کار برم ولی نبردم) بیندیشید. بطور خلاصه همهٔ کسانی که برای کلیسای روم شرم و خجلت می‌آورند ـ منظورم همان آوازه و شهرت است ـ همهٔ چنین کسانی به گدایی می‌افتند. این وضع بسیار غیر انسانی می‌بود و بدتر از آن شهریاران کلیسا و انوار راستین جهان در آن صورت چیزی جز عصا و چنته نمی‌داشتند.

در این حال ایشان هر کاری که باشد به پطرس و پولس محول می‌کنند که برای انجام آن وقت فراوان دارند. اما بهره‌برداری از شکوه و لذت را خودشان شخصاً از عهده برمی‌آیند و بدین سان با مساعدت من هیچ کس آسوده‌تر [از روحانیون] و یا با نگرانیهای کمتری زندگی نمی‌کند. آنها گمان می‌کنند که اگر نقش کشیشان را از طریق پوشیدن لباسهای مرموز و خوش‌نما و اجرای دعا و نفرین و کاربرد عناوینی حاکی از کمال و تقدس انجام دهند، مسیح را کاملاً خرسند خواهند ساخت. معجزه کردن، کاری ابتدایی، منسوخ و قدیمی است؛ آموزش مردم خر حمالی است؛ تفسیر کتاب مقدس، بازی با لغات است؛ نماز و نیایش بیهوده وتن‌پروری است؛ اشک ریختن حاکی از ضعف و افسرده کننده است؛ در فقر زیستن، پستی است؛ عقب ماندن از دیگری شرم‌آور است و اصلاً شایسته کسی نیست که حتی به پادشاهان بزرگ هم اجازه نمی‌دهد پای مقدسش را ببوسند؛ و سرانجام مرگ ناخوش‌آیند است و مرگ بر روی صلیب، بی‌حرمتی است.

تنها چیزهایی که باقی می‌ماند اسلحه و ادعیه زیبایی است که پولس از آنها سخن می‌گوید. پاپها در این موارد به اندازه کافی بخشنده‌اند. منظور من از اینها همان رویه‌های اخراج افراد از کلیسا، تکفیرها، تکفیرهای مجدد، نفرین‌های کلیسا، لغت‌نامه‌های همراه با تصویر، و سیل وحشتناک دستورات پاپ است که به چشم به هم زدنی ارواح آدمیان را در قعر جهنم در می‌افکند. پدران مسیحی ما و جانشینان مسیح سیل دستورات خود را بر علیه هیچ کس به آن شدت به کار نمی‌برند که بر علیه کسانی که به تحریک شیطان میراث پطرس را تدریجاً تضعیف می‌کنند. پطرس گوید «ما از همه بریده‌ایم و از تو پیروی می‌کنیم». لیکن آنها عنوان میراث مسیح را به اراضی، شهرها، خراجها، مالیاتها و ثروتها می‌دهند. آنها با آتش و شمشیر برای همین چیزها می‌جنگند و در حالی که از شور و شوق مسیحی ملتهب‌اند، خون مسیحیان را نیز در آن جنگها می‌ریزند. آنها خود را حواریون واقعی می‌دانند که مدافع جملهٔ مسیح‌اند و آنان را که خودشان دشمنان او قلمداد می‌کنند، پراکنده می‌کنند. گویی کلیسا دشمنانی خونی‌تر از پاپان بی‌تقوایی دارد که با سکوت خود موجب فراموشی مسیح می‌شوند و قوانین او را برای پول درآوردن به کار می‌برند و کلام او را با تعبیرهای تحمیلی منحرف می‌کنند و مسیح را با حیات ننگین خود به صلابه می‌کشند!

۲) *آموزش، پایهٔ برنامه اصلاحات اراسموس بود و منظور از آن، آموزش نوشته‌های اخلاقی عصر باستان و آباء کلیسا و نیز کتب مقدس بود. اومانیسم مسیحی اراسموس یعنی یکسان*

شمردن اصول اخلاقی دوران کفر قبل از مسیحیت و دوران مسیحیت، به بهترین شکل در «ضیافت مذهبی» او آشکار می‌شود. این نوشته یکی از گفتگوهای اثر پر خواننده او یعنی **گفتگوهاست** *که در میان سالهای ۱۴۹۷ و ۱۵۳۳ به عنوان کتاب درسی در سبک لاتین برای دانشجویان جوان نوشته شد. گفتگو کنندگانی که در منتخبات زیر ظاهر می‌شوند کریسوگلوتوس، اوزبیوس (که همگی در خانه او مشغول صرف خوراکی هستند) و نفالیوس نام دارند.*(۱)

ک: اگر از آن نمی‌ترسیدم که با پر حرفی خود شما را از صرف غذایتان باز دارم و اگر درآمیختن مطالب نویسندگان غیر مذهبی را با گفتارهای مقدس مجاز می‌دانستم، در آن صورت جرأت می‌کردم چیزی را که امروز خوانده‌ام، نه با آن چنان پیچیدگی بلکه با سرخوشی بسیار پیش بکشم.

الف: هر آنچه پارسایانه است و موجب آداب پسندیده می‌شود نباید، غیر مذهبی خوانده شود. بی‌شک جایگاه نخست را باید به کتب مقدس داد؛ اما با این حال گاه برخی گفته‌ها یا نوشته‌های مردم دوران باستان و حتی کفار و حتی خود شاعران را می‌یابم که آنقدر معصومانه، مقدس و الهی هستند که نمی‌توانم خود را از این تصور بازدارم که وقتی ایشان آنها را نوشتند می‌بایست از خداوند الهام گرفته باشند؛ و شاید روح مسیح خود را بیش از آنچه ما تصور می‌کنیم پخش می‌کند؛ و شاید قدیسانی بیش از آنچه ما در فهرست خود داریم وجود دارند. باید در بین دوستان آزادانه اقرار کنم که من نمی‌توانم رساله تولی درباره «پیری»، درباره «دوستی»، رسالهٔ «التزام اخلاقی» او و یا «پرسش‌های توسکولان» او را بدون بوسیدن کتاب و احترام به آن روح مقدس بخوانم و بر عکس وقتی آثار برخی از نویسندگان مدرن را می‌خوانم که دربارهٔ سیاست، اقتصاد، و یا اخلاق‌اند، خداوندا چقدر در مقایسه با آن آثار باستانی، سرد و بی‌مایه‌اند؟ نی‌نی، چقدر دربارهٔ آنچه می‌نویسند بی‌احساس و بی‌ادراک‌اند؟ تا بدانجا که من ترجیح می‌دهم اسکاتوس و بیست نفر دیگر مانند او را از دست بدهم که یک سیسرون یا پلوتارک را داشته باشم. نه آنکه کاملاً بر ضد ایشان هستم بلکه با خواندن آن کتاب دیگر خود را بهتر می‌یابم در حالی که پس از خواندن این یکی نسبت به فضایل سرد می‌شوم بلکه با خشونت هر چه

1. *The Whole Familiar Colloquies of D.Erasmus*, traus.by N. Bailey (London, Hamilfon, Adams Co. 1877) , PP. 96-9.

تمامتر به اعتراض و نزاع متمایل می‌شوم؛ پس از پیشنهاد آن هر چه که باشد، هرگز ترس به خود راه مده.

ک: گر چه از همه آثار تولی دربارهٔ فلسفه چیزی مقدس برون می‌تراود لیکن رساله‌اش دربارهٔ پیری که در پیری نوشت به نظر می‌رسد که بر طبق ضرب المثل یونانی «ترانهٔ قوی در حال مرگ» باشد. من آنرا امروز می‌خواندم و سخنانی که مرا بسیار بیش از دیگران خوش آمد، از بر کردم: «اگر نظر خداوند بر این قرار گیرد که به من رخصت دهد تا زندگی خود را از گهواره از سر گیرم و بار دیگر مسیر سالهایی را که زیسته‌ام، بپیمایم، هرگز و به هیچ روی آن را نمی‌پذیرفتم و نیز من که دور مسابقهٔ خود را بپایان رسانیده‌ام هرگز آنرا از نقطه آغاز تا هدف از سر نمی‌گیرم. زیرا این زندگی مگر چه لذتی دارد؟ بلکه چه رنجهایی که ندارد؟ اما اگر رنجی در کار نبود، بی‌شک گرفتار سیری یا زحمت می‌شدیم. نمی‌خواهم مانند بسیاری از کسان و از آن جمله مردان دانش‌آموخته دربارهٔ زندگی گذشته خود اظهار تأسف کنم و نیز از این که زندگی کرده‌ام پشیمان نیستم زیرا چنان زیسته‌ام که خرسندم که بیهوده نزیسته‌ام و و قتی این زندگی را ترک کنم، آنرا همچون مسافرخانه‌ای بدرود می‌گویم نه چون اقامتگاهی. زیرا طبیعت پیکرهای ما را بما داده تا چون مسافرخانه‌ای در آن مدتی بمانیم نه آنکه در آن سکونت برگزینیم. خوش آن روزی که ازدحام و آلودگی این جهان را پشت سر بگذارم و به جامعه و جهان ارواح بروم!» تا اینجا از زبان کاتو سخن می‌گوییم. مسیحیان چه سخنانی مقدس‌تر و الهی‌تر از این توانند گفت؟ کاش همه گفتارهای راهبان ما حتی با باکره‌های مقدس خودشان مانند این کافر پیر با جوانان کافر دوران خودش باشد....

.... در خصوص خطا به کاتو، گرچه بسیار عالی است اما به نظر من در نظر بیش از آن جسارت و غرور هست که در خور یک مسیحی باشد. در حقیقت هرگز چیزی به قلم کافری نخوانده‌ام که بیش از آنچه سقراط قدری پیش از نوشیدن جام زهر به کریتو گفت به [روح] مسیحیان نزدیک‌تر باشد: «این که من در چشم خداوند مورد قبول هستم یا نه، نمی‌توان گفت؛ اما در این باره مطمئن هستم که با تمام احساسات خود کوشیده‌ام که او را خرسند دارم؛ و امید بسیار دارم که او کوششهای مرا خواهد پذیرفت». این مرد بزرگ به اعمال خود اعتماد نداشت؛ اما چون در نزد خودش از تمایل خویش به پیروی از اراده الهی آگاه بود، پس امید بسیار در دل داشت که خداوند، به لطف خود وی را بخاطر صداقت در نیاتش خواهد پذیرفت. در حقیقت این مقام فکری حیرت‌آوری در انسانی

بود که مسیح و کتب مقدسه او را نمی‌شناخت و بنابراین وقتی من چنین چیزهایی را از چنین کسانی می‌خوانم نمی‌توانم جلو خود را بگیرم بلکه فریاد می‌کشم: «ای سقراط مقدس تو ما را دعا کن.»[1] ک: و من گاه با زحمت بسیار از طلب آمرزش برای ارواح ویرژیل و هوراس خودداری کنم. ن: اما با چه سردی مرگ بسیاری از مسیحیان را نظاره کرده‌ام؟ برخی از ایشان به اموری اعتماد می‌کنند که قابل اعتماد نیستند؛ برخی دیگر با یأس و ناامیدی دم برمی‌آورند و یا به دلیل آگاهی از زندگی هوس‌آلود خویش و یا به موجب اصولی که در اذهان ایشان تزریق شده، حتی در ساعات احتضار خود چون مردانی بی‌تمیز تقریباً در یأس و ناامیدی می‌میرند.

۳) اراسموس در سال ۱۵۱۶، ترجمه عهد جدید به زبان یونانی را منتشر کرد که گر چه از لحاظ تتبع نارسا بود لیکن عقیده او در این خصوص را به نحو بارزی عیان ساخت که انجام اصلاحات بستگی به شناخت گسترده‌ای از روایت درستی از کتاب مقدس دارد. در سال ۱۵۱۹ وی ترجمهٔ لاتینی [از کتاب مقدس] منتشر کرد که به نحو بارزی با نسخه لاتین ومتداول انجیل یرمیاه مقدس تفاوت داشت. گزیدهٔ زیر از دیباچهٔ او است که در آن از ترجمه انجیل به زبانهای محلی دفاع می‌کند.[2]

آنچه آن استاد ملکوتی و معجزه گر [مسیح] آورد تا آشکارا آموزش دهد، می‌بایست چیزی بسیاری والا و اعلایی باشد نه حرفی بی‌اهمیت. پس چرا نمی‌کوشیم و با کنجکاوی و دقت خداپسندانه‌ای در صدد بر نمی‌آییم که این فلسفه سودمند را بشناسیم؟ زیرا این نوع از حکمت که آنقدر ژرف و غیرقابل وارسی‌است که کل عقول این جهان را در فهم خود به حماقت محکوم می‌سازد و آنها را گیج می‌کند، تنها از درون کتابهای کوچکی بیرون می‌آید، همچنانکه [آب] از چشمه‌های بسیار پاک درآید و این کار [استخراج حکمت الهی از کتب مقدسه] زحمت کمتری می‌برد تا استخراج آئین ارسطو از درون آن همه کتب منازعه‌آمیز و بحث برانگیز، و آن همه شروح و تفاسیری که ما این همه درباره‌اش اختلاف‌نظر داریم....

من البته با نظر کسانی که مخالف آنند که کتاب مسیح به همهٔ زبانها ترجمه شود تا آنکه به دقت مورد مطالعه مردان و زنان معمولی و غیر روحانی قرار گیرد، سخت مخالفم.

---

1. Sancte socrates, or pro nobis
2. Erasmus, *An extrortation to the diligent study of scripture* (Hesse: Hans Luft, 1529)
(این کتاب فاقد شمارهٔ صفحات است؛ تلفظ کلمات به سبک جدید درآمده است).

گویی مسیح چنان چیزهای تاریک و نامفهومی آموخته بود که تنها معدودی روحانیون می‌توانند آنها را دریابند و یا گویی مغز و جوهر مذهب مسیح عمدتاً در این است که شناخته نشود. اتفاقاً شوراهای شهریاران می‌بایست مخفی نگه داشته شود، اما مسیح می‌خواست شوراها و رازهای خودش تا آنجا که ممکن است در همه جا پخش گردد. خواست من این است که همه زنان انجیل و نامه‌های پولس را بخوانند و از خدا طلب می‌کنم که آنها به‌زبانهای همهٔ انسانها ترجمه شوند. در آن صورت نه تنها اسکاتلندیها و ایرلندیها بلکه ترکها و اعراب نیز آنها را خواهند خواند وخواهند شناخت. همانا یکی از مدارج سعادت، آری پایه اول (تقریباً می‌خواستم بگویم پایهٔ اصلی آن) داشتن معرفتی اندک از کتاب مقدس است، هرچند این معرفت ناقص و خام باشد و نه کامل ورسا. مبادا که کسانی به این گفته بخندند و به خطا روند فریب خورند، پس از خدا طلب می‌کنم که شخم‌زن در هنگام شخم‌زدن خود متنی از کتاب مقدس را ترنم کند و دوکریس دربالای سر دوک خود با چنین کاری خستگی خود را‌بدر کند. مسافر می‌تواند با این سرگرمی خستگی سفر خود را تخفیف دهد و بطور خلاصه امیدوارم که همه مراودهٔ مسیحیان باکتاب مقدس باشد زیرا ما چنانیم که شرح زندگی روزانه‌مان چنان است.

*۴) فصل سیزدهم **کتابچه یک شوالیهٔ مسیحی**[1] ۱۵۰۳، اثر اراسموس، حاوی خلاصه‌ای از «فلسفهٔ مسیح» اوست که وی آنرا به عنوان فلسفه‌ای بر ضد مذهب خارجی زمان خویش پیش می‌کشد. گزیدهٔ زیر از نسخه تلخیص شدهٔ کتابچه به قلم مایلز کاوردیل، اسقف اگستر (۱۵۴۵) برگرفته شده است.*[2]

وقتی ما مخلوقات و کارهای ظاهری خداوند را بررسی می‌کنیم، باید به راز و رمز نهفته در هر چیز نیز نظر کنیم. همچنان که وقتی کتاب مقدس او را می‌خوانیم،باید روح آن و نه صرفاً الفاظ خالی‌اش جستجو و وارسی شوند، و حکایات استعاری آن تعبیر شوند. البته نه با روشی خیالپردازانه و بی‌ثمر و نه همراه با مناقشات ظریف و ریز (به شیوه متألهین ما که بیش از حد به ارسطو معتاد شده‌اند) بلکه با حسن نظر کامل و به سیاق کارشناسان قدیم فقه. زیرا چون روح است که حیات و آزادی می‌بخشد، پس در همه گفته‌ها و در همه کردارها می‌باید برای روح و فوائد آن احترام قایل شویم نه برای جسم و

---

1. Enchiridiot Militis Chritiani
2. *Writings and Translations of Myles Coverdale*, ed. by George Pearsom (Cambridge University press, 1844)PP. 511-12.

ثمرات آن؛ آرزو کنیم که نهانی در منظر خداوند ظاهر شویم، بجای آنکه آشکارا در منظر انسان باشیم: بخواهیم که خداوند را در روح و حقیقت ستایش کنیم و نه در شکلی دیگر؛ بخواهیم که گوشت و خون مسیح را به معنایی روحانی بخوریم و بیاشامیم و نه تنها با دهان خود؛ بخواهیم که احیا شویم و در روح زندگی کنیم، بجای آنکه انجیل یوحنای رسول یا هر یک از «بره‌های خدا»[1] را برگردن بیاویزیم و از هر امری نفسانی و شهوانی که روح در آن حاضر نیست لذت ببریم؛ بخواهیم که با روح مسیح یک روح باشیم و با جسم‌اش یکی شویم و عنصر فعال کلیسایش باشیم، بجای آنکه بدون فایده دعا بخوانیم و دعا بشنویم؛ بخواهیم که اندیشه‌ای پاک و روشن چون خورشید داشته باشیم و بیاموزیم که با مسیح در حیاتی جدید طی طریق کنیم، بجای آنکه بدن خود را بشوییم نمک بزنیم و روغن بمالیم و یا با آب مقدس درخشان سازیم؛ بخواهیم که آئین قدیسان پاک و پارسا را باز نماییم و پیروی کنیم و مسیح را در آنها بازسازی نماییم، بجای آنکه از تماس بقایای آن قدیسان لذت ببریم و استخوانهایشان را بزرگ بداریم و یا در ردای خاکستری رنگ درویشان به خاک سپرده شویم؛ بخواهیم که تصویر روشن مسیح را که در آئین و شیوهٔ زندگی او ظاهر شده، عیان سازیم، بجای آنکه روی زمین بطرف صلیب بخریم و یا در خانه قطعه‌ای از چوب صلیب را نگه داریم؛ بخواهیم که به مدارج عالیهٔ روح صعود کنیم، در عشق و نیکوکاری کامل رشد نماییم و دلی کوچک و غم زده را به پیشگاه خداوند تقدیم داریم، به جای آنکه در امور جسمانی و شهوانی، در مراسم و سنتهای خرافی به جعلیات آدمی اعتماد کنیم؛ بخواهیم که آنچه خوشایند دیدگان خداوند است انجام دهیم، تا آنچه خوشایند چشم آدمیان است؛ بخواهیم که آرامش و معصومیت فکر خود را تأمین کنیم و با شنیدن، دیدن واحساس راستین کلام خداوند در روح خودمان در جهت تقویت اندیشه بکوشیم، بجای آنکه این کار را با حواس ظاهری جسم انجام دهیم؛ بخواهیم که با داروهای درونی زخم‌های روح را شفا دهیم و با بالهای عشق به سوی روح عروج کنیم به جای آنکه روی زمین با حیوانات ناپاک بخزیم و همچنان از رموز مسیح بی‌خبر باشیم و یا از شراب شیرینی که از او حاصل می‌شود بی‌بهره بمانیم.

*۵) اراسموس در رساله **آموزش یک شهریار مسیحی**[2] برنامهٔ اصلاحات سیاسی و اجتماعی*

---

۱. agnus deit: بره‌ای که صلیب حمل می‌کرد و کنایه از مسیح بود.م.

2. Instituto Principis Christiani

خود را به تفکیک از اصلاحات کلیسا عرضه داشت. این رساله به چارلز پنجم تقدیم شد که بعدها به امپراتوری رسید.[۱]

افلاطون در هیچ‌جا آنقدر خود را به زحمت نمی‌اندازد که در تربیت نگهبانان دوست خود. وی آرزو دارد که ایشان نه در ثروت نه در جواهر یا پوشش یا در [داشتن] مجسمه‌ها و خدمه بلکه تنها در عقل از همگان برتر باشند. وی می‌گوید که هیچ دولتی هرگز سعادتمند نخواهد شد مگر آنکه فیلسوفان زمام امور را به دست گیرند و یا کسانی که وظیفه حکومت کردن دارند. فلسفه را در آغوش بکشند. منظور من از «فلسفه» آن [دانشی] نیست که دربارهٔ آغاز نخستین، هیولای اولی، حرکت و ابدیت مباحثه می‌کند بلکه آن چیزی است که ذهن را از عقاید نادرست و تمایلات تباه توده‌ها می‌رهاند و نظریه‌ای دربارهٔ حکومت بر طبق مثال ***قدرت ابدی*** عرضه می‌دارد.

الهیات مسیحی سه صفت اصلی به خداوند نسبت می‌دهد ـ قدرت اعلی، حکمت اعلی و خیر اعلی. تا آنجا که بتوانی باید این تثلیث را از آن خویش سازی....

از آنجا که خداوند در لطف و رحمت خود کامل است و نیازمند خدمات کسی نیست و یا پاداشی طلب نمی‌کند، همین حال نیز باید در مورد شهریاری که واقعاً عظیم و همانند ***شهریار ابدی*** است، برقرار باشد. او باید بدون اندیشه پاداش و یا افتخار آزادانه برای همگان اعمال لطف‌آمیز انجام دهد. خداوند چیز زیبایی شبیه خود در آسمانها گذاشت و آن خورشید است. در میان آدمیان فانی نیز صورت محسوس و زنده‌ای از خود باقی گذاشت ـکه شهریار است. همگان از خورشید بهره‌منداند و نور آن به بقیه اجرام آسمانی می‌رسد. شهریار باید به آسانی برای همه نیازهای مردم خود قابل دسترسی باشد. وی باید فی‌نفسه منبع و سرچشمه دست نخوردهٔ عقل و حکمت باشد، بدان‌سان که هیچ‌گاه خالی از نور معرفت نباشد هرچند همگان چشم دیدنش را نداشته باشند.

خدا تحت سلطه هیچ عاطفه و احساسی نیست، لیکن باحکمت کامل برجهان حکومت می‌کند. شهریار باید در همه اعمال خوداز سرمشق خدا پیروی کند، همه انگیزه‌های شخصی را به دور بیفکند و تنها عقل و حکمت به کار ببرد. خداوند اعلی علیّین است. شهریار باید حتی‌المقدور از علایق پست مردمان عامی و امیال تباه ایشان دور باشد.

---

1. Erasmus, *The Education of a Christian Prince*, trans. and ed. by L.K. Born, (Columbia University Prees, 1936), pp. 133-4, 140, 158-9, 170, 200-61, 212-13, 217-18, 238, 251.

... برای پیدایش شهریار خوب باید به آموزش او امید بست که باید در آن بویژه مراقبت شود... از این رو به اصطلاح از همان گهواره، با فکر و ذهن شهریار آینده در حالی که همچنان باز و بی‌شکل است از اندیشه‌های نیک مشحون گردد. سپس باید تخم اخلاق در سرزمین بکر روحش کاشته شود و کم کم در طی عمر و تجربهٔ او رشد کند و بارور شود تا آنکه در سراسر عمرش در وجود او استوار و پابرجا باقی بماند.

... بی‌درنگ پس از آنکه اصول زبان آموخته شد، [معلم] باید *امثال* سلیمان، *تاریخ کلیسا* و *کتاب حکمت* را آموزش دهد، نه به این منظور که شاگرد با فراگرفتن معانی چهارگانهٔ مورد نظر متألهین، از شارحی مغرور، عذاب بکشد بلکه به این منظور که بتواند به صورتی مناسب و در چند کلمه آنچه را که به وظایف شهریاری خوب مربوط می‌شود نشان دهد... پس از آن اناجیل تدریس شوند... در وهله سوم *آپوفتگماتا* اثر پلوتارک و پس از آن کتاب *اخلاقیات* او خوانده شود، زیرا ناب‌تر از این آثار اثری نتوان یافت. همچنین به نظر من کتاب *زندگی مردان نامی* او بر دیگران ترجیح دارد. پس از پلوتارک، جایگاه بعدی را بی‌درنگ به سنکا می‌دهم که آثارش سخت برانگیزنده‌اند و در آدمی شوق [زیستن با] صداقت اخلاقی را تهییج می‌کنند و ذهن خواننده را از علایق تباه متوجه علایق برتر می‌کنند و بویژه همه جا بر حکومت جور و ستم حمله می‌کنند بسیاری از عبارات **سیاست** ارسطو و **مناصب** سیسرون را که ارزش خواندن دارند می‌توان برگزید. اما افلاطون دست‌کم به‌نظر من ارجمندترین منبع چنین چیزهایی است. سیسرون بعضاً از کتاب *قوانین* او تبعیت کرده؛ کتاب دیگر او تحت عنوان **جمهور** گم شده است.

حال انکار نتوان کرد که ذخیرهٔ عظیمی از حکمت را می‌توان از مطالعه آثار تاریخ نویسان تحصیل کرد، اما می‌توانید همچنین جوهر نابودی و ویرانی را نیز از همین منابع بیرون بکشید مگر آنکه از پیش مجهز باشید و با تمیز مطالعه کنید. مبادا نام نویسندگان و رهبرانی که به تایید تاریخ به شهرت رسیده‌اند شما را فریب دهد. هرودوت و گزنفون هر دو کافر بودند و اغلب بدترین شکل شهریاری را پیشنهاد می‌کردند، هرچند هردو تاریخ می‌نوشتند؛ اولی برای آنکه از طریق روایتهای خود خواننده را شاد سازد و دومی به آن منظور که سیمای رهبر استثنایی را ترسیم کند. سالوست و لیوی بی‌شک بسیاری چیزها را به وضوح تمام و با دانش کامل بما می‌گویند، اما آنها کل آنچه را که می‌گویند نمی‌سنجند و چیزهایی را تأیید می‌کنند که به هیچ وجه برای شهریار مسیحی قابل تأیید نیست. وقتی نام آشیل، خشایار، کوروش، داریوش و ژولیوس سزار را می‌شنوید از این

نامهای بزرگ مات و مبهوت نشوید، زیرا تنها نام راهزنان بزرگ سرکش را می‌شنوید و این وصفی است که سنکا در موارد مختلف دربارهٔ ایشان آورده است.

شهریار خوب باید نسبت به اتباع خود همان دیدگاه را داشته باشد که پدر خوب نسبت به خانوار خود دارد - زیرا پادشاهی چیست جز خانواده‌ای بزرگ؟ شاه چیست جز پدر شمار کثیری از مردم؟...

به شهریاری که در صدد است حکومت دولتی را بر عهده بگیرد باید بی‌درنگ اندرز داد که امید اصلی هر دولتی به آموزش درست جوانانش وابسته است. این مطلب را گزنفون به خوبی در کتاب ***کوروپایدیا***[1] ***(در تربیت کوروش)*** آموزش داده است. جوانان تعلیم پذیر مستعد هر گونه نظام آموزشی هستند، پس نهایت دقت باید در خصوص مدارس عمومی و خصوصی و آموزش دختران اعمال گردد، تا آنکه کودکان تحت نظر بهترین و قابل اعتمادترین آموزگاران قرار گیرند و آموزه‌های مسیح و آن ادبیات نیکویی را که مفید به حال دولت است، فراگیرند. با برقراری چنین نظامی، دیگر نیازی به قوانین یا مجازاتهای بسیار نخواهد بود، زیرا مردم به ارادهٔ آزاد خود مسیر درست را طی خواهند کرد....

شهریار باید از پیدایش نابرابری بیش از حد در ثروت جلوگیری کند. من دوست ندارم کسی را محروم از اموال خود ببینم اما شهریار باید اقدامات خاصی انجام دهد تا مانع از احتکار ثروت عامه مردم بوسیله شمار اندکی از افراد گردد. افلاطون نمی‌خواست شهروندانش بیش از حد ثروتمند و یا بسیار تهیدست باشند زیرا فقیر بدردی نمی‌خورد و توانگر نیز توانایی خود را برای خدمت عموم به کار نمی‌گیرد...

شهریار خوب بر کالاهایی که حتی تهیدست‌ترین اعضای جامعه استفاده می‌کنند کمترین مالیات ممکن را خواهد بست، از آن جمله‌اند غلات، نان، آبجو، شراب، پوشاک و همه مواد دیگری که لازمهٔ حفظ حیات آدمی‌اند. اما اتفاقاً همین چیزها متحمل سنگین‌ترین مالیات از راه‌های مختلف می‌شوند؛ در وهله اول بواسطهٔ اجحافات سرکوبگرانه اجاره دهندگان مالیاتها که معمولاً assisiae خوانده می‌شوند؛ در وهلهٔ دوم بواسطهٔ عوارض گمرکی که لازمه‌اش وجود گروه خاصی از چپاولگران است؛ و سرانجام بواسطهٔ انحصاراتی که بدبختانه دارایی‌های تهیدستان را فرو میبلعند تا مگر شهریار بهرهٔ مختصری از این میان ببرد.

---

1. Curopaedia

چنانکه نشان داده‌ام بهترین راه افزایش خزانه شهریار نظارت دقیق بر هزینه‌ها و پیروی از آن ضرب المثل قدیم است که می‌گوید «صرفه‌جویی درآمدی بزرگ است». با این همه اگر مالیات مطلقا ضروری باشد و اجرای امور مردم آن را لازم سازد، در آن صورت باید بر کالاهای خارجی وبیگانه مالیاتهای سنگین بسته شود زیرا این کالاها لازمهٔ معاش نیستند بلکه تجملات و ظرایف گزاف و پر هزینه‌ای هستند که تنها توانگران از آنها بهره می‌برند از آن جمله‌اند: پارچه کتان، ابریشم، رنگ، فلفل، ادویه، مرهم‌ها، احجار کریمه، و بقیه کالاها از این دست. اما بر اساس چنین نظامی تنها کسانی که بخوبی استطاعت بهره‌برداری از این کالاها را داشته باشند، فشاری احساس خواهند کرد. آنها در نتیجه پرداخت این مالیات به روزگار بدی دچار نمی‌شوند بلکه احتمالاً مجبور می‌شوند تا در امیال خود راه میانه روی پیش گیرند تا آنکه از دست رفتن پول ایشان [از طریق مالیات] با تغییری در عاداتشان بسوی بهبود جبران گردد.

در میان همه شهریاران مسیحی پیوندی بسیار محکم و مقدس وجود دارد زیرا همه آنها مسیحی‌اند. پس چرا هر روزه نیاز به بستن این همه پیمان‌ها وجود دارد چنان که گویی هر کس دشمن دیگری است و قراردادهای بشری لازمه تحصیل چیزی است که مسیح خود نمی‌توانست [حاصل کند]؛ وقتی موضوعی از طریق پیمانهای مکتوب بسیاری اعمال می‌شود، همین خود دلیل بر آن است که آن موضوع از سر ایمان کامل انجام نشده و اغلب هم می‌بینیم که دعواهای حقوقی بسیاری در نتیجه عقد قراردادهایی پیدا می‌شوند که برای نفس جلوگیری از دعوا و مرافعه تهیه شده بودند. وقتی ایمان و اعتقاد طرف ما باشد دادوستد میان افراد شرافتمند صورت گیرد، در آن صورت نیازی به این همه پیمانهای زحمت‌افزا نیست. وقتی هم دادوستد میان افراد نابکار باشد و از روی ایمان و وفاداری صورت نگیرد، همین قراردادها خود زمینه را برای دعوا و مرافعه فراهم می‌کنند....

افلاطون، وقتی یونانیان با یونانیان بجنگند آنرا نه جنگ بلکه فتنه می‌خواند؛ و وقتی این وضع پیش بیاید، می‌فرماید که با نهایت محدودیت و خویشتن‌داری باهم بجنگند. پس هنگامی که مسیحیان با مسیحیان وارد نبرد می‌شوند، چه اصطلاحی را باید به کار ببریم ـ زیرا ایشان با آن همه رشته‌های پیوند با هم، یگانه‌اند؟ وقتی برای صِرف یک عنوان، به صرف یک نارضایتی و شکایت شخصی و به حساب یک جاه‌طلبی احمقانه و جوانانه، جنگی با تمام بی‌رحمی‌ها در می‌گیرد و سالیان بسیار به درازا می‌کشد، چه باید گفت؟

برخی شهریاران خود را چنین می‌فریبند که هر جنگی قطعاً جنگی عـادلانه است و ایشان دلیل درست و عادلانه‌ای برای جنگیدن دارند. ما نـمی‌خواهـیم وارد ایـن بـحث شویم که آیا جنگ اصلاً عادلانه است یا نه؛ اما [باید پرسید که] چه کسی هست که داعیه خودش را بر حق و عادلانه نـدانـد؟ در مـیان ایـن هـمه تـحولات عـظیم در حـوادث و رخدادهای انسانی، در میان این همه پیمانها و قراردادهایی که زمانی منعقد و زمانی لغو می‌شوند، چه کسی نمی‌تواند بهانه‌ای برای راه انداختن جنگ بـیابد؟ ـ اگـر هـم واقـعاً بهانه‌ای برای جنگیدن لازم باشد. اما قوانین کلیسا همهٔ جنگها را نفی نمی‌کنند. اگوستین در برخی موارد جنگ را تأیید می‌کند و برنارد قدیس برخی سربازان را مـی‌ستاید، امـا خود مسیح و پطرس و پولس همه جا عکس آن را تعلیم می‌دهند. چرا نظر ایشان را کمتر از نظر اگوستین و برنارد مراعـات مـی‌کنیم؟ اگـوستین در یکـی دو مـورد جـنگ را رد نمی‌کند، اما کل فلسفه مسیح بر ضد جنگ آموزش می‌دهد.

مردم دادگر با ایمان زندگی می‌کنند.

پولس قدیس، نامه به رومیان ۱۳ـI

«از این رو همه آنان که به مسیح باور دارند شاه، و روحانی مسیح‌اند.... در اینجا خواهی پرسید: «اگر همهٔ کسانی که عضو کلیسا هستند، روحانی‌اند پس با چه خصلتی می‌توان کسانی را که اینک روحانی می‌خوانیم از غیر روحانیون تمیز داد»؟ پاسخ گویم: با کاربرد واژگانِ «روحانی»، «روحانیون»، «شخص روحانی» و «کلیسایی» ستمی انجام شده زیرا آن [عناوین] از بقیه جامعهٔ مسیحیان سلب و به آن شمار اندکی اعطا شده است که اینک بر وفق رسم و سنت زیانباری، کلیسائیان خوانده می‌شوند»

مارتین لوتر، در باب آزادی مسیحی

«کتاب مقدس آیینی است که برای خوب زیستن کافی است؛ حاوی بسیاری علوم مقدسه است.... علم اصلی الهیات است. دیگر خدمه یا کنیزان [آن علم] اخلاق، اقتصاد، سیاست، انضباط کلیسایی و آموزش (آکادمی) [هستند].»

ویلیام پرکینز سلسلهٔ زرین

«بهتر آنکه هر روحی منقاد قدرتهای والاتر باشد زیرا هیچ قدرتی جز قدرت خدا درکار نیست؛ و قدرتهای موجود به حکم خدا هستند. پس آن کس که در مقابل قدرت مقاومت کند در مقابل حکم خداوند مقاومت کرده است»

پولس قدیس، رسالهٔ رومیان 2 - 1 , xiii

«شیخ کلیسا [ی پروتستانی] نسخهٔ بزرگتر روحانی قدیم است»

جیمز اول پادشاه انگلستان

۳
عصر تفرقه مذهبی

جنبش اصلاح دین و مذهب پروتستان

«هرکس که اصول اساسی آن مذهب [مسیحیت] را وارسی کند و ببیند که تا چه‌اندازه عملکرد و کاربرد فعلی آن با آن اصول متفاوت‌اند، خواهد گفت که ویرانی یا کیفر سخت آن مذهب قریب الوقوع است». چنین گفت ماکیاولی در سال ۱۵۱۳، چهار سال پس از آن مارتین لوتر اصول بیست و پنج گانهٔ خود را بر در کلیسای ویتنبرگ آویزان کرد و در طی یک نسل پس از آن مذهب کاتولیک روم نیمی از اروپا را به «پروتستانها» باخت.

۱) معنای دقیق فکری و فرهنگی جنبش اصلاح دین پروتستانی مورد بحث و نزاع بوده است. به طور کلی سه تعبیر عمده در این‌باره وجود داشته است. تاریخ نویسان لیبرال و ملی‌گرای سدهٔ نوزدهم جنبش اصلاح دین را به اندیشه ترقی پیوند دادند. از دیدگاه میشله، گیزو و فرود، آن جنبش بیانگر مرحله‌ای از شورش بر ضد استبداد و خرافه پرستی قرون وسطی بود و حلقه‌ای از زنجیره‌ای به شمار می‌رفت که انقلاب فرانسه را به راه انداخت و آزادیهای جدید را به ارمغان آورد. این دیدگاه در شمار بسیاری از تواریخ عمومی، در کتابهایی مانند تاریخ آزادی اندیشه اثر جی. بی. بری[1] و نیز در کتابهای درس تاریخ اروپای مدرن که معمولاً با بحث از رنسانس و رفرماسیون آغاز

---

۱. J. B. Bury, *History of modern thought* (New york 1913): برخی از فصول این کتاب عبارتند از: فصل سوم؛ عقل در حبس (قرون وسطی)، فصل چهارم؛ چشم‌انداز رهایی (نوزایی و جنبش اصلاح دین)، فصل ششم؛ رشد عقل‌گرایی (قرون هفدهم و هجدهم).

می‌شوند، تداوم یافته است. تاریخ نویسان دیگر این داوری را وارونه کرده‌اند و آنرا به گفته اغراق‌آمیز نیچه به عنوان «واکنش اندیشه‌های منسوخ و قدیمی بر علیه رنسانس در ایتالیا» توصیف کرده‌اند. ادوارد گیبون که در فضایی غیر دینی می‌زیست بیشتر از شباهت میان شیوه‌های اندیشه پروتستانی و کاتولیک قرون وسطی سخن می‌گفت تا از ناهمسانی‌های آن دو. در یکی از عبارات ضمنی کتاب ***افول و سقوط امپراتوری روم*** چنین آمده است: «پس از بحثی منصفانه می‌توان گفت از ترسویی نخستین مصلحان دیگر در شگفت می‌شویم بیش از آنکه از آزادگی ایشان به تعجب در آییم». «ببر همان ببر بود اما به تدریج چنگ و دندان خود را از دست می‌داد.»[1] اکنون بسیاری از تاریخ نویسان گرچه اعتقاد ندارند که «ببر همان ببر بود» لیکن بر این نظراند که جنبش اصلاح دین بیش از آنکه به نفی نظام مذهبی قرون وسطی بینجامد، تعدیل و ساده‌سازی آن را در پی داشت.

از این دیدگاه گسست واقعی در فرهنگ غرب نه در سدهٔ شانزدهم بلکه در عصر گالیله، دکارت و نیوتون رخ داد.

ارنست ترولش مورخ آلمانی تاریخ کلیسا میان این دو دیدگاه تعادلی برقرار کرد و می‌توان گفت با درنظر گرفتن همه ملاحظات وی به بهترین شیوه تاریخ را تعبیر کرده است. ترولش میان نیات مصلحین و پیامدهای غیر مستقیم نیات ایشان قایل به تمیز می‌شد. وی خاطرنشان می‌سازد که از یک سو، لوتر و کالون انسانهایی ذاتاً مذهبی بودند که هدفشان اصلاح افراد و جامعه بر اساس اصول مذهبی بود. ناهمسانیهای میان جهان پروتستانی و جهان «مدرن» عمیق‌اند. نسبت دادن دمکراسی، سرمایه داری آزاد، اندیشه آزاد و علم به اندیشه اصلاح‌گران، به معنی مشتبه کردن کامل نیات ایشان خواهد بود. از سوی دیگر «اهمیت عظیم جنبش پروتستان در پیدایش جهان مدرن تردید ناپذیر است».[2]

بسیاری از تحولات عمده در سیاست، علم و هنر مدرن مستقل از جنبش پروتستان پیدا شدند. اما جنبش اصلاح دین نیز سهم خود را بطور غیرمستقیم با حمله به سلسله مراتب کلیسایی و با تأکید بر فرد گرایی و دیگر شیوه‌های مذکور در زیر، «در ایجاد ذهنیت مدرن» ادا کرد. اصطلاح «عصر تفرقه دین» که ترولش به کار برده سدهٔ شانزدهم را بخوبی توصیف می‌کند. سدهٔ شانزدهم عصر فرقه‌های مذهبی رقیب چه کاتولیک و

---

1. Chapter 54.
2. Troeltsch, *Protstantism and progress.* (NewYork, 1912), p. 41.

چه پروتستان بود. از درون همین رقابت‌های فرقه‌ای و نیز تا حدودی از درون تعالیم مذهب پروتستان و جنبش‌های غیر دینی مستقل تمدنی پدید آمد که برای لوتر و کالون حیرت آور می‌بودند. عصر تفرقه مذهبی آخرین مرحله عصر مذهب بود.

۲) برای هرکس که تاریخ زندگی مصلحین دینی و عقاید ایشان را مطالعه کند، بعد محافظه‌کارانه جنبش اصلاح بسیار واضح خواهد بود. لوتر را مثال می‌زنیم. کوشش برای توضیح عقاید لوتر به عنوان محصول عوامل اقتصادی و بیانگر علایق طبقه متوسط نه تنها متقاعد کننده نیست بلکه عبث و بیهوده است. چنانکه رولاند بینتون دربارهٔ او گفته است» وی «تا بدان پایه از نظر شخصیتی متعلق به عصر گوتیک [سدهٔ دوازدهم] بود که ایمان مذهبی او را می‌توان آخرین تشعشع بزرگ مذهب قرون وسطایی خواند»[1] علاقه اصلی لوتر در سراسر زندگی‌اش معطوف به مذهب بود.

تنها در صورتی اورا به خوبی می‌فهمیم که دریابیم که از دیدگاه او واقعیت اصلی جهان خداوند و اهمیت عظیم خداوند برای زندگی فرد بود جهان مأنوس حواس، یعنی جهان شهریاران و شهرنشینان و دهقانان، جهان سیاست و اشکال اجتماعی تنها تا جایی برای او مهم بود که به علایق اصلی‌اش مربوط گردد. وقتی لوتر در سال ۱۵۱۰ از روم دیدار کرد چشم دیدن مناظر طبیعی یا ویرانه‌های عصر باستان و یا هنر رنسانس را نداشت بلکه تنها کلیساها و حرم‌های مذهبی را می‌دید. به تعبیر آرتور کستلر، لوتر و اصلاح‌طلبان سدهٔ شانزدهم، برداشت روشنی از رابطه انسان و جهان داشتند و لیکن در مقایسه با آن رابطه انسان و جامعه را بخوبی در نمی‌یافتند.

آنچه در مورد لوتر تازگی داشت و سرانجام او را در مقابل کلیسای روم قرار داد، مسأله ای نبود که وی در صومعه‌های ارفورت و ویتنبرگ با آن دست و پنجه نرم می‌کرد بلکه یافتن راه حلی برای آن بود. حتی این راه حل هم واقعاً تازگی نداشت بلکه به الهیات پولس و اگوستین باز می‌گشت. لوتر همانند بسیاری از همعصران خود از اندیشه و مرگ به خود می‌لرزید و از آن روزی که باید در پیشگاه خداوند داور و دادار ظاهر شود، هراس بسیار داشت. پس برای نجات روح خود، راهب شد و به مدت هشت سال «شیوهٔ خودیاری» کاتولیکی را اعمال کرد یعنی این که قواعد زندگی راهبانه را اکیداً رعایت می‌کرد، قدیسان را نیایش می‌کرد و به گناهان خود اعتراف می‌آورد. وقتی این همه مؤثر

---

1. Roland Bainton, *Here I stand.* (NewYork , 1950), p. 25.

نیفتاد و وی به اوج یأس و نومیدی رسید ناگهان رهایی خود را در انجیل یافت که برای تدریس آن به دانشگاه ویتنبرگ فراخوانده شده بود. وی در نامهٔ پولس قدیس به رومیان این چنین خواند: «انسان عادل با ایمان خود زندگی خواهد کرد». لوتر بر اساس معنای دوگانه واژهٔ «عدالت» در یونانی معنی آن عبارت را این‌گونه تعبیر کرد که خداوند کیفر خود بر گناهکارآن را معلق کرده و روحشان را با اعطای ایمان به ایشان نجات بخشیده است؛ یعنی ایمان به وعده خداوند که انسان را از طریق مسیح میانجی، نجات بخشد. «پس از آن احساس کردم که دوباره زاده شده‌ام و از درون درهای باز به بهشت درآمده‌ام». به زبان ساده‌تر، لوتر اینک هم عشق به خداوند و هم انسانشناسی بدبینانه‌ای را تعلیم می‌داد. انسان این گناهکار بیچاره نمی‌تواند از طریق زندگی پارسایانه و «اعمال حسنه»، شایسته رستگاری شود. تنها لطف الهی می‌تواند او را نجات دهد. لوتر حدود صلاحیت عقل آدمی را محدودتر کرد و آزادی اراده و اختیار انسان را نفی کرد. برداشت او دربارهٔ طبع بشر نه برداشت دوران رنسانس و نه برداشت مکتب مدرسی قرون وسطی بود. با این حال وی روحا به توماس قدیس نزدیک‌تر بود تا به اراسموس یا جان لاک.

قضیه لوتر پرسش بنیادینی برای دانش پژوهان تاریخ اندیشه بر می‌انگیزد: چرا باید لوتر را مطالعه کنیم؟ یکی از متخصصین اندیشه‌های لوتر بی‌پرده گفته است که وی لوتر را به خاطر تسلط او بر زبان آلمانی مطالعه می‌کند نه به خاطر فلسفه‌اش ـ زیرا به گفته او گوته و نیچه از این حیث لوتر را تحت الشعاع قرارداده‌اند. اما قطعاً می‌توان لوتر را همچنین به این دلیل مطالعه کرد که مسایل مورد بحث او از لحاظ وجودی مورد علاقه ما هستند. لوتر صرفاً نمایندهٔ یکی از مراحل اندیشهٔ غربی نبود که اینک کاملاً منسوخ شده باشد. وی نظراتی دربارهٔ ساختار کائنات داشت، مثلاً می‌گفت «تا وقتی که نخست به جهنم سقوط نکنیم، نمی‌توانیم به بهشت برسیم»؛ و یا «فلسفه باید تنها قانع باشد که در خصوص ماده و کیفیات اولیه و ثانویه آن تفحص کند و اعراض را از جوهر تمیز دهد. اما در خصوص علل نمی‌تواند بهیچ گونه قطعیتی است یابد». بی‌شک چنین سخنانی می‌باید رمز گشایی گردند و به زبان روزگار ما ترجمه شوند. بی‌تردید در اندیشه لوتر نکات بسیاری هست که برای ما قابل پذیرش و یا حتی قابل فهم نیست. لیکن لوتر از اعماق تجربهٔ خود سخنانی گفته است که ما می‌توانیم آنها را در درون فلسفه زندگی خود تعبیه کنیم. همین گفته در مورد ماکیاولی یا دکارت یا نیچه و یا هر اندیشمند استثنایی دیگر صادق است. تنها اندیشه لوتر گواه بر خصلت ذاتی محافظه کارانه جنبش اصلاح دین

نیست، اگر فرقه‌های پروتستانی سده شانزدهم (مثل فرقه لوتری آگزبورگ، فرقه سی و نه ماده‌ای آنگلیکان وغیره) را با فرمانهای شورای کلیسای کاتولیک روم در ترنت مقایسه کنید می‌بینند که در پس همه لعن و تکفیرهای متقابل هستهٔ عقیدتی مشترکی نهفته بود. اگر به زبدهٔ الهیات پروتستان یعنی **مبانی مذهب مسیحیت** اثر کالون مراجعه کنید می‌بینید که مصلح ژنوی ما تا چه پایه پایبند سنت قرون وسطی بود. پروتستانها به همهٔ ویژگیهای عمومی حماسه مسیح سخت معتقد بودند. در نزد ایشان همچون قرون وسطی، وحی و الهام فوق طبیعی، معجزات و جادو و جادوگری مسلم انگاشته می‌شدند. در سدهٔ شانزدهم بیشتر ایشان به جای عقل بر ایمان تأکید می‌گذاشتند، مخالف تساهل مذهبی بودند و نسبت به علوم طبیعی و پژوهش آزاد بی‌تفاوت بودند و گاه احساس دشمنی می‌کردند.

طبعاً مذهب پروتستان و مذهب کاتولیک قرون وسطی متعلق به سنخ اندیشهٔ یکسانی بودند. جهان پروتستانی دست‌کم از دو جهت عمده با جهان «مدرن» تفاوت داشت: نخست این که چنان که ترولش خاطرنشان کرده است، مذهب پروتستان سدهٔ شانزدهم هوادار «تمدنی کلیسایی» یعنی تمدنی بود که در آن کلیسا به عنوان نهادی خطاناپذیر و تاریخی خود را در ادارهٔ جامعه (خواه مستقیم یا بطور غیرمستقیم بواسطهٔ دولت) بر اساس وحی مافوق طبیعی محق می‌داند. «هیچ امیدی به بخشش گناهان یارستگاری خارج از آغوش آن [یعنی کلیسای موجود و مستقر] نمی‌تواند وجود داشته باشد... جدا بودن از کلیسا همواره به نحو مهلکی خطرناک است». معمولاً چنین طرز فکری را به کالون نسبت نتوان داد اما واقعیت این است که این عبارت از کتاب *مبانی* اوست و نتیجهٔ منطقی داعیه نجات روح مومنان، داعیه اداره امور آدمیان در همهٔ فعالیت‌های دنیوی ایشان بود، خواه در امور مربوط به آموزش یا سیاست و یا تجارت. البته این گفته دربارهٔ فرقه‌های پروتستانی تند رو ـ مثل آناباپتیست‌ها، وحدت گرایان، منونیت‌ها[1] ـ چنانکه خواهیم دید صادق نیست. اما آرمان کلیساهای راست‌گرا که بدنهٔ اصلی پروتستانها را تشکیل می‌دادند، از همان نوعی بود که ذکر شد. از سوی دیگر جهان مدرن عمدتاً وحی و الهام ما فوق طبیعی و همراه با آن اقتدار کلیسا را نفی و رد کرده است. جهان مدرن، عقلگرایی، علم و دولت و یا صرفاً فرد آزاد را جانشین الهیات کرده است. در حالی که

۱. Mennonites: فرقه‌ای از مسیحیان هلند که مخالف غسل تعمید و دخالت در سیاست و هوادار بازگشت به کتاب مقدس بودند و در سال ۱۵۵۹ توسط منو سیمونز تاسیس شد. م.

«تمدن کلیسایی» می‌کوشد جامعه را با حقایق از پیش تعیین شده هماهنگ سازد، جهان مدرن هم خود را مصروف کشف حقایق جدید کرده است.

دومین تفاوت عمده میان آن دو جهان این است که درحالی که جهان پروتستانی زندگی را تابعی از زندگی ابدی تلقی می‌کند، جهان مدرن علایق خود را عمدتاً به زندگی دنیوی محدود کرده است. دیدگاه پروتستانی نوعی ریاضت‌کشی بهمراه آورد که از سنخ متفاوتی از ریاضت‌کشی کاتولیکی بوده است؛ همچنین نگرش پروتستانی با بی‌تفاوتی نسبی در خصوص اشکال و نهادهای سیاسی و اجتماعی جدید همراه بود. «تغییر از درون» که در دیدگاه پولس قدیس به معنی زایش آدم از نو بود، بیش از هر چیز اهمیت داشت. با این همه از سده‌های هفدهم و هجدهم آرمان [پروتستانها] «تأیید جهان» بوده و از همین دیدگاه امید به تحول جهان به سوی وضع مطلوب و اعتقاد به پیشرفت و ترقی نشأت گرفته است. این نکته در مورد جهان مدرن دست‌کم تا پیش از عصر اضطراب کنونی صادق بوده است.

۳) خوب به یاد دارم که در سمیناری پس از آنکه نگارنده جنبش اصلاح دین را به شیوهٔ بالا توضیح دادم یک روحانی کاتولیک اظهار نظر کرد و گفت «اما این جنبش اصلاح دین نبود». البته او تا اندازه‌ای حق داشت. اگر ما سکه را نچرخانیم و آن سوی دیگر را نبینیم ، در آن صورت تنها بخشی از تصویر را دیده‌ایم. جنبش اصلاح دین صرفاً جنبشی قرون وسطایی همانند جنبش اصلاح کلونیاک[1] در سده دهم و یا جنبش فرانسیسی سدهٔ سیزدهم نبود. صاحب‌نظری گفته است که واژهٔ «نو» در سدهٔ شانزدهم بیش از دوران یک هزار سالهٔ پیش از آن تکرار شد. خواه این گفته درست باشد یانه، پروتستانها بهرحال بی‌شک شعارهای جدیدی خلق کردند که برروی جامعه‌ای که در آن رواج یافتند، اثری انفجارآمیز داشتند. به سهولت می‌توان از چنین شعارها و آموزه‌هایی ـ مانند توجیه وضع دینی فرد با رجوع به ایمان او، روحانیت همهٔ مومنان، تفوق انجیل بر هر چیز دیگر، آزادی مسیحی و غیره ـ دریافت که چرا پروتستانها در میان شهریاران و بورژوازی و حتی در بین اومانیست‌ها قدرت و محبوبیت یافتند. جنبش پروتستان عمدتاً و اساساً جنبش اصلاح مذهبی بود، اما محبوبیت و گسترش خود را بیشتر مرهون جنبش‌های غیرمذهبی نیرومندی بود که در موازات آن جریان داشتند. شکی نیست که برخی از ویژگیهای درونی

---

۱. Cluniac : راهبان بندیکتی ساکن دیر کلونی. م.

اندیشه پروتستانی برای عناصر پیشرو در جامعهٔ غربی جاذبه داشتند. جنبش اصلاح دین، جنبشی هوادار جامعهٔ ابتدایی بود و بازگشت به اصول سادهٔ انجیل و جماعت مسیحی اولیه را تبلیغ می‌کرد. اما اغلب در تاریخ پیش می‌آید که جنبش‌های هوادار جامعه ابتدایی به عنوان اهرمی برای از جاکندن و برانداختن نیروهای سنتی و ایجاد مجالی برای ورود دیگران بجای ایشان عمل می‌کنند. این همان کاری است که جنبش اصلاح دین انجام داد و در آن طنز بسیاری نهفته است. اصلاح‌طلبان گرچه هیچ یک فردگرا به معنای مدرن نبودند اما در گسترش فردگرایی مؤثر واقع شدند؛ گرچه خواستار احیا و تجدید وحدت مسیحی بودند، لیکن ناسیونالیسم را پیش بردند؛ گرچه هیچ یک از آنها هوادار دموکراسی نبودند، اما در گسترش دموکراسی مفید افتادند؛ گرچه نسبت به سرمایه داران بسیار بدبین بودند. اما در ترویج «روحیه سرمایه‌داری» نقش داشتند و سرانجام گرچه در حقیقت هدف آنها غیرمذهبی کردن جامعه نبود، و لیکن در این کار نیز مؤثر واقع شدند.

فردگرایی پروتستانی در سدهٔ شانزدهم عمدتاً مذهبی بود. فحوای آن نه آیین رشد آزاد توانایی‌های فردی به روایت رنسانس و نه لیبرالیسم سیاسی اعصار پس از آن بود. بررسی احوال شهر ژنو در زمان کالون این توهم را که مذهب پروتستان منادی «حقوق بشر» و یا چیزهای مشابه آن بود، زایل خواهد کرد. شهروند سرزمین موعود جدید می‌بایست عضو کلیسای مستقر جماعت خود باشد و در مراسم آن حضور بهم رساند. چنین شهروندی در مورد انتخاب عقاید خود هیچگونه آزادی نداشت. در محافل محترم پروتستانی همچون مجامع کاتولیکی «جدازیستی»، «ناهمرنگی با جماعت» و «مخالفت» از محرمات محسوب می‌شدند، فرد می‌بایست به شیوه‌های دقیق مشخص شده کار و زندگی خود را اداره نماید. کالون مبلغ انضباط برای تعظیم خداوند بود و این انضباط بر حسب اصل عینی حقیقت واحدی یعنی انجیل برقرار می‌شد و این حقیقت واحد بر حسب نظر و تعبیر روحانیون مشخص می‌شد و بوسیله شورای شهر اجرا می‌گردید. آزادی دراصطلاح پروتستانها اصلاً به معنی رهایی از یوغ کلیسای روم و پیوستن به خدمت خداوند به شیوه‌ای بود که مصلحین مشخص می‌کردند.

اما همین «آزادی مسیحی» بی‌شک راه را برای فردگرایی شدیدتر دنیای مدرن هموار کرد. وقتی لوتر اعلام داشت که پاپان و شوراهای کلیسا ممکن است به راه خطا بروند، وی بدین شیوه همگان را به تردید در خطاناپذیری همه نهادها فرا می‌خواند. وقتی وی

اعلام داشت که تأثیر مراسم نان و شراب بستگی به ایمان دریافت‌کنندگان آنها داشت، بدین وسیله بار رستگاری را نه بر عهده نهاد مذهب بلکه بر گردن خود فرد می‌گذاشت. مصلحین پروتستان بر خلاف نیات خود ساختار مذهب نهادمند و هرگونه نهادگرایی به طور کلی را سست کردند. آنها هر کس را به مقام روحانی برکشیدند و بدین‌سان در واقع هرگونه واسطه‌ای میان فرد و خدای او را از میان برداشتند. در داستان ***پیشروی زایر***، اثر جان بنیان، «کریستیان» [به همان معنی فرد مسیحی] که بدون کمک روحانیون و یا مراسم دینی به سوی شهر آسمانی پیش روی می‌کند نمونه اصلی مؤمن پروتستان است. بهمین‌سان است حال آن وقایع ـ نگار پوریتان مذهبی که در خلوت خانه خویش شرح مبارزات روزمره خود باگناهان را ثبت می‌کرد. پارسا مذهبان (پوریتانها) بر خلاف راهبان قرون وسطی که از قواعد فرقه خود پیروی می‌کردند می‌بایست قواعد خاص خویش را تنظیم کنند و مسئولیت صحت آنها را بپذیرند.

شاید فرقه انگلیکان (کلیسای رسمی انگلیس) بیش از همه فرقه‌ها و جماعات راست‌گرای پروتستانی در ترویج آزادی اندیشه نقش و اثر داشت. متألهین عصر الیزابت در پی کشف اصول آیینی بودند که برای عقاید و آراء مختلف مذهبی در انگلستان پذیرفتنی باشد. نتیجهٔ آن کوشش *«راه میانه»* بود که میان چیزهای لازم و چیزهای غیرلازم و یا «بی‌تفاوت»[1] برای رستگاری تمیز می‌داد. بر این اساس انجیل [امور لازم برای رستگاری] را مشخص می‌کرد و همگان می‌بایست بدانها اعتقاد داشته باشند. اما انجیل در مورد [امور غیرلازم برای رستگاری] ـ مانند اداره کلیسا به‌شیوهٔ کلیسای انگلستان، شیوهٔ پوشش روحانیون و نیایش برای قدیسان ـ نه امر و نه نهی می‌کرد، بلکه این امور ممکن بود بر حسب رسم کشورها گوناگون باشند. در نظام کلیسای انگلستان نه هیچ فردی بلکه کل جماعت (یعنی پادشاه در پارلمان) رسومی را تعیین می‌کرد که می‌بایست به موجب قانون در کلیسا برقرار گردد و اجرا شود. اما مذهب انگلیکان به علت الهیات محدود و عبارات اعتقادی عمداً ابهام‌آمیز خود و تأکید بر امور غیر ضروری برای رستگاری، بی‌شک شدت و سخت‌گیری کالوینیسم راست آیین را تخفیف داد و حوزه گزینش فردی راگسترش بخشید. حضور شماری از فرقه‌های رقیب در خاک انگلستان (انگلیکان‌ها، فرقه مشایخی، فرقه جدایی طلبان) زمینه را برای تساهل مذهبی و آزادی

1. adiaphora

فکری آماده کرد. در آلمان، پس از آنکه شهریاران در اوایل سدهٔ شانزدهم آناباپتیست‌ها را قلع و قمع کردند، کیش جزمی تازه‌ای پا گرفت. اما در نواحی دیگر اروپا، در هلند و تا اندازهٔ کمتری در فرانسه، وضعیت همانند انگلستان بود. دولت مجبور بود به خاطر صلح و رفاه اختلافات مذهبی را تحمل کند، و نزاع میان جزمگرایان و مخالفین ایشان فضایی برای بحث‌های تند و تیز و لیکن آزاد فراهم کرد.

از نظر سیاسی نیز جنبش اصلاح دین پیامدهای گسترده‌ای داشت. چنانکه گفته شد، آیین پروتستان عمدتاً جنبشی سیاسی نبود. لیکن اصلاح‌گران نمی‌توانستند از موضع‌گیری نسبت به قدرتهای موجود پرهیز کنند و در حوزه اداره کلیسا شیوه‌های تازه‌ای ایجاد کردند که پیامدهای سیاسی مهمی در برداشت. رویهم رفته آیین پروتستان در سدهٔ شانزدهم پشتیبان دولت مطلقه و ناسیونالیسم بود. این بدان معنی نیست که خود مصلحین هوادار دولت مطلقه و یا ناسیونالیست افراطی بودند. حتی لوتر که برخی از نویسندگان او را چون بیسمارک و هیتلر شیطان صفت می‌دانند، قدرت دولت را محدود می‌کرد و در تحت شرایط خاصی مقاومت منفی را تبلیغ می‌نمود. اما وضعیت جاری در این باره تردیدی باقی نگذاشت که پروتستانهای اولیه می‌بایست به شهریاران به عنوان همدستان طبیعی خود تکیه کنند. ایشان به قدرتی به اندازه کافی نیرومند احتیاج داشتند که مذهب «راستین» را در مقابل هواداران پاپ در سمت راست و اقلیت‌های افراطی پروتستان در طرف چپ پاس دارد. تنها شهریاران می‌توانستند چنین قدرتی را عرضه کنند. در نتیجه پروتستانها نوعی کیش پرستش اقتدار سلطنتی را متداول کردند و دست‌کم در آلمان، اسکاندیناوی و انگلستان عصر لوتر، کلیسا را عملاً به یکی از ادارات دولتی تبدیل کردند. متن *رومیان* شماره ۱۳، به متن سیاسی مطلوب ایشان تبدیل شد: «قدرتهای موجود به حکم خداوند برقرارند». از همین رو به زبان مبالغه‌آمیز ویلیام تیندیل در کتاب ***فرمانبرداری انسان مسیحی***(۱)، نمی‌توان در مقابل شاه مقاومت کرد، «بلی، حتی اگر او کافر باشد».

منطق الهیات پروتستانی نیز به سود شهریاران معطوف بود. پیشتر مهمترین مانع بر سر راه دولت غیردینی، همان اقتدار کلیسایی روحانیت بود. به موجب آیین کلیسا در مورد شأن و منزلت، روحانی در خصلت خود نقش و نشانی محو ناشدنی دارد که او را از

---

1. William Tyndale, *Obediance of a Christian Man.*

انسانهای دیگر متمایز می‌سازد. از همین رو وی کلید بهشت را در دست دارد به این معنی که می‌تواند گناهان آدمیان را ببخشاید و جسم و خون مسیح را به صورت نان و شراب در مراسم مقدس اهدا کند. دعاوی روحانیون به معافیت از قوانین مدنی و ادعای کلیسا نسبت به قدرت غیر روحانی مبتنی بر همین اختیارات روحانی بود. اما جنبش اصلاح دین همین تمایز میان روحانیت و عامه مردم را از میان برد. لوتر شمار مراسم مقدس را از هفت به دو عدد کاهش داد و روحانی را به کارگزاری تبدیل کرد که تنها وجه امتیازش «کارکردش» بود نه «منصبش». یکی از ناظران در عصر ملکه الیزابت بر «احساس تحقیر عمومی نسبت به کارگزاران کلیسا» در سدهٔ شانزدهم. بی‌احترامی نسبت به نهاد کلیسا و ساختمان کلیسا و دشواری یافتن شمار کافی از افراد دانش آموخته برای استخدام در دستگاه کلیسای انگلیس، شهادت داده است[1]. عامه مردم به طور کلی و دولت بویژه از افول شأن کارگزاران دستگاه کلیسا سود بردند. در کشورهایی مانند انگلستان، اسقف‌ها به کارگزاران دولتی تبدیل شدند و دربار و جامعه باهم اموال کلیسا را به یغما بردند. بدین‌سان بود که آیین پروتستانی روحانیت همهٔ مؤمنان به غیر دینی‌شدن دولت انجامید که خود آخرین چیزی بود که مصلحین در نظر داشتند.

در دراز مدت، آیین پروتستان به همان میزان که در ظهور دولت مطلقه مؤثر بود، در پیدایش دموکراسی نیز سهم داشت. گفته شده است که «جلسه عمومی مؤمنان، مدرسه دموکراسی بود». شایان ذکر است که اسقفی در دوران ملکه الیزابت [از کلیسای انگلیس] رهبر فرقه مشایخی انگلستان (کلیسای پرزبیترها)، تامس کارترایت را به خاطر «مردم‌گرایی» یا «حاکمیت مردمی» متهم کرد. کارترایت این اتهام را رد کرد. با این همه ادارهٔ کلیسا در شیوهٔ کالوینیستی مبتنی بر این نظریه بود که مومنان عضو هر کلیسا و نمایندگان ایشان دارای حاکمیت روحانی بودند، نه پاپ یا اسقف‌ها و یا شاه. کالوینیست‌ها با اعتقاد به این که در پی احیای وضعیت اولیه کلیسا بودند، اندیشهٔ انتخاب کارگزاران کلیسا بوسیله مردم و مشارکت غیر روحانیون در ادارهٔ کلیسا، بواسطهٔ تاسیس نهاد مشایخ را پیش کشیدند. پروتستانهای تندرو ـ مثل آناباپتیست‌ها و «تجربه طلبان» ـ از حد کالوینیست‌ها هم فراتر رفتند و تأکید کردند که عضویت در کلیسا خود باید داوطلبانه باشد. ترولش نوع سازمان‌دهی ایشان را «فرقه گونه» می‌خواند و آنرا در مقابل نوع

---

1. William Harrison, *Description of England.* (London 1577), Of the Anciant and Present Estate of the Church of England.

«کلیساگونهٔ» مسیحیت به طور کلی می‌آورد. سازمان «فرقه گونه» نه در پی دربرگرفتن کل جماعت مسیحی بلکه در صدد جدایی از آن است به این منظور که کلیسایی «مقدس» مرکب از مسیحیان آزموده شده تشکیل دهد. طبعاً در چنین کلیسایی عضویت می‌تواند و می‌باید کاملاً داوطلبانه باشد.

پیش از سده هفدهم شمار اندکی از پروتستانها این اصول را بر سیاست یا جامعه اعمال می‌کردند. اما تردیدی نیست که شمار بسیاری از مردم در درون جلسات مجامع مذهبی با شیوه‌های دموکراتیک آشنا و مأنوس می‌شدند. باید همچنین به یادداشت که در شرایط مقتضی حتی نظریهٔ سیاسی پروتستانهای سدهٔ شانزدهم هم می‌توانست کاملاً افراطی باشد. حکومتهای کاتولیک در انگلستان (ماری تئودور) و در اسکاتلند (ماری استوارت) جزوات و مکتوبات بسیاری به قلم جان ناکس و دیگران منتشر کردند که حق شورش و عصیان را تبلیغ می‌کردند. همچنین، در فرانسه در اوج جنگهای مذهبی، برخی از جسورترین هوگونوها [پروتستانهای فرانسوی] هانری سوم پادشاه کاتولیک آن کشور را با سیلی از نظریات راجع به حکومت قراردادی و حقوق فردی مورد حمله قراردادند. گروههای خارج از قدرت در انگلستان دوران ملکه الیزابت، یعنی پوریتن‌ها چندان تندرو نبودند لیکن حتی آنها نیز سرانجام مبارزه خود را به درون پارلمان کشیدند و خواستار آزادی بیان برای اعضا و پارلمان و کسب حق قانونگذاری در مسایلی شدند که به طور سنتی در حوزه اختیارات ویژه پادشاه قرار داشت. از نظر سیاسی، کالوینیسم سرسخت‌ترین فرقه‌ها در بین فرق پروتستانی بود. وقتی جیمز اول پادشاه انگلستان می‌گفت «کارگزار کلیسای مشایخی نسخه بزرگ روحانی قدیم است» بیاد دردسرهایی بود که کلیسای اسکاتلند و نظریه کالون دربارهٔ جدایی کلیسا و دولت به او داده بودند؛ زیرا همین نظریه کلیسا را در موضع منتقد نیرومند سیاست دولتی قرار می‌داد.

اگر نظر ماکس وبر درست باشد، کالوینیسم در پیدایش «روح سرمایه‌داری» در غرب نیز مؤثر بود. دربارهٔ مقصود واقعی ماکس وبر در کتاب مشهورش یعنی ***اخلاق پروتستانی و روحیهٔ سرمایه‌داری*** کژفهمی‌های بسیاری صورت گرفته و از همین رو قسمت عمدهٔ انتقاداتی که بر او وارد شد، بی‌ربط است. منظور وبر این نبود که مصلحین دین سرمایه‌داران را دوست می‌داشتند و یا این که نظام سرمایه‌داری محصول جنبش اصلاح دین بود. وی استدلال مارکس را واژگونه نمی‌کرد و «تعیین رخدادهای اقتصادی بوسیله عوامل روانشناختی» را تبلیغ نمی‌کرد. استدلال وبر صرفاً این بود که تعالیم اخلاقی

مذهب پروتستان نقشی مهم در تکوین و گسترش «روحیه سرمایه‌داری» ایفا کردند و منظور او از روحیهٔ سرمایه‌داری نه حرص و آزمندی صرف و ساده بلکه اعتقادِ بازرگانان به این بود که *وظیفهٔ* ایشان سخت‌کوشی و افزایش سرمایهٔ خود و پرهیز از لذت طلبی و بی‌بند و باری است، کل استدلال و بر مبتنی بر آیین پروتستانی «وظیفه» بود. پروتستانها رهبانیت را نفی کردند و وظیفهٔ همه انسانها را کار و کوشش در این جهان دانستند. خدا خودش کار می‌کند و از آدمیان انتظار دارد که سخت کار کنند و وقت خویش را به دعا خواندن و تفکر و تامل تن‌پرورانه نگذرانند. تن‌آسایی به اندازه آزمندی برای روح خطرناک است. در مکتب کالون، وظیفهٔ اقتصادی بازرگان به اندازه سایر وظایف مذهبی او قابل احترام و واجد معنای مذهبی است. فرد بورژوا، همانند سیاستمدار، زمیندار و یا دهقان می‌تواند وظیفه و حرفهٔ خود را به عنوان ابزاری برای تعظیم و تکریم هر چه بیشتر خداوند، در روی زمین به کار ببرد. کالون «فضایل اقتصادی»، سخت کوشی، صرفه‌جویی و خودداری از ولخرجی را ستایش می‌کرد. از دیدگاه وبر، این بعد از اخلاق پروتستانی مشوق انباشت سرمایه و سازماندهی اقتصاد بر اساس اصول عقلانی بود. امثال وحکمی مانند «آن کس که حرفه‌ای دارد، منصب سودآور و پرافتخاری دارد» «کار و مشغلهٔ خود را هدایت کن»! «اگر وقت در بین همهٔ چیزها گرانبهاترین باشد پس اتلاف وقت می‌باید بزرگترین ولخرجی باشد» و نظایر آن که از *سالنامهٔ ریچارد تهیدست*، اثر بنیامین فرانکلین گرفته شده است، ریشه در اخلاق پروتستانی دارند. سخن اخیر یکی از قهرمانان مسابقهٔ دو آمریکایی که خودش ضمناً کشیش پروتستان است نیز احتمالاً چنین ریشه‌ای دارد؛ وی می‌گوید: «در مسابقه دو مانند زندگی روزمره، خداوند از هر یک از ما انتظار دارد که نهایت کوشش خودمان را انجام دهیم بهمین دلیل است که من هر مایل را بانهایت توان خود می‌دوم و از انرژی خود چیزی دریغ نمی دارم».

تونی، به حق معتقد است که وبر وجوه انضباطی کالونیسیم سدهٔ شانزدهم را دست‌کم گرفت. مذهب کالون عمدتاً در شهرها رشد یافت و نظام اعتبار مالی راکه اقتصاد تجاری مدرن را ممکن کرد پذیرفت و لیکن هرزه‌درآیی‌های بازرگان چه در حرفه‌ها و چه در زندگی خصوصی ایشان را تحمل نمی‌کرد. وبر همچنین تأثیر احتمالی نیازهای اقتصادی و اجتماعی بر خود اندیشهٔ پروتستانی را به اندازه کافی بررسی نکرد. اما استدلال اصلی او خود در این خصوص درست بود که جنبش اصلاح دین پیامدهایی به بار آورد که خود مصلحین پیش‌بینی آنها را نمی‌کردند. چنانکه تونی خود می‌گوید: «آنچه را که مارکس

برای پرولتاریای سدهٔ نوزدهم کرد، کالون برای ***بورژوازی*** سدهٔ شانزدهم انجام داده بود».[1] جنبش اصلاح دین از یک حیث دیگر که اغلب نادیده گرفته شده بر جهان مدرن تأثیر گذاشته است. رفرماسیون بر امور عملی و انضمامی تأکید می‌گذاشت نه بر مسایل متافیزیکی و مرموز. شواهد این گفته را در بسیاری موارد می‌توان یافت. پروتستانها، همانند اومانیست‌های مسیحی بجای متافیزیک بر اخلاق تأکید می‌گذاشتند. آنها اندیشه‌های فلسفی و فقهی مدارس قرون وسطی را به دیده تحقیر می‌نگریستند. آنچه در فلسفهٔ ایشان اهمیت داشت تولد انسان جدید و اخلاق جدید بود. علاقهٔ آنها بویژه کالوینیست‌ها نسبت به سازماندهی کلیسا و متحقق کردن سرزمین موعود قابل ذکر است. تنها کتاب جدلی بزرگی که جنبش اصلاح در فرقه انگلیکان عرضه داشت، ***قوانین دولت کلیسایی*** اثر ریچارد هوکر بود که چنانکه از عنوانش بر می‌آید، عمدتاً به بحث از ساختار کلیسا و سیاست پرداخت. چنانکه دیده‌ایم، پروتستانها اغلب بجای تفکر نظری به الهیات عملی و فعالیت در حیات جماعت نظر داشتند. البته آنها به معجزات و بویژه معجزه بزرگ تولد مسیح برای تبری انسان از گناه باور داشتند لیکن این معجزه را از مراسم عشای نان و شراب جداکردند و محراب کلیسا را به محل جماعت تبدیل کردند. پروتستانها، بر خلاف کاتولیک‌های قرون وسطی که به وقوع معجزات به طور روزمره اعتقاد داشتند، این موضع را اتخاذ کردند که عصر معجزات با آباء بزرگ کلیسا به پایان رسیده بود. آنها در رابطه با تعبیر و تفسیر کتاب مقدس هم از روش اومانیسم مسیحی پیروی کردند که مخالف معانی مجازی، استعاری و تمثیلی بود و معنای لفظی و فهم تاریخی را در نظر داشت. ویلیام تیندیل که انجیل را به زبان انگلیسی ترجمه کرد اعلام داشت که: «کتاب مقدس تنها یک معنی دارد و آن همان معنای لغوی و ظاهری است و این معنای لغوی ریشه و زمینهٔ همهٔ معانی و لنگری است که هیچگاه از میان نمی‌رود؛ و اگر تو بدان درآویزی هرگز خطا نخواهی کرد و از راه بدر نخواهی شد».

جنبش اصلاح پروتستانی از لحاظ جهان‌بینی کلی و اعتقاد به وجود بعدی ماورایی در حیات آدمی، متعلق به عصر مذهب بود. اما بی‌اعتمادی پروتستانها به نظریه پردازی و هواداری آنها از عقل سلیم موجب برقراری پیوندی میان آن با تجربه گرایی علمی جهان مدرن شد. پروتستانها با اشتغال خاطری که نسبت به زندگی عملی داشتند، ناخواسته به

---

1. *Religion and the Rise of Capitalism.* (London. 1933), pp. 111 - 2.

آتش تعارض میان دعاوی دنیا و آخرت که در عصر رنسانس پیشاپیش مشتعل شده بود، دامن زدند.

گزیدهٔ آثار عصر تفرقه مذهبی

۱ ـ *اصول اولیهٔ جنبش اصلاح پروتستانی*

تجربهٔ مذهبی توماس بیلنی[۱]

سند زیر نامهٔ یک کشیش انگلیس به اسقف لندن مورخ سال ۱۵۲۷ است و نوع تجربه مذهبی را که می‌بایست در اواخر سده شانزدهم رایج بوده باشد، توصیف می‌کند. توماس بیلنی (۱۴۹۵ـ۱۵۳۱) هوادار لوتر نبود اما توصیف او از جریان «گروش مذهبی‌اش» بسیار شبیه تجربه مارتین لوتر در ارفورت و ویتنبرگ کمی پیش از آن بود. بیلنی عضو گروه کوچک «مصلحین کمبریج» بود که به اندیشه رسیدن به رستگاری از طریق اعمال نیک می‌تاختند. وی پس از آنکه بوسیله اسقف تانستال دستگیر و محاکمه شد اعلام داشت که «آگاهانه» آیین لوتر را تعلیم نمی‌داده و قدرت و برتری پاپ را می‌پذیرفته است. اما پس از آنکه یک بار بدین شیوه از عقاید خود دست شست، دوباره به آن عقاید بازگشت و به علت ارتکاب مکرر جرم ارتداد در سال ۱۵۳۱ اعدام شد.

خطاب به پدر روحانی مسیحی، کاتبرت، اسقف لندن، توماس بیلنی آرزوی سلامت دارد با همه تعظیمات لازمه برای آن مقام: پدر مقدس مسیحی اینجانب بسیار خرسندم از این که این امکان را یافته‌ام که برای محاکمه در محضر مبارک شما حاضر شوم زیرا شما دارای چنان درایت و دانش و خلوصی در زندگی هستید که همگان در مورد شما اعتراف می‌کنند، و حتی (اگر قدر موهبت های خداوند به خودتان را خوب بدانید) خودتان نیز نمی‌توانستید آن [فضایل] را برگزینید، و هرچه بیشتر موهبتهای بزرگی را که خداوند به شما ارزانی داشته و به طور نهانی در دل شما نهاده بیاد بیاورید پس خواهید گفت: «او که قادر است موهبت‌های بزرگ به من کرده و نامش مقدس است». خوشحالم که اینک مرا به نزد چنین داوری می‌برند و با تمام قلب خود، خداوند را که حاکم بر همه چیز است، سپاس می‌گزارم.

و البته (خدا گواه من است) من خود را از هر خطایی در خطبه‌های خود و نیز از هر

---

1. *The Acts and Monuments of John Foxe*, ed by Rev. S.R. Cattley (London: R. B. Seeley and W. Burnside; 1837 - 41) vol. IV, pp 633-6.

بدعت یا فتنه‌ای مبرّا می‌دانم که افراد مختلف مرا بدان متهم می‌کنند و ایشان به دنبال سود و صرفهٔ خود هستند و نه خواهان سلامت ارواح، با این همه بسیار خوشحالم که مشیت الهی چنین مقرر داشته است که من به محکمه اسقف تانستال برده شوم که همچون دیگران به خوبی می‌داند که هیچگاه کسانی که در مقابل حقیقت مقاومت می‌کنند، کم نیستند، هیچگاه جای الیماسی خالی نخواهد بود که در صراط مستقیم خداوند اخلال بیفکند وبالاخره همیشه دیمتریوسها، پیتونیسها، بلعم‌ها، نیکولایی‌ها، قابیل‌ها و اسماعیل‌ها [اشخاص مردود و مطرود جامعه] هستند که آزمندانه به دنبال آنچه دلخواه خودشان است بروند، و نه آنچه به عیسی مسیح مربوط می‌شود...

اما اگر کسی بخواهد کسانی را که گمراه شده‌اند به دامان مسیح یعنی به ایمان واحد باز گرداند، پس برخی از کسان بر ضد ایشان برخواهند خواست، که نام خود را شبان می‌گذارند اما در واقع گرگند، و آنها از گلهٔ خود هیچ نخواهند مگر شیر و پشم و پوست؛ و روح خود و نیز روح اتباع خویش را به شیطان واگذار کنند.

این کسان همچون دیمتریوس بر می‌خیزند و فریاد می‌کشند: «این مرتد در همه جا بسیاری از مردم را اغوا و از دین خارج می‌کند و می‌گوید که آنچه با دست کرده می‌شود خدا نیست». ای پدر روحانی همین‌ها هستند که به بهانه تعقیب و مجازات مرتدّین به دنبال زندگی بی‌بند و بار خود می‌روند؛ آنها دشمنان صلیب مسیح‌اند که می‌توانند هر چیزی را تحمل کنند مگر پند و اندرز صادقانه مسیح را که بخاطر گناهان ما به صلیب کشیده شده این‌ها همان کسانی هستند که مسیح به لعنت ابدی محکومشان می‌کند، آنجا که می‌گوید: «وای بر شما ای نویسندگان» ای فاریسیان و ای ریاکاران که مملکت ملکوت را بر روی آدمیان بستید و خودتان نیز بدان وارد نمی‌شوید و کسانی را نیز که وارد شوند، تحمل نخواهید کرد». اینان کسانی هستند که در ظاهر از راه دیگری برای سنگین کردن بار ارواح وارد شده‌اند، زیرا مسیح می‌گوید: «زیرا اگر هر کس بوسیله من وارد شود. رستگار خواهد شد و داخل و خارج خواهد گردید و قوتی خواهد یافت». این کسان چنین موهبتی نمی‌یابند زیرا هرگز تعلیم نمی‌دهند و دیگران را به دنبال خود نمی‌کشند، تا آنکه بوسیله مسیح وارد شوند و مسیح دری است که از طریق او باید به پدر [خداوند] برسیم؛ اما [آن کسان] راه دیگری پیش‌روی مردم می‌گذارند ایشان را ترغیب می‌کنند که بواسطهٔ اعمال حسنه به خداوند برسند و اغلب اصلاً از مسیح سخن نمی‌گویند و بدین‌سان تنها سود و صرفه خود را می‌جویند و نه رستگاری ارواح را؛ و از این نظر بدتر

.از کسانی هستند که بر روی مسیح (که بنیاد است) چوب و علوفه و کاه بنا می‌کنند. اینان معترف‌اند که مسیح را می‌شناسند و لیکن با اعمال خود او را انکار می‌کنند.

اینها همان پزشکانی هستند که زنی که دوازده سال گرفتار خونریزی بود، همه دارایی خود را صرف ایشان کرد و بهبودی نیافت وبلکه بدتر و بدتر شد تا آنکه سرانجام به مسیح رسید؛ و پس از این که او لبهٔ لباس مسیح را لمس کرد، در ایمان خود چنان شفا یافت که در بدن خویش نیز همان احساس شفا را پیدا کرد. ای متعالی‌ترین قدرت، من حقیر و گناهکار اغلب ترا لمس و احساس کرده‌ام و نیز قبل از آنکه بتوانم به مسیح برسم من نیز کل دارایی خود را صرف آن پزشکان نادان، یعنی همان اعتراف گیران جاهل کرده بودم؛ تا آنجا که تنها اندک قدرتی در تن من (که طبعاً نیز ناتوان است) و اندک پولی در انبان من و اندک دانشی برای من باقی مانده بود: زیرا ایشان مرا به روزه‌داری، شب زنده‌داری، خرید عفو و بخشش و عشاء ربانی واداشته بودند و درهمهٔ این کارها (چنانکه اینک در می‌یابم) آنها در پی سود خود بودند نه آمرزش روح بیمار و رنجور من.

اما سرانجام من سخن از عیسی شنیدم و این در زمانی بود که عهد جدید نخستین بار بوسیله اراسموس ترجمه شد و وقتی دریافتم که با فصاحت ترجمه شده است، چون پیش از آن مبهوت زبان لاتین بودم نه کلام خداوند (و در آن زمان نمی‌دانستم که معنای آن چیست) پس آن را به حکم مشیت الهی خریداری کردم و این را اینک می‌فهم و در می‌یابم: و در نخستین قرائت آن (چنانکه به خوبی به یاد دارم)، به این جمله پولس قدیس برخورد کردم (وه که چه جملهٔ شیرین و راحت بخشی برای روح من!) در رساله اول تیموتائوس شماره ۱ : «این سخن راست است و ارزش دارد که همگان آنرا بپذیرند، که عیسی مسیح به جهان آمد تا گناهکاران را نجات بخشد؛ و من سرکرده و رئیس [گناهکاران] هستم». همین یک جمله، بواسطهٔ راهنمایی خداوند و نفوذش در روح من، که در آن زمان در نمی‌یافتم، چنان قلب مرا پر نشاط کرد که بی‌درنگ احساس آرامش و آسایشی خوشایند کردم چندانکه «استخوانهای مجروح من بسوی شادی برانگیخته شدند». حال آنکه پیشتر قلب من از گناهان من مجروح شده و تقریباً در یأس و نومیدی به سر می‌برد.

از آن پس کتاب مقدس برای من خوشایندتر از عسل یا شانهٔ عسل شد؛ از آنجا فهمیدم که همه مشقات من، همه روزه گرفتن‌ها و شب زنده‌داریها، همهٔ مراسم عشای نجات‌بخش، همه بخشایش‌ها، بدون ایمان و اعتماد به مسیح انجام شده است و تنها

مسیح است که مردمان را از گناهانشان نجات می‌دهد؛ این [مشقات و روزه داریها] چیزی جز (به گفته اگوستین قدیس) خروجی سریع و شتابان از راه راست نبودند؛ و یا بسیار مانند پوشش کرده شده از برگهای انجیر بودند که آدم و حوا به عبث می‌کوشیدند خودشان را با آن بپوشانند و لیکن هیچگاه نمی‌توانستند آرامش و آسایش به‌دست آورند تا آنکه به وعدهٔ خداوند باور آوردند و آن این که مسیح، از تخمهٔ حوا سر مار را لگدکوب خواهد کرد؛ و نیز نمی‌توانستم از نیش تیز و گزش‌های گناهانم خلاصی یا راحت یابم تا آنکه از خداوند آن درس را فراگرفتم که مسیح از آن در انجیل یوحنا!!! سخن می‌گوید: «همچنانکه موسی مار را در بیابان تعالی بخشید، بهمان‌سان پسر انسان تعالی خواهد یافت و آنانکه به او ایمان دارند، هلاک نخواهند شد بلکه حیات جاودان خواهند داشت»....

پس با تمام قدرت خود تعلیم می‌دهم که همه آدمیان باید نخست گناهان خود را بازشناسند و آنها را محکوم کنند و سپس گرسنه و تشنهٔ آن حقانیتی هستند که پولس قدیس درباره‌اش گوید: «حقانیت خداوند، به موجب ایمان به عیسی مسیح، از آن همه کسانی است که به او اعتقاد دارند؛ زیرا هیچ تفاوتی در کار نیست: همه گناه کرده‌اند و شکوه الهی را از دست داده‌اند و از طریق لطف و رحمت او بواسطهٔ نجاتی که عیسی مسیح عطا می‌کند، به رایگان آمرزیده می‌شوند» و همه کسانی که گرسنه و تشنه این [نجات] باشند بی‌شک سرانجام ارضا خواهند شد و از آن پس دیگر گرسنه یا تشنه نخواهند بود.

اما تا آنجا که این گرسنگی و تشنگی قرار است با رفتار درست انسان ارضاء نشوند که از طریق ایمان ما به اعمال برگزیدهٔ چون زیارتها، خریداری گناهان، نذر شمع، روزه‌داری اختیاری و خرافات و سرانجام هر نوع (به اصطلاح ایشان) فداکاری داوطلبانه، تحصیل می‌شوند؛ کلام خداوند در سفر تثنیه ۴/۵/۲ آشکارا بر علیه این اعمال است: «تو نباید آنچه را که به نظر خودت خوب است انجام دهی بلکه باید آنچه را که من فرمان می‌دهم بدون افزودن چیزی بدان و بدون کاستن چیزی از آن انجام دهی». بنابراین، اغلب من از این اعمال سخن گفته‌ام نه این که آنها را محکوم کرده باشم (وخدا را در این باره شاهد می‌گیرم) بلکه کاربرد نادرست آنها را سرزنش کرده‌ام، لیکن کاربرد قانونی آنها را حتی برای کودکان آشکار کرده‌ام؛ و به همگان اندرز داده‌ام که آنقدر به این گونه اعمال در نیاویزند که از انجام آنها خرسند شده و همچون بسیاری از کسان از مسیح بیزار و خسته شوند؛ و ای پدر روحانی دعا می‌کنم که تو در مسیح به رفاه برسی.

و این خلاصه مطلب است و اگر لازم می‌دانید که با تفصیل بیشتری دربارهٔ آنچه بدان اشاره شد بنویسم، از آن امتناع نخواهم کرد به شرط آن که به من وقت کافی بدهید (زیرا نمی‌توانم به علت ناتوانی خود آن را فی‌الفور انجام دهم)؛ همواره آماده‌ام که اگر در هر چیز خطایی کرده‌ام، مورد هدایت وارشاد قرارگیرم.

فیلیپ ملانشتون: موضوعات عمومی(۱)

فیلیپ ملانشتون (۱۵۶۰ - ۱۴۹۷) نخستین فقیه بزرگ مذهب پروتستان بود. وی در سن بیست و یک سالگی استاد زبان یونانی در دانشگاه ویتنبرگ شد و به زودی به جنبش مذهبی لوتر پیوست و اصول اساسی آن را در کتابی تحت عنوان ***موضوعات عمومی و امور مربوط به الهیات*** *تشریح کرد. ملانشتون در نخستین طبع این اثر (۱۵۲۱) دقیقاً از لوتر پیروی کرد و فلسفه ارسطو و عقلگرایی اومانیستی را خوار داشت. اما در تجدید نظرهای بعدی در آن کتاب که از سال ۱۵۳۵ به بعد منتشر شدند، وی به شیوهٔ متألهین مدرسی در پی ایجاد سازش میان عقل و وحی و ارسطو و آیین مسیح برآمد. ملانشتون همچنین به عنوان نویسنده اعتراف آگزبورگ مورخ ۱۵۳۰ شهرت دارد که نخستین اعتراف نامه در آیین پروتستان است، منتخبات زیر از طبع سال ۱۵۲۱* ***موضوعات عمومی*** *برگرفته شده‌اند.*

در اینجا به موضوعات اصلی دانش مسیحی اشاره می‌شود تا جوانان هم دریابند که چه مطالبی را باید در کتاب مقدس یافت و هم بدانند که آنانکه در علم الهیات یاوه سرایی‌های ظریف ارسطو را بجای آیین مسیح به ما منتقل کرده‌اند تحت چه توهمات نازلی به سر می‌برند.

در حقیقت من همه چیز را به ایجاز و اختصار بررسی می‌کنم زیرا وظیفه خود را تهیه اعلام می‌دانم تا عرضهٔ شرح و تفسیر. از این رو تنها اسامی موضوعات را ذکر می‌کنم تا کسی که در دریای کتب مقدسه سرگردان است بتواند به آنها مراجعه کند. نمی‌خواهم توجه [خوانندگان] را از کتاب مقدس به استدلالهای مبهم و پیچیدهٔ خودم بکشانم بلکه اگر بتوانم می‌خواهم آنها را به خواندن کتب مقدس برانگیزم.

زیرا روی هم رفته من هم ردیف شارحین و مفسرین و حتی مفسرین قدیم هم نیستم. آن قدر کمتر از آنم که نمی‌خواهم با نوشته‌های خود دیگر کسی را از مطالعه کتب مقدسه کلیسا بازدارم، بر عکس، طالب هیچ چیز بیش از آن نیستم که اگر ممکن باشد همه

1. Philip Melanchthon, *Loci Communes.* trans. by C. L. Hill (Meador Publishing Company, 1944), pp. 64 - 5, 67 - 71, 75 - 6, 80, 85 - 7 89, 144, 169 - 72, 178 , 202, 204.

مسیحیان صرفاً از کتب الهی آگاه باشند و بدین شیوه کاملاً به طبیعت خود بازگردند. زیرا چون خدا صورت کامل خود را در آن آثار آشکار کرده، پس نمی‌توان خداوند را از هیچ منبع دیگری به نحوی مطمئن‌تر و درست‌تر شناخت [تا از کتاب مقدس] آنان که صورت مسیحیت را در منابع دیگری جز کتب کلیسا می‌جویند، بر خطا هستند. زیرا در واقع می‌توان دید که شروح و تفاسیر تا چه پایه فاقد خلوص کتب کلیسا هستند. در کتب کلیسایی چیزی جز آنچه شایسته تکریم است نتوان یافت حال آنکه در شروح و تفاسیر، بسیاری چیزها به ارزیابی عقل آدمی بستگی دارند!...

توضیح مفصل دربارهٔ موضوع بسیار مهمی چون خداوند، وحدت و تثلیث خداوند، راز بزرگ آفرینش و شیوه تجسم خداوند در عیسی لازم نیست. از شما می‌پرسم: متألهین مدرسی وقتی خود را در طی سالهای بسیار آن همه مشغول بررسی چنین موضوعاتی کردند، چه حاصلی به دست آوردند؟ آیا ایشان، چنانکه پولس می‌گوید، در مطالعات خود به راه عبث و بیهوده‌ای نرفتند، در همان حالی که یک عمر دربارهٔ مقولات کلی، موضوعات صوری و تبعات و مضامین، و خدا می‌داند چه بسیار کلمات بی‌معنای دیگر، مزاح کردند؟ و بعلاوه اگر مشاجرات احمقانه ایشان مدتی معنای انجیل والطاف مسیح را برای ما نامفهوم و مبهم کرده بود، چه بسا که کسی به حماقت آنها توجه نمی‌کرد... هرکس که از بقیه موضوعات مانند قدرت گناه، قانون و لطف بی‌خبر باشد، معلوم نیست چگونه می‌توان مسیحی‌اش خواند؛ زیرا آنهایی می‌توانند مسیح را به درستی بشناسند که الطاف او را بشناسند نه آنچنانکه [مدرسیون] گویند سرشت عیسی و شیوه تجسم او را تصور کنند ـ تازه اگر بتوان اصلاً مسیح را شناخت. اگر کسی نداند که چرا عیسی در جسم آدمی ظاهر شد و مصلوب گردید، دیگر از دانستن تاریخ زندگی او چه فایده‌ای حاصل خواهد شد؟ یا از سوی دیگر آیا برای پزشک بی‌فایده است که با انواع، رنگها و خصال گیاهان آشنا شود به این منظور که قدرت و تأثیر طبیعی آنها را بازشناسد؟ از این رو بر ماست که با مسیح که همچون درمان و شفایی و یا به زبان کتاب مقدس «برای رستگاری ما» بما عطا شده است به شیوه‌ای متفاوت از شیوه مألوف مدرسیون آشنا گردیم.

دقیقاً معرفت مسیحی این است که بدانیم قوانین چه حکم می‌کنند، در چه زمانی باید قدرت اجرای احکام قانون را به دست آوریم، در چه زمانی خواهان بخشش گناهان خود شویم، چگونه می‌توانیم ذهنی مردد را بر علیه شیطان، شهوت و دنیا برانگیزیم و سرانجام این که چگونه می‌توانیم ظاهری اندوهناک را تسلی ببخشیم. البته مدرسیون

چنین چیزهایی را آموزش می‌دهند، آیا نمی‌دهند؟ آیا پولس در نامهٔ خود به رومیان که در آن خلاصه‌ای از آیین مسیح را آورد، درباره رموز تثلیث و شیوهٔ تجسم عیسی فلسفه‌بافی کرد یا درباره «خلقت فعال و منفعل» [سخن گفت]؟ بر عکس؛ پولس در چه کاری است؟ وی قطعاً دربارهٔ قانون، گناه و لطف استدلال می‌کند.

دربارهٔ گناه

پلاگیوسیهای[1] قدیم را آسان‌تر از پلاگیوسیهای جدید دوران مدرن می‌توان ریشه‌کن کرد. زیر گروه اخیر گرچه حقیقت گناه اولیه را انکار نمی‌کنند لیکن منکر آنند که عامل گناه اولیه موجب می‌شود که همه کارها و کوشش‌های انسان در زمره گناهان قرار گیرند. پس بحث من درباره موضوع قدرت و تأثیر گناه اولیه نسبتاً مبسوط خواهند بود. گناه اولیه نوعی قدرت زنده است که هیچگاه هیچ ثمری جز گناه و تبهکاری بار نمی‌آورد. زیرا آیا اصلاً زمانی هست که در آن روح آدمی در آتش امیال تباه و بد نسوزد؟ و در روح آدمی شنیع‌ترین و زشت‌ترین چیزها آزاد و بی‌مهاراند. آز، بیزاری، بلندپروازی، رشک، غبطه، آتش‌شهوات، خشم [روح انسان را مسخر کرده‌اند]. چه کسی هست که گاهی از اوقات چنین چیزهایی را احساس نکند؟ تکبر، غرور، بیماری زهدفروشی، تحقیر خداوند، بی‌اعتمادی بدو و کفر [چیزهایی هستند که اغلب مردم مرتکب می‌شوند] حال آنکه احساسات و عواطف اصلی را جز شماری اندک احساس نتوانند کرد.

کسانی هستند که در ظاهر، زندگی افتخارآمیزی دارند. [اما] آنها هیچ ندارند که بدان افتخار کنند زیرا که روحشان تابع امیال شنیع و تباهی است که خود تصور آنها را نمی‌کنند...

اگر بپذیریم که سقراط‌ها از ثبات قدم، زنوکراتها از تقوا و زنونها از اعتدال بهره‌مند بودند! باز هم چون این فضایل در اذهان ناپاک بودند، نی!نی! چون ریشه در خودپرستی و در میل به ستایش داشتند، پس این اشباح فضیلت را باید رذیلت و تباهی خواند نه فضیلت راستین. سقراط اهل تساهل بود اما عاشق شکوه و افتخار هم بود و یا اینکه به فضیلت خود مباهات می‌کرد. کاتو دلیر بود اما به این دلیل که به ستایش از جانب دیگران عشق می‌ورزید. بعلاوه خداوند بر سر چنین ملتهایی سایه‌های چنین فضایلی را می‌اندازد و بر ملتهای خدانشناس و کسانی که شایستگی ندارند، ثروت و هدایای مشابه

---

۱. Pelagius : از بدعت‌گذاران مسیحی که مخالف نظر گناه ازلی و ذاتی بود. م.

عطا می‌کند. حال با آنکه کل عقل بشری از این نقاب بیرونی و اشباح فضیلت در اعجاب می‌شود، متألهین کاذب ما که بواسطهٔ داوری طبیعی کورکورانه فریفته شده‌اند، مطالعات فلسفی، فضایل فلسفی و مزایای امور ظاهری را بما توصیه می‌کنند. اما فلاسفه به طور کلی (اگر کسی از ایشان باشد که چیز خوبی بیاموزد) چه تعلیم می‌دهند جز خودستایی و خودپرستی؟ مثلاً **نیکی متعالی**[1] اثر ام. تی. سیسرون را در نظر بگیرید. وی کل فضایل را با خودپرستی و خودخواهی معیار می‌گیرد و نیز چه غرور و تکبری در افلاطون می‌توان یافت!... فلسفه تنها به نقابهای بیرونی انسان می‌نگرد حال آنکه کتاب مقدس عمیق‌تر و مرموزترین عواطف را باز می‌شناسد. وقتی کسی تحت سلطه چنین چیزهایی باشد، کتاب مقدس افعال او را بر حسب همین عواطف داوری می‌کند. زیرا چون ما در همه افعال خود در پیِ منافع شخصی خود هستیم، پس افعال ما لزوماً گناهان واقعی هستند.

دربارهٔ قانون و شرح حیات عیسی یا اناجیل

کتاب مقدس در کل دو بخش دارد: قانون و شرح احوال حضرت عیسی در اناجیل. قانون نمایانگر بیماری و انجیل مبین درمان و شفاست. به گفته پولس، قانون کارگزار مرگ و انجیل کارگزار حیات و صلح است. بر حسب کتاب اول سدهٔ‌طیان ۱۵/۵۶ «قدرت گناه، قانون است»، [اما] انجیل قدرت یا امکان رستگاری همه مؤمنان است و کتاب مقدس قانون و انجیل را به چنان شیوه‌ای روایت نکرده که گویی آنچه متا، مرقس، لوقا و یوحنا نوشته‌اند انجیل است و آنچه موسی ثبت کرده قانون باشد. بلکه طرح انجیل پراکنده است؛ وعده‌های رستگاری هم در عهد عتیق و هم در عهد جدید آمده است، و همچنین قوانین نیز در سراسر همهٔ کتب عهد عتیق و جدید پراکنده‌اند....

همچنان که قانون، معرفت به گناهان است، به همان سان، انجیل و احوال عیسی وعده لطف و آمرزش است. بعلاوه چون واژهای لطف و آمرزش و همچنین بی‌شک انجیل باید بررسی شوند، در همین جا باید اصول لطف و آمرزش را الحاق کنم. زیرا بدین شیوه سرشت انجیل به شکل کامل‌تری فهم خواهد شد.

براستی می‌پرسم که چه کسی می‌تواند در این باره با مدرسیون که واژه مقدس
همچنانکه قانون، معرفت به گناهان است، به همان سان انجیل و احوال عیسی وعده لطف و آمرزش است. بعلاوه چون واژهای لطف و آمرزش و همچنین بی‌شک انجیل باید

1. De Finibus

بررسی شوند، در همین جا باید اصول لطف و آمرزش را الحاق کنم. زیرا بدین شیوه سرشت انجیل به شکل کامل‌تری فهم خواهد شد.

براستی می‌پرسم که چه کسی می‌تواند در این باره با مدرسیون که واژه مقدس لطف و رحمت را تبهگنانه به کار برده‌اند، محاجه و مشاجره کند؟ زیرا آنها لطف را کیفیتی در اذهان قدیسان می‌دانند و بیش از همه طرفداران توماس قدیس لطف و رحمت را در سرشت ذهن می‌دانند؛ [به نظر آنها] ایمان، امید و عشق در قدرتهای ذهن نهفته‌اند و حتی در این مورد هم مباحث آنها در باره قدرتهای ذهن چقدر بیهوده و احمقانه است! اما بگذارید آن مردان بی‌ایمان هر چه بیشتر در پلیدی فرو روند؛ بگذارید آن دشمنان انجیل به خاطر دلقک بازی و مسخره‌بازی خود دچار درد و رنج شوند.

الحذر از تخیلات ارسطویی دربارهٔ کیفیات! لطف (اگر به دقت تعریف شود) چیزی نیست جز نیک‌اندیشی و رحمت خداوند نسبت به ما و یا ارادهٔ خداوندی که به حال ما دلسوز است. پس واژهٔ «لطف» به معنی نوعی کیفیت موجود در ما نیست بلکه خود ارادهٔ خداوند و یا مهربانی خدا نسبت به ماست.

آمرزش از طریق لطف خدا

ما وقتی با قانون تحت انضباط درآییم، پس با کلمات لطف آمیزی که در مسیح وعده داده شده و یا در انجیل که گناهان را می‌بخشاید، به مرتبت آمرزش برکشیده می‌شویم؛ و ما به مسیح در می‌آویزیم بدون کمترین شکی در این باره که حقانیت مسیح حقانیت ماست و رضایت او بهبود ماست و قیام و بازگشت مجدد او قیام و بازگشت ماست و در یک کلام شک نمی‌کنیم که گناهان ما بخشیده شده و خداوند ما را دوست و عزیز می‌دارد. اعمال ما هر قدر هم که نیکو باشند موجب رستگاری و حقانیت ما نمی‌شوند. زیرا حقانیت صرف ایمان به رحمت و لطف خداوند در پیکر عیسی مسیح است مقصود پولس وقتی می‌گوید «مردم عادل با ایمان زندگی می‌کنند» همین است....

افعال ما از هر نوع باشند، خوردن، آشامیدن، کارکردن بادست و آموزش دادن، حتی همگی اینها آشکارا معصیت‌اند. نباید به افعال خود نگاه کنید؛ بلکه به وعده رحمت الهی بنگرید و در او اعتماد کنید بدون کوچکترین تردیدی در این خصوص که شما در عرش نه یک داور بلکه پدری دارید که از شما مراقبت می‌کند؛ بدان‌سان که پدرها و مادرهای انسانی از فرزندان خود مواظبت می‌کنند. اما حتی اگر هیچ نشانه‌ای از عطف ارادهٔ الهی نسبت به جز این امر وجود نداشت که خواسته است در نمازهای روزانه ما پدر خوانده

شود، همین خود به تنهایی باید دلیلی کافی بر این نکته باشد که از ما چیزی بیش از ایمان خواسته نمی‌شود. حال چون خداوند اغلب خواهان ایمان ماست و چون اغلب تنها ایمان را تأیید می‌کند و چون آنرا به موجب وعده‌های سرشار خود و نیز بموجب مرگ پسرش بما توصیه کرده است، پس چرا خود را به چنین رحمت بزرگی پایبند نسازیم و بدان ایمان نیاوریم؟ الهیات مدرسی افعال [نیک] و خرسندی روح آدمی را به جای ایمان به عنوان لنگر وجدان‌ها آموزش داده است. خداوند این رسوایی کلیسای خود را از میان ببرد!...

حال باید این حقیقت نیز بررسی شود که همچنانکه افعال و اعمال ثمرهٔ روح‌اند بهمان‌سان نشانه‌ها و شواهدی از آن نیز هستند. مسیح همین را در متا ۷:۱۶ چنین می‌گوید «با ثمراتشان آنها را خواهی شناخت». زیرا نفاق و ریا را نمی‌توان همواره پنهان کرد و ایمان نیز نمی‌تواند خودش را برای خدمت مشتاقانه به خداوند ابراز نکند. چنانکه پسری پارسا خدمت پدری پارسا کند. زیرا وقتی از طریق ایمان طعم رحمت الهی را چشیده باشیم و لطف الهی را از طریق کلمه انجیل که گناهان مارا می‌بخشاید و وعدهٔ رحمت می‌دهد، شناخته باشیم، روح نمی‌تواند کار دیگری کند جز آنکه در مقابل به خداوند عشق بورزد و شادمان باشد و سپاس خود را با لطف متقابلی برای چنین رحمت عظیمی بیان دارد....

از اینجا آشکار می‌شود که چگونه عشق به خداوند و عشق به همسایه که آنها آنرا [Caritas نیکوکاری و عشق] نامند ناشی از ایمان است. زیرا نفس معرفت ما به رحمت خداوند موجب می‌شود که متقابلاً خداوند را دوست بداریم. [چنین معرفتی]موجب می‌شود که به طیب خاطر خود را فرمانبردار همه مخلوقات کنیم و این «عشق به همسایه» است.

بعلاوه، امید نیز محصول ایمان است. زیرا ایمان آن چیزی است که به موجب آن کلام [خداوند] پذیرفته می‌شود در حالی که امید آن چیزی است که بموجب آن منتظر وعده‌هایی می‌مانیم که در آن کلام داده شده است.

دربارهٔ آزادی مسیحی

سرانجام: مسیحیت آزادی است زیرا آنان که از روح مسیح برخوردار نیستند بهیچ وجه نمی‌توانند قانون را اجرا کنند و در نقض قانون مقصراند. [اما] آنانکه با روح مسیح احیا شده‌اند و حتی بدون دستور قانون به طیب‌خاطر عمل می‌کنند، به آن چیزهایی می‌رسند که قانون فرمان داده است. ارادهٔ خداوند، قانون است و روح‌القدس، ارادهٔ زندهٔ

خداوند، و حرکت است. از این رو وقتی ما به‌وسیله روح خداوند که ارادهٔ زندهٔ خداوند است، احیا شویم، پس به طیب خاطر آنچه را قانون خواسته خواهیم خواست....

... آزادی به این معنی نیست که قانون را اجرا نکنیم بلکه به این معنی است که ما به طیب خاطر از درون قلب خود آنچه را که قانون خواسته، بخواهیم، این درست همان چیزی است که در گذشته هیچ کس نمی‌توانست انجام دهد.... می‌بینید که تا چه پایه به واسطهٔ ده فرمان آزادیم؛ در وهلهٔ اول [ده فرمان] نمی‌تواند آنان را که مؤمن به مسیح است، هر چند گناهکار باشند، محکوم کند؛ و ثانیاً آنان که مؤمن به مسیح‌اند بیاری روح به اجرای قانون رهنمون می‌شوند و بیاری روح قانون را اجرا می‌کنند. ایشان خداوند را دوست دارند و از او می‌ترسند، به حوایج همسایگان خود رسیدگی می‌کنند و خواهان همان چیزهایی هستند که قانون خواسته است و همان چیزها را حتی اگر قانونی هم در کار نبود، انجام می‌دهند. برای ارادهٔ ایشان، روح قطعاً چیزی جز قانون زنده نیست....

در نامه به رومیان شماره ۶، ۷ و ۸ پولس مباحثه‌ای طولانی دربارهٔ این آزادی می‌آورد و می‌گوید که تنها انسان نو آزاد است. از این رو ما تا آنجا آزادیم که بازسازی و تجدید شده باشیم. تا آنجا که ما جسم و جزیی از زمانیم، تحت سلطه قانون قرار داریم؛ گرچه آنچه از قدیم باقی مانده در مورد مؤمنان به خدا از روی اغماض به عنوان ایمان پذیرفته می‌شود. در یک کلام، مادام که ما ایمان داریم، آزادیم و ما دام که بی‌ایمان و بی‌اعتمادیم، تحت سلطه قانونیم.

دربارهٔ مراسم مقدس کلیسا

گفتیم که انجیل وعدهٔ رحمت است. پس از وعده‌ها، نشانه‌ها و علایم می‌آیند. زیرا در کتاب مقدس نشانه‌هایی به عنوان علامت به وعده‌ها افزوده شده است. این نشانه‌ها مارا به یاد وعده‌ها می‌اندازند و شواهد مطمئن بر عطف ارادهٔ خداوند نسبت به ما هستند. آنها همچنین گواه بر آنند که ما قطعاً آنچه را که خداوند به ما وعده کرده است، دریافت خواهیم کرد. در کاربرد نشانه‌ها، اشتباهات فاحش صورت گرفته است. زیرا وقتی مدارس و مکاتب دربارهٔ تفاوت میان مراسم مقدس در عهد عتیق و در عهد جدید مشاجره می‌کنند، منکر آن می‌شوند که مراسم مقدس مندرج در عهد عتیق قدرت تأمین آمرزش داشته باشند. **آنها قدرت تأمین آمرزش را (آشکارا به خطا) به مراسم مقدس عهد** جدید می‌دهند زیرا تنها ایمان آمرزش می‌آورد....

در انجیل، مسیح دو نشانه بر قرار کرده یعنی غسل تعمید و نان و شراب. زیرا به نظر

من علایم مقدس آنهایی هستند که خداوند به عنوان نشانه‌های لطف و رحمت خود عطا کرده است. زیرا ما آدمیان نمی‌توانیم نشانه‌ای از رحمت الهی نسبت به خودمان بر قرار کنیم و یا نشانه‌هایی را که کتاب مقدس حاکی از امر دیگری گرفته است، حاکی از عطف ارادهٔ الهی بدانیم. نمی‌دانم چه چیزی در ذهن سفسطه بازان رخنه کرده تا علایمی را که کتاب مقدس حتی در یک کلمه به آنها اشاره نکرده، نشانه رستگاری بدانند ـ چون آنها کلاً رستگاری و آمرزش را به علایم نسبت می‌دهند. مگر چه زمانی دستگاه روحانیت پدیدار شد؟ و یا خداوند هرگز ازدواج را نشانه درست رحمت ندانسته است. مراسم تدهین مذهبی قدیمی‌تر از علایم آمرزش است. لوتر این مطلب را به کرات در رسالهٔ «اسارت بابلی» خود بررسی کرده است. در آن رساله می‌توان بحث دقیق‌تری دربارهٔ این موضوع یافت. اما خلاصه مطلب این است که رحمت خدا جز با آن علایمی که خداوند اعلام داشته است، بوسیله هیچ علامت دیگری قطعاً و به درستی معلوم نمی‌گردد. پس تنها آن نشانه‌هایی که بر وعده‌های الهی افزوده شده به راستی علایم مقدس خوانده می‌شوند. قدما در این مورد معمولاً می‌گفتند که مراسم مقدس مرکب از اشیاء و کلمات است. اشیاء، علامت و کلمات وعدهٔ لطف و رحمت‌اند.

مارتین لوتر: در باب اسارت بابلی کلیسا(۱)

*مارتین لوتر (۱۵۴۶ ـ ۱۴۸۳) در سال ۱۵۲۰ یعنی اندکی پیش از آنکه به اتهام ارتداد و بدعت بوسیله پاپ تکفیر و تحت توقیف امپراتوری روم مقدس قرارگیرد، در سلسله‌ای از مقالات مؤثر و قوی، کلیسای روم را مورد حمله قرار داد. مشهورترین این جزوات که در سراسر آلمان پخش شدند عبارت بودند از: **سخنی با اشرافیت ملت آلمان**، **آزادی انسان مسیحی** و **در باب اسارت بابلی کلیسا**. جزوه اخیر به نظام مراسم کلیسا و بویژه به مراتب مقدس که روحانیت بر اساس آن استوار بود شدیداً حمله‌ور شد و همه مراسم مقدس، جز تعمید و عشای ربانی را رد کرد.*

درباره مراتب

دربارهٔ این رسوم، کلیسای مسیح هیچ نمی‌داند؛ این رسوم بوسیله کلیسای پاپ اختراع شد. نه تنها در آن هیچ وعدهٔ رحمتی نیست که در جایی اعلام شده باشد، بلکه هیچ کلمه‌ای دربارهٔ آن در کل کتاب مقدس گفته نشده است، حال مسخره‌آمیز است که

1. *First Principles of the Reformation*. trans by H. Wace and C.A. Buchheim, ublication (Philadelphia: PLutheran Society, 1885), pp. 227 - 8 , 232 , 236 - 7.

آنچه که در هیچ جا ثابت نشده که بوسیلهٔ خداوند تاسیس شده باشد، به عنوان رسوم خداوند برقرار گردد. منظور من این نیست که رسومی که در طی ادوار، بسیار معمول بوده باید محکوم شود؛ بلکه منظورم این است که اختراعات انسانی را نباید در امور مقدس جای‌دار کرد و نیز نباید اجازه داد چیزی که بوسیلهٔ مشیت خداوند بدان حکم نشده به عنوان مشیت الهی آورده شود؛ مباد آنکه مورد تمسخر دشمنان خود قرار گیریم...

کدامیک از آباء قدیم گفته است که کشیشان بموجب این گفته‌ها بوسیله خداوند نصب و تعیین می‌شوند؟ پس این تعبیر جدید از کجا آمد؟ زیرا هدف از این تدبیر این بوده که تخم نزاع و اختلاف لا ینحلی کاشته شود که بموجب آن روحانیت و عامه از آسمان و زمین هم، بیشتر از هم فاصله پیدا کنند و هُدف از آن آسیب رساندن به لطف و مرحمت مندرج در صرف ورود به مسیحیت و مغشوش کردن جماعت مسیحایی بوده است. از همین جا آن سلطه استبدادی روحانیت بر عامه مردم پدید آمده که در آن روحانیون با تکیه بر قدرت تدهین جسمانی که دستهای ایشان را تقدس می‌بخشد، وبه تراشیدن قسمت بالای موی سر خود[1] و با اتکاء به لباس خود، نه تنها خود را در بالای کل جامعهٔ مسیحیان قرار داده‌اند ـ مسیحیانی که روح‌القدس آنها را تدهین کرده است ـ بلکه به مردم تقریباً به عنوان سگانی نگاه می‌کنند که شایستهٔ همردیف شدن با ایشان در کلیسا نیستند. از همین جاست که جرأت می‌کنند به دلخواه خود حکم برانند، تحمیل کنند، تهدید نمایند، به زور پیش ببرند و ظلم و ستم روا دارند. سرانجام، رسوم مراتب کلیسایی وسیلهٔ بسیار قابل ستایش برای رواداشتن آن همه تبهکاریهای هولناکی بوده است که تاکنون انجام شده و هم اینک نیز در کلیسا انجام می‌شود. بدین شیوه برادری مسیحی دچار هلاکت شده؛ بدین شیوه شبانان به گرگ، خدّام به ظلمه وکلیساییان به موجودات دنیوی و بدتر از آن تبدیل شده‌اند.

اما اگر مجبور می‌شدند، بپذیرند که ما همه که وارد مسیحیت و تعمید شده‌ایم، به یک میزان روحانی هستیم، چه می‌شد؟ در حقیقت ما چنینیم و تنها نوعی کار اداری است که به آنها واگذار شده و آنهم با رضایت ما صورت گرفته است، در آن صورت می‌دانستند که حق اعمال حکومت بر ما ندارند، مگر تا آنجا که ما خود داوطلبانه بدان

1. tonsure

رضایت و اجازت دهیم. بدین‌سان گفته شده: «شما نسلی برگزیده، روحانیتی شاهانه و ملتی مقدس‌اید» (1 pet, ii.9) پس همه ما که مسیحی هستیم روحانی هستیم؛ آنان که ما روحانی می‌نامیم کارگزارانی هستند که از درون ما برگزیده می‌شوند که همه امور را به نام ما انجام دهند؛ و روحانیت چیزی جز مدیریت نیست....

پس تا آنجایی که از کتاب مقدس آموخته‌ایم، چون ما روحانیت را مدیریت می‌نامیم، اصلاً معلوم نیست چرا کسی که یک بار روحانی شده نتواند دوباره عامی و غیر روحانی شود زیرا وی از هیچ حیث از عامه متفاوت نیست، مگر از حیث منصب اداری خود. اما کنار گذاشتن کسی از مدیریت در کلیسا اصلاً نا ممکن نیست، تا آنجا که امروزه حتی مجازات اخراج مرتباً بر روحانیون خطا کار اعمال می‌شود و ایشان یا موقتاً معلق می‌شوند و یا برای همیشه از منصب خود محروم می‌گردند. زیرا افسانه سرشت و طبع تغییر ناپذیر و زایل ناشدنی مدتهاست که مورد تمسخر قرار گرفته است. می‌دانیم که پاپ ممکن است چنین خصلت و طبع روحانی‌ای را ایجاد کند، هر چند مسیح چیزی در آن باره نمی‌داند، و بهمین دلیل کشیشی که بدین سان تقدیس و نصب شده در سراسر عمر خادم و بندهٔ پاپ خواهد بود و نه مسیح، چنانکه امروزه چنین است. اما اگر خود را دچار اشتباه نکرده باشم، چنانچه در آینده این رسوم و این توهم به زمین درغلتد، دستگاه پاپ نیز به زحمت خود را حفظ تواند کرد و در آن صورت به آن آزادی شادمانه‌ای دست خواهیم یافت که در آن در خواهیم یافت که همگان در هر حقی برابر هم و یوغ جور و ستم را از گردن فرو خواهیم فکند و خواهیم دانست که آنکس که مسیحی است با مسیح است و آن کسی که با مسیح است، صاحب همه آنچیزی است که از آن مسیح است و هر کار تواند کرد ـ بعدها وقتی ببینم که آنچه در اینجا گفته‌ام دوستان پاپ گرای مرا خوش نمی‌آید؛ بالتفصیل و استدلال بیشتر در این باره مطلب خواهم نوشت.

مارتین لوتر: دستگاه پاپ در رم[۱]

*رسالهٔ **دستگاه پاپ در رم** نیز که در سال ۱۵۲۰ منتشر شد، اعلامیهٔ لوتر در جلسه مباحثات لایپزیک در سال ۱۵۱۹ در این خصوص را توجیه می‌کرد که رستگاری و اعتقاد به تفوق و سروری مذهبی پاپ در رم بستگی ندارد. این اثر در رد کتابی به قلم اگوستین فون آلولد، راهب فرانسیسی نوشته شد که از جانب اسقف مرزبورگ منصوب گشته بود تا از سروری کلیسای پطرس قدیس در مقابل لوتر دفاع کند.*

1. Martin Luther , *Works*, trans. by A. Steimle and others, (John Holman Co. 1915). vol 1, pp 340, 344-6, 373-4 , 381-2.

پس پرسش این است: که آیا دستگاه پاپ در رم که (چنانکه خودشان می‌گویند) بر تمام سرزمین‌های مسیحی سلطه و قدرت بالفعل دارد، دارای منشاء الهی است یا انسانی، و پس از آنکه این پرسش روشن شد، اینکه آیا مسیحیان می‌توانند بگویند که همهٔ مسیحیان دیگر در جهان بدعتگذار و مرتدند، هر چند آنها نیز چون ما به همان مراسم تعمید، آیین‌های مقدس، انجیل و همه اصول دین اعتقاد دارند و لیکن صرفاً کشیشان و اسقفهای خود را به تأیید رم نمی‌رسانند و یا به شیوهٔ رایج در امروز چنین تأییدی را با پول نمی‌خرند و خود را چون آلمانها مورد تمسخر و خنده قرار نمی‌دهند. اهل مسکووی، روسیان، یونانیان، بوهمیان و بسیاری ملتهای بزرگ دیگر چنین‌اند....

این کتاب کوچک سودمند و اصیل، اثر آن مسیحی هوادار رم در لایپزیک، با سه استدلال قوی به من حمله‌ور می‌شود: نخستین و نیرومندترین استدلال این است که وی اسم‌های مختلفی روی من می‌گذارد ـ مرا بدعتگذار، کوردل، احمق بی‌شعور، فریب خورده از شیطان، مار و افعی زهراگین می‌خواند و اسامی بسیار دیگری با محتوای مشابه به من نسبت می‌دهد؛ و نه تنها یک بار بلکه در سراسر کتاب خود، تقریباً در هر صفحه [چنین می‌کند]. چنین سرزنشها، تهمت‌ها و بهتانهایی در کتابهای دیگر اهمیتی ندارند. اما وقتی کتابی در لایپزیک تهیه شده و از صومعهٔ راهبان پا برهنه صادر گردیده و به قلم مسیحی والامقام هوادار فرانسیس قدیس و پیرو کلیسای رم نوشته شده باشد، چنین تهمتهایی نه تنها نشانه‌های عالی اعتدال و میانه روی بلکه دلایلی قوی و نیرومند برای دفاع از قدرت پاپ، بخشایش گناهان[1]، کتاب مقدس، ایمان و کلیسا هستند. لازم نیست که هر یک از این تهمتها بوسیله کتاب مقدس یا عقل اثبات و تأیید شوند؛ بلکه تنها کافی است که یک مسیحی هوادار کلیسای روم و پیرو فرقهٔ فرانسیس قدیس چنین واژه‌هایی را در کتاب خود آورده باشد....

استدلال دوم به صورت بسیار فشرده به عقل طبیعی مربوط شود.

استدلال این است، الف ـ هر جماعتی در جهان، اگر نخواهد که منقرض گردد می‌باید سری در زیر سر راستین که مسیح است داشته باشد. ب ـ تا آنجا که کل قلمرو مسیحیت جماعت واحدی بر روی زمین است، می‌باید رأس واحدی داشته باشد که همان پاپ است.

---

1. indulgences

این استدلال را برای توضیح بیشتر آن با حروف الف و ب مشخص کرده‌ام تا نشان دهم که این مسیحی هوادار کلیسای رم الفبای خود را تا «ب» فراگرفته است. بهرحال در پاسخ به این پرسش گویم: چون پرسش این است که آیا قدرت پاپ مبتنی بر حق الهی است، پس آیا قدری مسخره‌آمیز نیست که عقل انسانی (آن توانایی متخذ از تجربه در امور دنیوی) در سطح یکسانی با قانون الهی قرارداده شود، بویژه که نیت این انسان فانی بیچاره و مغرور خودپسند آن است که قانون الهی را بر علیه من اقامه کند. زیرا آموزه‌های تجربه و خرد آدمی بسیار نازل‌تر از قانون الهی هستند. کتاب مقدس اکیداً ما را از پیروی از عقل خود منع می‌کند؛ سفر تثنیه ۱۲ گوید: «نخواهی چنین کرد... هر کسی در چشم خودش بر حق است». زیرا عقل آدمی همواره بر علیه قانون خداوند می‌کوشد چنانکه سفر تکوین ۶ گوید: «هر اندیشه و خیال قلب انسان همواره صرفاً تباه است». بنابراین، کوشش برای اثبات یا دفاع از نظم الهی با رجوع به عقلی انسانی ـ اگر آن عقل پیشاپیش بوسیله ایمان تثبیت و تنویر نشده باشد ـ بهمان میزان بیهوده است که بکوشیم با فانوس خاموشی خورشید را روشن سازیم و یا صخره‌ای را بر روی یک نی قرار دهیم.

زیرا اشعیاء ۷ عقل را تابع ایمان می سازد و می‌گوید: «اگر ایمان نداشته باشی فهم یا عقل نخواهی داشت» و نمی گوید: «اگر عقل نداشته باشی، ایمان نخواهی داشت»....

حال به استدلال سوم می‌رسیم که در آن خداوند متعال مورد حمله واقع می‌شود و روح القدس دروغگو و بدعتگذار از کار در می‌آید، همه به این منظور که دعاوی هواداران کلیسای رم استوار باقی بماند.

استدلال سوم از کتاب مقدس برگرفته شده است، همچنانکه استدلال دوم از عقل و استدلال اول از بلاهت اتخاذ شده بود، پس همه چیز را می‌توان به ترتیب درست انجام داد....

حال ببینیم که این مردم پارسا با کلمات مقدس مسیح در این مورد چگونه برخورد می‌کنند. مسیح به پطرس قدیس گوید، انجیل متی ۱۵ : «تو پطرس هستی و پطرس خوانده می‌شوی؛ و من بر روی پطرام (یعنی بر روی صخره) کلیسای خود را خواهم کرد و کلید مملکت ملکوت را به تو خواهم داد و هر آنچه تو بر روی زمین ببندی در آسمان بسته خواهد شد و هر آنچه بر روی زمین مفتوح داری، در آسمان مفتوح خواهد شد». از این کلمات، آنها استدلال می‌کنند که کلید بهشت تنها متعلق به پطرس است، اما همان انجیل متی چنین تعبیر نادرستی را در فصل ۱۸ ممنوع می‌دارد؛ در آنجا مسیح به همگان

به طور یکسان می‌گوید: «همانا من به شما می‌گویم که هر آنچه بر روی زمین ببندید، در آسمان بسته خواهد شد و هر آنچه بر روی زمین بگشایید در آسمان گشوده خواهد شد». آشکار است که مسیح در اینجا سخنان خودش را تعبیر می‌کند و در این فصل ۱۸، فصل ۱۶ پیشین را توضیح می‌دهد یعنی می‌گوید که کلیدها به پطرس به جای کل امت داده شده و نه به خاطر شخص خودش. همچنین در یوحنا فصل آخر آمده: «او بر ایشان دمید و گفت پس دریافت دارید روح القدس را؛ گناهان هرکس را ببخشید، آن گناهان به ایشان بخشیده خواهد شد و گناهان هر کس را نگه دارید، آن گناهان نگه داشته خواهند شد». بسیاری از کسان به عبث کوشیده‌اند اقتدار انحصاری پطرس قدیس را علی رغم این دو متن بر اساس آن یک متن حفظ کنند. اما انجیل بسیار روشن است و آنها تا الان مجبور شده‌اند بپذیرند که در متن اول هیچ چیز خاصی به پطرس قدیس به خاطر شخص خودش عطا نشده است....

حال بخش اعظم جماعت مسیحی متعلق به کلیسای رم و حتی برخی از خود پاپان، دین را بالهوسانه و بدون جهد و کوشش وانهاده‌اند و چنانکه آشکارا می‌توان دید تحت سلطه شیطان زندگی می‌کنند و بدین‌سان دستگاه پاپ اغلب تحت نفوذ و سلطه ابواب جهنم بوده است، و اگر بخواهم آشکارا سخن بگویم، همین قدرت کلیسای رم از زمانی که بر امت مسیح غلبه یافته، نه تنها هرگز به هدف خود نرسیده بلکه خود؛ علت تقریباً کل ارتدادها، بدعت‌ها، تفرقه‌ها، فرقه‌ها، بی‌ایمانی و بدبختی در میان مسیحیان شده و هیچ گاه خود را از ابواب جهنم رها نکرده است. و اگر هیچ عبارت دیگری برای اثبات این که اقتدار کلیسای روم ناشی از حق بشری بوده و نه حق الهی وجود نمی‌داشت، همان عبارت مسیح که گفته است ابواب جهنم بر فراز عمارت او بر روی صخره نخواهند بود، کفایت می‌کرد. حال ابواب دوزخ اغلب دستگاه پاپ را در اختیار خود داشتند و اغلب پاپ انسان پارسایی نبوده و منصب پاپی در تصرف فردی بی‌ایمان، بی‌لطف و فاقد اعمال حسنه بوده؛ و اگر دستگاه و مقام پاپ در گفتهٔ مسیح دربارهٔ عمارتش بر روی صخره منظور نظر می‌بود، خداوند به آن همه [انحرافات] اجازهٔ وقوع نمی‌داد. زیرا در آن صورت نسبت به وعدهٔ خود صادق نمی‌بود و عهد خود را ایفا نمی‌کرد؛ پس صخره و عمارت مسیح بر روی آن می‌باید چیزی کاملاً متفاوت و جدا از دستگاه پاپ و کلیسای ظاهر آن باشد.

مارتین لوتر: در باب انقیاد اراده[1]

مباحثه میان اراسموس و لوتر مطلب اصلی مورد بحث میان اومانیست‌های مسیحی و هواداران لوتر را به نحو خلاصه‌ای باز می‌نماید. لوتر آن موضوع را به عنوان «نقطهٔ حساس» می‌خواند و مقصود او سرشت انسان و میزان تأثیرگذاری آزادانه ارادهٔ «فرد طبیعی» بر رستگاری جاودانی خود بود. اراسموس که موضع مدرسیون متأخر (و موضع شبه پلاگیوسی) را اتخاذ می‌کرد در مشاجره تلخ خود با لوتر در سال ۱۵۲۴ از آزادی اراده دفاع کرد. لوتر در رسالهٔ ***دربارهٔ انقیاد اراده*** *که در سال بعد منتشر شد از عکس آن نظر دفاع کرد. این مباحثه امید هرگونه سازش میان این دو رهبر بزرگ عالم مسیحی را از میان برد.*

... ما هر کاری را به حکم جبر و ضرورت انجام می‌دهیم و هیچ چیز از روی اختیار آزاد نمی‌کنیم، زیرا قدرت اختیار آزاد هیچ است و در غیاب لطف و رحمت کار خیری نمی‌کند و نمی تواند بکند.... حال چنین بر می‌آید که اراده آزاد آشکارا واژه‌ای الهی است و بدرستی بر هیچ چیز جز بر خداوند متعال اطلاق نتواند شد؛ زیرا تنها او می‌تواند (چنانکه مزامیر ۱۱۵:۳ گوید) هر آنچه راکه می خواهد در آسمان و زمین انجام دهد. اگر [اراده آزاد] به انسانها نسبت داده شود مثل این است که خود الوهیت نیز به آنها نسبت داده شود و این بزرگترین بی‌حرمتی ممکن است. پس متألهین می‌بایست هنگام سخن گفتن از توانایی انسان، از کاربرد آن اصطلاح پرهیز می‌کردند و آنرا بر جای خود می‌گذاشتند تا تنها در مورد خداوند اطلاق شود. بعلاوه ایشان می‌باید آن را از دهان و زبان آدمیان دور می‌کردند و آنرا همچون نامی مقدس و قابل احترام برای خداوند خودشان در نظر می‌گرفتند و اگر ایشان اصلاً قدرتی به انسان نسبت می‌دادند، می‌بایست آموزش لازم را می‌دادند تا آن قدرت با نام دیگری جز اختیار آزاد خوانده شود....

اما اگر ما مایل به ترک این اصطلاح به طور کلی نیستیم ـ هرچند ترک آن مطمئن‌ترین و خداپسندانه‌ترین کار است ـ پس دست‌کم بهتر است به افراد بیاموزیم که آن را با صداقت به کار ببرند، بدان صورت که اختیار آزاد تنها در رابطه با آنچه تحت [اختیار] انسان است و نه آنچه بر فراز اوست، برای او در نظر گرفته شود یعنی این که انسان باید بداند که در رابطه با توانایی‌ها و تملکات خود حق دارد [آنچه راکه می‌خواهد] بر حسب اختیار آزاد خودش، به کار بگیرد، انجام دهد و یا انجام ندهد، هرچند این نیز تحت استیلای اراده آزاد خداوند قرار دارد که به هر شیوه‌ای که دلخواه اوست، عمل می‌کند. از سوی دیگر در رابطه با خداوند و یا در مسایل مربوط به رستگاری و لعنت ابدی، انسان انتخاب

1. Luther and Erasmus: *Free Will and Salvatiom*. trans and ed. by E. Gordon Rupp, S. Watson, A. N. Philip. Marlow, B. Drewery, (Westminster Press, 1969) vol. Xvll.

آزادی ندارد بلکه اسیر و تابع و بندهٔ ارادهٔ خداوند و یا ارادهٔ شیطان است....
من در اینجا این کتاب کوچک را به پایان می‌رسانم هر چند در صورت لزوم آمادگی دارم تا بحث را به پیش ببرم.

به هرحال، به نظر من به اندازه کافی در اینجا سخن گفته شد تا مردم خداجو و هر کسی راکه مایل به پذیرش حقیقت بدون عناد و سرسختی است، خرسند دارد. زیرا اگر این را حقیقت بدانیم که خداوند همه چیز را پیشاپیش می‌داند و سرنوشت هر چیز را از پیش تعیین می‌کند و نه در پیشدانی خود در اشتباه می‌شود و نه در تعیین سرنوشت امور دچار مانع و محدودیت می‌گردد و هیچ چیز جز به ارادهٔ او رخ نمی‌دهد (عقل نیز مجبور است این را بپذیرد)، پس در آن صورت به گواهی خود عقل ممکن نیست هیچگونه انتخاب آزادی در انسان یا فرشته و یا هر مخلوق دیگری موجود باشد....

بدین سان، اگر باور داریم که گناه اولیه مارا آنچنان تباه کرده است که حتی در کسانی که تحت هدایت روح‌اند موجب زحمات بسیاری می‌شود و آنان را با خیر و خوبی در کشمکش قرار می‌دهد، پس آشکار است که آنان که خالی و عاری از روح‌اند در خود چیزی ندارند که ایشان را به سوی خیر و سعادت رهنمون گردد بلکه ایشان تنها به سوی تباهی می‌روند. همچنین اگر یهودیان که تا نهایت توان خود از حق و حقیقت پیروی کردند ولیکن به وادی کذب و بطلان افتادند، حال آنکه ملل غیر یهود که به دنبال امور خداپسند نبودند و لیکن آزادانه و بطور غیرمنتظره به حق و حقانیت رسیدند، پس از این واقعیت و تجربه آشکار است که انسان بدون لطف و رحمت جز تباهی و شرارت هیچ نتواند خواست.

به طور خلاصه: اگر باور داریم که مسیح انسان را با خون خود نجات بخشیده است، در آن صورت باید اعتراف کنیم که انسان کلاً گمگشته بود؛ در غیر این صورت یا باید مسیح را زائد بدانیم و یا صرفاً نجات دهندهٔ بخش اسفل انسان، و این به معنی کفر و بی‌حرمتی خواهد بود....

۲ ـ نظام اعتقادی کالوینیسم

جان کالون: مبادی مذهب مسیحیت(۱)

جان کالون (۶۴ ـ ۱۵۰۹) در سال ۱۵۳۶ از فرانسه به ژنو رفت و به رغم مخالفت‌های جدی، خود را به عنوان رهبر روحانی آن شهر جا انداخت. دیری نپایید که وی ژنو را به صورت پایتخت

1. John Calvin, *Institutes of the Christian Religion*. trans. John Allen (Westminster Press, 78-80, 618-19, 648-9; vol II, pp. 149, 220-1, 224, 371, 410-1932), vol. 1, pp. 46 -7.

*آیین فعال و مبارزه جوی پروتستانی در اروپا در آورد. اگر **تعالیم مذهب مسیحیت** که در سال ۱۵۵۹ به هشتاد فصل توسعه یافت، انجیل مذهب پروتستان تلقی نشود دست‌کم برای اکثریت پروتستانها همپایهٔ کتاب **مجموعه الهیات** [اثر سن توماس]* بود.

خداوند و انسان

حکمت راستین و ذاتی اصولاً مرکب از دو جزء است، معرفت به خداوند و معرفت به خودمان. اما در حالی که این دو شاخهٔ معرفت پیوند بسیار نزدیکی باهم دارند و لیکن نمی‌توان به آسانی کشف کرد که کدامیک، اولی و موجد دیگری است. زیرا، اولاً هیچ کس نمی‌تواند خود را بررسی کند، مگر آنکه بی‌درنگ به تأمل دربارهٔ خداوند بپردازد زیرا وی در خداوند «می‌زید و می‌جنبد»؛ از این دو آشکار است که استعدادهایی که ما داریم ناشی از خودمان نیست و نفس وجود ما چیزی جز زیستن در خداوند نیست. همین برکات که قطره قطره از آسمان بر ما نازل می‌شوند، به اصطلاح نهرهای چندی را تشکیل می‌دهند که ما را به سر چشمه رهنمون می‌شوند. بی‌چیزی و تهیدستی ما، نمایش آشکارتر غنای بی پایان خداوند را موجه می‌سازد. بویژه تباهی و ویرانی مسکنت باری که ما بواسطهٔ سرپیچی نخستین آدم بدان در افکنده شدیم، ما را وامی‌دارد که چشمان خود را به آسمان بلند کنیم تا نه تنها چون گرسنگان و قحطی‌زدگان نیازهای خود را در آنجا تأمین کنیم بلکه با احساس ترس و هراس، فروتنی و حقارت بیاموزیم. زیرا چون انسان گرفتار جهانی از رنجهاو بدبختی‌هاست و از پوشش الهی خود محروم شده است، چنین تسلیم غمگینانه‌ای انبوه عظیمی از ناهنجاری را بر او مکشوف می‌دارد؛ پس هرکس چنان از آگاهی نسبت به حزن و اندوه خویش متاثر باشد، تا آنکه به معرفت نسبت به خدا دست یابد. پس احساس ما نسبت به جهل، خودخواهی، بی‌چیزی، بیماری، تباهی و فساد خود، ما را به این تصور و تصدیق رهنمون می‌گردد که تنها در خداوند، حکمت و قدرت استوار و خیر کامل و حقانیت نا مخدوش می‌توان یافت؛ و بدین‌سان بواسطهٔ نقایص خود به ملاحظه کمالات خداوند برانگیخته می‌شویم: تا زمانی که از خودمان ناراضی و ناخشنود نباشیم، واقعاً به سوی او میل نخواهیم کرد. زیرا کسی که از خودش خرسند باشد، شادمانه نخواهد زیست؟ کجاست آن کسی که وضع واقعی خویش را نمی‌شناسد و یا از بهره‌مندیهای خود خرسند، و از مسکنت و بدبختی خویش غافل و جاهل است و با این همه غرق در احساس رضایت از خود نیست؟ بنابراین، معرفت نسبت به خود نه تنها انگیزه‌ای برای جستجوی خداوند است بلکه وسیله مهمی برای یافتن اوست.

تقدیر انسان

منشور زندگی بر همگان به یکسان وعظ نشده و در میان آنان هم که شده همواره به یک میزان استقبال نشده است، و این تنوع حاکی از عمق حیرت‌آور حکمت خداست. همچنین شک نتوان کرد که این تنوع تابع تصمیم و انتخاب ازلی خداوند است. اگر این واقعیت که آمرزش به رایگان به کسانی داده می‌شود و دیگران از تحصیل آن محروم‌اند، نتیجه اراده الهی باشد، ـ چنین چیزی فوراً پرسش‌های مهم و دشواری بر می‌انگیزد که بهیچ شکل دیگر نمی‌توان آنها را توضیح داد مگر از طریق قوام یافتن اذهان پاک و پارسا در معرفت نسبت به مسأله انتخاب و تعیین سرنوشت انسان [بوسیله خدا] ـ و این پرسش به اعتقاد بسیاری از کسان پر از پیچیدگی است زیرا به نظر آنها هیچ چیز بیش از آن نا معقول نیست که از میان انبوه مردم سرنوشت برخی رستگاری و برخی دیگر تباهی و خرابی باشد. اما این که آنها به چه شیوهٔ نامعقولی خودشان را گیج می‌کنند، در دنبالهٔ بحث ما روشن خواهد شد. بعلاوه نفس ابهام که چنین هراس بر می‌انگیزد، نه تنها سودمندی این عقیده را باز می‌نماید بلکه نشان می‌دهد که این آیین موجد سرورآمیزترین فوائد است. ما هیچ گاه به روشنی چنانکه باید و شاید، در این باره متقاعد نمی‌شویم که رستگاری ما ناشی از چشمهٔ رحمت بی‌کران الهی است، مگر آنکه با انتخاب ازلی خداوند آشنایی پیدا کنیم که لطف و رحمت خداوند را چنین بر می‌نماید که او همگان را به صورت درهم برای امید رستگاری بر نمی‌گزیند بلکه آنچه را به کسانی روا می‌دارد از دیگران دریغ می‌ورزد. جهل نسبت به این اصل، آشکارا از تعظیم خداوند می‌کاهد و فروتنی و حقارت واقعی [انسان] را تقلیل می‌دهد. اما به گفته پولس آنچه به ضرورت هرچه تمام‌تر باید معلوم باشد، هرگز معلوم نخواهد شد مگر آنکه خداوند، بدون توجه به افعال و اعمال افراد آنانی را که برای رستگاری در نظر گرفته، برگزیند. «در حال حاضر هم، به موجب گزینش به حکم لطف و رحمت، شماری از رستگاران باقی مانده‌اند و اگر [رستگاری] به حکم لطف و رحمت است، پس ربطی به افعال ندارد؛ وگرنه لطف دیگر لطف نیست. اما اگر به حکم افعال باشد، پس دیگر لطف و رحمت نیست؛ وگرنه کار نیک دیگر کار نیک نخواهد بود» اگر نیازی به تذکر منشاء گزینش باشد، به منظور اثبات این که ما رستگاری خود را از هیچ منبع دیگری جز صرف لطف خداوند به دست نمی‌آوریم، آنانکه خواهان امحاء این اصل‌اند هر چه در توان دارند انجام می‌دهند تا آنچه را باید باشکوه و سر و صدای هر چه تمام‌تر به جشن و شادی، گرامی داشته شود، تیره و

تار سازند و ریشهٔ فروتنی و تواضع را از بیخ برآرند. پولس در نسبت دادن رستگاری بقیه مردم به انتخاب، به حکم لطف و رحمت، آشکارا گواهی می‌دهد که تنها در آن حال معلوم است که خداوند کسی را که به صرف دلخواه خود بخواهد، رستگار می‌کند نه آنکه پاداش بدهد، پاداشی که نسبت به آن ادعایی نمی‌توان داشت. آنان که درهای ورود به این آیین را می‌بندند تا از نزدیک شدن کسان بدان و چشیدن طعم آن جلوگیری کنند، به یک میزان به انسان و به خداوند آسیب می‌رسانند؛ زیرا هیچ چیز دیگر [جز این آیین] برای ایجاد فروتنی مناسب در ما و یا تولید احساس تعهد و پایبندی عظیم در ما نسبت به خداوند، کافی نخواهد بود و نیر حتی بنا به حجت مسیح که به منظور رهاندن ما از همه گونه ترس و مصون کردن ما در میان این همه خطرات، ناملایمات و کشمکش‌های مرگبار، به همه کسانی که خداوند تحت توجه خود در آورده، وعده مراقبت و پاسداری می‌دهد، هیچ مبنای دیگری [جز آن آیین] برای اعتماد محکم و استوار وجود ندارد. از اینجا استنباط می‌کنیم که آنان که خود را مردم برگزیده خداوند نمی‌دانند، در اضطراب دایم رنج خواهند کشید؛ و بنابراین، [نتیجه می‌گیریم که]کسانی که نسبت به سه مزیتی که بر شمرده‌ایم بی‌اعتنا هستند، مصلحت مؤمنان و نیز خودشان را در نمی‌یابند بلکه، کل مبنای رستگاری ما را از میان خواهند برد. و از همین روست که کلیسا در نظر ما ظاهر می‌شود؛ وگرنه کلیسا چنانکه برنارد به درستی گفته است، قابل کشف و یا بازشناسی در میان مخلوقات نمی‌بود، زیرا از دو لحاظ در قلب تقدیر الهی و در پس تودهٔ عظیم لعن و نکبت بخوبی نهفته است. اما پیش از آنکه وارد این بحث شوم، باید برخی ملاحظات مقدماتی را خطاب به دو دسته از اشخاص مطرح کنم. بحث درباره تقدیر ـ که بخودی خود ظریف و پیچیده است ـ بواسطهٔ کنجکاوی انسان پیچیده‌تر و بنابراین، خطرناک‌تر می‌شود، زیرا هیچ مانعی نمی‌تواند کنجکاوی انسان را از دخول به حوزه‌های پیچیدهٔ ممنوعه و از پرواز به فراسوی آن باز دارد، چنانکه گویی [حسّ کنجکاوی انسان] بر آن است که هیچ یک از رموز الهی را نامکشوف و نایافته باقی نگذارد. از آنجا که شمار بسیاری ازکسان در هر جا اسیر این غرور و خودبینی هستند و در میان ایشان برخی یافت می‌شوند که از جهات دیگر قابل سرزنش نیستند، پس بهتر است ایشان را از لحاظ حدود وظایف خود در این موضوع برحذر داریم. پس اولاً باید به یاد داشته باشند که وقتی در بحث تقدیر تفحص می‌کنند، به درونی‌ترین حوزه‌های حکمت الهی رسوخ و نفوذ می‌کنند، جایی که در آن کسی که با بی‌مبالاتی و غرور داخل شود هیچ ارضایی برای

کنجکاوی خود نخواهد یافت بلکه گرفتار هزارتویی خواهد شد که در آن راه خروجی نخواهد یافت. زیرا نامعقول است که انسان با خیال راحت در چیزهایی که خداوند به حکم خود در خویش نهان داشته وارسی کند؛ و حتی آن حکمت والای الهی را از ازل بررسی نماید که خداوند ما را به ستایش آن می‌خواند و نه به ادراک و فهمش، تا آنکه بر ستایش ما از عظمت خویش بیفزاید....

پس بر وفق نظر آشکار کتاب مقدس می‌گوییم که خداوند با رأی ازلی و تغییر ناپذیر خود یکبار و برای همیشه مقدر کرده که چه کسانی را رستگار کند و چه کسانی را محکوم به نابودی سازد. ما تأکید می‌کنیم که نظر خداوند در این خصوص، تا آنجا که به برگزیدگان و رستگاران مربوط است، مبتنی بر رحمت رایگان اوست که کلاً به مزیت فرد بی‌اعتناست؛ اما در مورد کسانی که وی محکوم به عذاب کرده، باب حیات به موجب حکمتی عادلانه غیر قابل تردید و لیکن غیر قابل فهم بسته شده است. در مورد برگزیدگان حرفه و وظیفهٔ ایشان، گواهی بر گزینش آنها است و نیز تبری از گناهان [بواسطهٔ ظهور مسیح] نشانهٔ دیگری از تجلی آن گزینش است؛ تا آنکه سرانجام ایشان به شکوه و عظمت می‌رسند که نهایت کمال آن است. همچنانکه خداوند برگزیدگان خود را با حرفه و وظیفه و باتبری از گناهان محفوظ می‌دارد، بهمان‌سان تبهکاران را از معرفت نام خود و تقدیس روح خودش محروم می‌دارد و بدین وسیله نشانه‌ای از کیفری که در انتظار ایشان هست به دست می‌دهد.

کتاب مقدس

پیش از آنکه پیشتر بروم، بجاست نکاتی درباره حجیت کتاب مقدس بگویم تا نه تنها اذهان را برای ملاحظه آن با احترام لازمه مهیا سازم بلکه بعلاوه هر گونه شک و ریبی را مرتفع نمایم. زیرا وقتی پذیرفته شود که [کتاب مقدس] اعلام کلمهٔ خداست پس هیچ کس نمی‌تواند آنقدر خودبین و فضل فروش باشد که جرأت کند شأن و اعتبار گوینده را تنزل دهد، مگر آنکه خود عاری از عقل سلیم و احساسات عام بشری باشد. اما چون ما از لطف بشارتهای روزانه از بهشت برخوردار نیستیم و چون تنها در کتاب مقدس است که خداوند خرسند گشته تا حقیقت خویش را دائماً در یادها حفظ کند، پس مومنان وقتی دربارهٔ منشأ الهی کتاب مقدس متقاعد باشند، کتاب مقدس در نزد ایشان همان اعتبار و اقتدار کاملی را به دست می‌آورد که گویی ایشان آن کلمات را از زبان خود خداوند شنیده‌اند. این موضوع به راستی شایسته بحثی گسترده و تفحصی بسیار درست است.

اما اگر من بجای بحثی که مقتضای طبیعت مبسوط موضوع حاضر است به بحثی می‌پردازم که لازمهٔ طرح مباحث این کتاب است، خواننده مرا خواهد بخشید. لیکن خطای بسیار زیانباری شیوع یافته در این باره که کتاب مقدس تنها آن قدر اعتبار دارد که اسقف‌های کلیسا بدان بخشیده‌اند؛ چنانکه گویی حقیقت ابدی و نقض ناپذیر خداوند به رأی دلبخواهانهٔ آدمیان بستگی دارد.... اما سخنان چنین یاوه سرایانی حتی با یک کلمه از حواری کاملاً نفی و رد می‌شود. وی گواهی می‌دهد که کلیسا «براساس [آیین] حواریون و پیامبران بنا شده است». اگر آیین پیامبران و حواریون بنیاد کلیسا باشد، پس می‌باید قطعاً پیشتر از وجود کلیسا، موجود باشد و این سخن یاوه را نیز مبنایی نیست که گرچه کلیسا از کتاب مقدس نشأت می‌گیرد لیکن معلوم نیست که چه نوشته‌هایی را باید به پیامبران و حواریون نسبت داد، مگر آنکه کلیسا در این‌باره تصمیم بگیرد. زیرا اگر کلیسای مسیح از آغاز بر نوشته‌های پیامبران و وعظ حواریون بنا گشته است، پس هرجا که آن آیین یافت شده باشد، تصویب آن قطعاً سابق بر تشکیل کلیسا بوده است؛ زیرا بدون آن، کلیسا خود هرگز وجود نداشته بود....

چنانکه پیشتر گفته‌ام، باید معتقد باشیم که تا زمانی که بی‌هیچگونه شک و ریبی متقاعد نشده باشیم که خداوند، نویسندهٔ کتاب مقدس است، در ایمان خود نسبت به آیین استوار نگشته‌ایم. پس حجت اصلی کتاب مقدس در همه جا منتج از خصلت سخنگوی الهی است. پیامبران و حواریون به نبوغ خود و یا به هیچ یک از آن توانایی‌ها و استعدادهایی نمی‌بالند که ایمان شنوندگان را تحصیل می‌کند؛ بعلاوه آنان بر دلایل مبتنی بر عقل نیز پافشاری نمی‌کنند؛ بلکه نام مقدس خداوند را پیش می‌آورند تا موجب تسلیم کل جهان شوند. حال باید دید که چگونه نه از روی فرض احتمالی بلکه بر اساس شواهد آشکار، معلوم می‌شود که کاربرد نام خداوند به این شیوه نه شتابزده و نه سفسطه آمیز است. پس اگر بخواهیم مصلحت راستین وجدانهای خودمان را در نظر بگیریم ـ برای آنکه آنها بی‌ثبات و در نوسان و موضوع شک مستمر نباشند؛ برای آنکه آنها در کوچکترین اصول دچار تردید نشوند ـ این اعتقاد را باید از منبعی بالاتر از عقل حکمت و یا حدس و گمان بشری ـ حتی باید از درون شواهد پنهان روح یافت....

پس باید این را همچون حقیقتی انکار ناپذیر در نظر داشت که آنان که از درون بوسیله روح تعلیم یافته‌اند، در کتاب مقدس احساس خرسندی کامل می‌کنند و این حقیقت اعتبارش با خودش است و شواهد و دلایل خودش را همراه خوددارد و نباید موضوع

اثبات و استدلال عقلی قرار گیرد؛ بلکه اعتباری را که به حق در نزد ما دارد، به شهادت روح به دست می‌آورد. زیرا گرچه به حکم عظمت درونی خود احترام ما را جلب می‌کند لیکن تا آن زمان که بواسطهٔ روح در دل ما تأیید و تثبیت نگردد، هرگز به نحو جدی بر ما تأثیر نمی‌گذارد. بنابراین، ما در پرتو هدایت او اینک به اصالت الهی کتاب مقدس ایمان داریم و این ایمان نه مبتنی بر داوری خود ما و یا دیگران است بلکه ما این یقین را با احترام می‌پذیریم که ما کتاب مقدس را از دهان خود خداوند، بواسطهٔ انسانها دریافت کرده‌ایم و این برتر از هر داوری انسانی و معادل ادراک شهودی خود خداوند در آن [از جانب انسان] است.

حیات مسیحی

گرچه قانون الهی متضمن طرحی بسیار مردمی و بسیار منظم برای تنظیم زندگی است، لیکن آموزگار آسمانی را چنین خوش آمده تا بوسیله آیین درست‌تری انسان را بر قاعده‌ای که خداوند در قانون خود آورده پابرجاتر سازد و اصل آن آیین این است که وظیفه مؤمنان آن است که «بدنهای خود را به عنوان قربانی زنده، مقدس و پذیرفتنی در نزد خدا عرضه دارند، و پرستش درست خداوند عبارت از همین است. از همین جا استدلالی برای ترغیب ایشان استنتاج می‌شود [و آن این که] «با این جهان سازگار نباشید اما با تجدید اندیشهٔ خود، دگرگون شدید تا آنکه ثابت کنید که اراده و خواست خداوند چیست» این نکته بسیار مهمی است که ما برای خداوند، در نظر گرفته شده و وقف او هستیم و از این پس نباید دربارهٔ هیچ چیز بدون توجه به تعظیم و تکریم او بیندیشیم و سخن بگوییم و تفکر یا اقدام کنیم. زیرا نمی‌توان آنکه را که مقدس است، بدون آسیب رساندن بدو در امور نامقدس به‌کار گرفت. اگر ما از آن خود نیستیم بلکه از آن خداییم، پس آشکار می‌شود که از چه خطاهایی باید پرهیز کنیم و اعمال حیات ما باید به سوی چه هدفی معطوف باشند. ما از آنِ خود نیستیم: پس نه عقل ما و نه خواست ما هیچ یک نباید بر تدابیر و اعمال ما مسلط باشند، ما از آنِ خود نیستیم: پس بهتر آن که تعقیب آنچه را که بر حسب لذات حسی ما برای ما مصلحت‌آمیز است، هدف خود قرار ندهیم. ما از آن خود نیستیم؛ پس بهتر آن که تا آنجا که ممکن است خودمان را و همه آنچه را که از آن خودمان است، فراموش کنیم. بالعکس، ما از آنِ خداوندیم: پس بهتر است برای او زندگی کنیم و بمیریم. ما از آنِ خدا هستیم؛ پس بهتر آنکه حکمت و ارادهٔ او بر همه اعمال ما حاکم باشد. ما از آنِ خداییم، پس بهتر آنکه هر جزء از زندگی ما به سوی او که تنها

غایت پذیرفتنی است معطوف باشد، وه‌که چه مهارتی دارد آن کس که با فراگرفتن این که از آنِ خودش نیست، حاکمیت و حکومت خود را از عقل خویش گرفته و آن را به خداوند تسلیم کرده است! زیرا چون آدمیان بواسطهٔ مدارا با امیال و هوس‌های خود عملاً به نابودی می‌رسند، پس تنها راه نجات، تکیه نکردن بر معرفت یا فراست خودمان بلکه پیروی از راهنمایی خداوند است. پس این نخستین قدم برای عزیمت از خویشتن است تا بتوانیم کل نیروی توانایی‌های خود را در خدمت خداوند به کار گیریم، منظور من از خدمت نه صرفاً فرمانبرداری زبانی است بلکه منظور این است که اندیشه آدمی از شهوات طبیعی خود جدا شده و کلاً خود را در مسیر روح الهی بیندازد. همه فلاسفه از این دگرگونی که پولس آن را نوسازی اندیشه می‌نامد، بی‌خبر بوده‌اند، هرچند که این مدخل، نخست به عرصه زندگی است. زیرا آنها عقل را تنها راهنمای انسان قرار می‌دهند، آنها گمان می‌کنند که باید تنها به عقل پرداخت؛ بطور خلاصه آنها حکومت بر کردار و رفتار را تنها به عقل وامی‌گذارند. اما فلسفه مسیحی به عقل دستور می‌دهد تا جای خودش را به روح‌القدس واگذارد، پس در آن صورت انسان خود زندگی نمی‌کند بلکه مسیح را که زنده است و در درون او حاکم است با خود حمل می‌کند....

اما هیچ راه قطعی‌تر و کوتاه‌تری از آن راهی نیست که ما بواسطهٔ تحقیر زندگی فعلی و تامل دربارهٔ خلود ملکوتی به دست می‌آوریم. زیرا از آن دو قاعده حاصل می‌شود. نخست این که «آنان که زن دارند، چنان باشند که گویی زن ندارند، و آنان که [کالا] می‌خرند؛ چنان باشند که گویی چیزی ندارند؛ و آنان که این جهان را به کار می‌گیرند؛ چنان باشند که گویی آن را به بدی به کار نمی‌گیرند»؛ بنابه راهنمایی پولس: [قاعده] دوم این که باید بیاموزیم که فقر و تنگدستی را به صبر و آرامش تحمل کنیم و از وفور و رفاه در عین اعتدال بهره‌برداری کنیم. آن کس که ما را فرمان می‌دهد که از این جهان چنان بهره‌ور شویم که‌گویی از آن بهره‌ور شده‌ایم نه تنها هرگونه افراط در خوردن و آشامیدن و هرگونه تجمل مفرط، جاه‌طلبی، غرور، خودبینی و وسواس در وسایل منزل و محل زیست و لباس و پوشاک را منع می‌کند بلکه ما را از هرگونه توجه و التفاتی که روحمان را از اندیشه حیات ملکوتی منصرف و منحرف سازد بازمی‌دارد و به بهبود روح خودمان توجه می‌دهد. حال کاتو در دوران باستان به راتی گفته بود که مردمان توجه بسیاری به تزیین بدن می‌کنند و دربارهٔ فضیلت، بی‌اعتنایی عظیمی روا می‌دارند و مثلی قدیمی گوید که آنان که بسیار در بند بدنند، عموماً از روح غافلند. بنابراین، گرچه آزادی مؤمنان در امور

بیرونی را نمی‌توان به قواعد خاصی محدود و مقید کرد، لیکن آشکار است که براساس این قانون ایشان باید در حداقل ممکن به امیال خود تن در دهند و بر عکس باید مدام و با عزم جزم از همهٔ امور و اشیاء زائد و غیرضروری بکاهند و تجملات را محدود کنند و آگاهانه مراقب باشند که مباداً آنچه را که بخاطر یاری به‌ایشان عطا شده به رادع و مانع خود تبدیل کنند....

کتاب مقدس همچنین قاعدهٔ سومی دارد که بدان وسیله کاربرد اشیاء دنیوی را تنظیم می‌کند؛ و دربارهٔ آن هنگام بررسی اصول نیکوکاری سخنی گفتیم. زیرا بموجب این قاعده در حالی که کل این چیزها بواسطهٔ لطف الهی بما عطا شده و برای بهره‌برداری ما تعیین گردیده‌اند، لیکن آنها به اصطلاح سپرده‌هایی هستند که به امانت نزد ما گذاشته شده‌اند و یک روز باید دربارهٔ آنها حساب پس بدهیم. بنابراین، باید آنها را به نحوی به‌کار ببریم که این اخطار مدام در گوش ما صدا کند که: «درباره خدمتکاری خود حساب پس بده». بهتر است به یاد داشته باشیم که چه کسی این حساب را طلب می‌کند؛ و او آن کسی است که ما را به خویشتن‌داری، هشیاری، صرفه‌جویی و اعتدال سفارش کرده است و از ولخرجی، غرور، تظاهر و خودخواهی بیزار است، و از هیچ شیوهٔ دیگر اداره نعمات خود به اندازهٔ شیوهٔ مربوط به اعانه و نیکوکاری دلخوش نیست؛ و با دهان خود همه آن لذاتی را که دل را از پاکی و خلوص منحرف می‌دارند و یا به فهم و ادراک آسیب می‌رسانند، پیشاپیش محکوم کرده است....

خداوند، هر چیز که مربوط به حکومت کامل بر حیات مقدس است، در قانون خود گنجانده است تا جایی که هیچ چیز باقی نمی‌ماند که آدمیان بدان مجموعه بیفزایند و وی این کار را نخست به این دلیل انجام داده است که چون صواب حیات ما کلاً در هماهنگی همه افعال ما با ارادهٔ او به عنوان ملاک و معیار آنهاست، پس باید او را به عنوان تنها سرور و راهنمای رفتار خود تلقی کنیم، و ثانیاً به این جهت که نشان دهد که هیچ چیز از ما جز اطاعت نمی‌خواهد.

انضباط کلیسایی

در کتاب پیشین توضیح داده شد که به موجب ایمان به انجیل، مسیح از آنِ ما می‌شود و ما در آمرزشی که او برای ما تأمین می‌کند و در سعادت جاودانی شرکت می‌کنیم. اما چون ما بواسطهٔ جهل و تن‌آسانی خود و علاوه بر آن خودخواهی و خودپسندی عقول خود نیازمند مساعدتهای بیرونی هستیم، خداوند به منظور تولید ایمان در قلب ما و

افزایش و پیشرفت فزایندهٔ آن به سوی کمال خود، چنین مساعدتهایی را از روی شفقت نسبت به نقص و سستی ما تأمین کرده است؛ و به این منظور که آموزه‌های انجیل محفوظ باشد، خداوند این گنجینه را به کلیسا سپرده است. خداوند روحانیون و آموزگارانی بر گمارده تا آنکه مردمانش از دهان ایشان آموزش ببینند؛ وی بدیشان اقتدار تفویض کرده است؛ بطور خلاصه خداوند هیچ چیز را که در ایجاد وحدت ایمان مقدس و برقراری نظمی نیکو مؤثر باشد، حذف نکرده است. نخست این که او آیین‌ها و رسوم مقدس را برقرار کرده است که به تجربه می‌دانیم سودمندترین وسیله برای پیشبرد و حمایت ایمان ما هستند....

اما چون هدف فعلی ما بررسی کلیسای مشهود است حتی می‌توانیم از عنوان مادر [یعنی عنوان کلیسا] بیاموزیم که تا چه پایه شناختن او برای ما سودمند و حتی ضروری است؛ زیرا هیچ راه دیگری برای ورود به زندگی نیست مگر آنکه نطفه ما در او شکل گیرد، از او زاده شویم، از شیر پستان او تغذیه کنیم، و همواره تحت توجه و رعایت او باشیم تا آنکه از این تن فانی جدا شویم و «همچون فرشتگان گردیم». زیرا نقص و سستی ما موجب اخراج ما از مدرسه او نمی‌شود، می‌باید تا پایان عمر تحت تعلیم و انضباط او باشیم. همچنین باید یادآور شد که خارج از آغوش او هیچ امیدی به بخشایش گناهان و یا آمرزش نمی‌توان داشت.... لطف پدرانهٔ خداوند و شواهد خاص حیات روحانی، به گلّهٔ او محدود و مختص شده است تا بما بیاموزد که جدا بودن از کلیسا همواره به نحو مهلکی خطرناک است....

بحث انضباطِ کلیسا را باید در چند کلمه به سرعت کنار گذاشت.... تا بتوانیم به سایر موضوعات بپردازیم. حال، انضباط عمدتاً بستگی به قدرتِ داشتنِ کلید و اختیارات روحانی دارد. برای تسهیل فهم این مطلب بهتر است کلیسا را به دو مرتبت اصلی، یعنی روحانیون و مردم پخش کنیم. من واژهٔ *روحانیون* را به همان معنای لقب عمومی هرچند نادرست کسانی به کارمی‌بریم که امور عمومی در کلیسا را اداره می‌کنند. ما نخست از انضباط عامی صحبت می‌کنیم که همه باید تابع آن باشند؛ و سپس به روحانیون خواهیم رسید که علاوه بر این انضباط عام، انضباطی خاص خویشتن دارند. اما چون برخی چنان از انضباط بیزارند که از نفس واژهٔ آن هم متنفر هستند، پس باید به ملاحظات زیر توجه کنند؛ اگر هیچ جامعه‌ای و حتی هیچ خانه‌ای که حتی دارای خانواده‌ای کوچک باشد را نمی‌توان بدون انضباط در وضعی درست نگه داشت، پس انضباط در کلیسا بسیار

ضروری‌تر است و وضع آن باید منظم‌تر از وضع هر جای دیگر باشد. چون آیین نجات‌بخش مسیح، روح کلیساست. پس انضباط مجموعهٔ مفاصلی را تشکیل می‌دهد که اعضاء را به یکدیگر پیوند می‌دهند و هر یک را در جای درست خود نگه می‌دارند. بنابراین، هر کس خواهان الغای کل انضباط باشد و یا مانع از تجدید آن شود خواه عمداً و یا بطور غیرعمدی این کار را بکند قطعاً موجب انحلال کل کلیسا می‌شود. زیرا اگر هر کس آزاد باشد که از امیال خودش پیروی کند، نتیجه چه خواهد بود؟...

نخستین بنیاد انضباط، کاربردِ سرزنش‌ها و اخطارهای خصوصی است، یعنی این که اگر کسی در انجام وظیفه خود عمداً قصور کند و یا به شیوه‌ای تهاجمی رفتار کند و یا کمبود فضیلتی در زندگی خود بیابد، و یا مرتکب هر عملی شود که شایستهٔ منع باشد، باید خودش اجازه دهد که مورد سرزنش قرار گیرد؛ و هر کس باید هر گاه مورد، اقتضا کند، درپی سرزنش برادر خویش برآید؛ اما مقامات و کارگزاران کلیسا، در انجام این وظیفه باید بیش از همه مراقب باشند زیرا به موجب منصب خود نه تنها به انجام موعظه برای جماعت مؤمنان فراخوانده می‌شوند، بلکه اگر در هر موردی تعلیمات عمومی ایشان به اندازه کافی مؤثر نباشد، باید در خانه‌های خصوصی [مردم را] سرزنش و [به اعمال نیک] ترغیب کنند؛ چنانکه پولس مکرراً می‌گوید که او «در ملاء عام و از خانه‌ای به خانه‌ای دیگر تعلیم می‌داد»، و خود را «از خون همهٔ آدمیان پاک می‌دانست» و «هیچ شب و روزی بدون اشک از اخطار کردن باز نمی‌ایستاد». زیرا آیین [مسیح] هنگامی اقتدار کامل خود را به دست می‌آورد و اثر مورد انتظار را باقی می‌گذارد که مقامات کلیسا نه تنها به همگان همزمان اعلام کنند که وظیفهٔ ایشان نسبت به مسیح چیست، بلکه حق و قدرت اجرای انضباط بر کسانی را نیز داشته باشند که به نظر ایشان بی‌اعتنا به آیین‌اند و یا از آن سرپیچی می‌کنند. اگر کسی لجوجانه چنین اخطارها و انذارهایی را رد کند و یا با اصرار نابکاری خود آنها را تحقیر کند، پس از آنکه برای بار دوم در حضور شهود مورد اخطار قرار گرفته باشد، مسیح بدو فرمان می‌دهد که در پیشگاه محکمه کلیسا یعنی در نزد مجمع شیوخ حاضر شود و در آنجا باشدت بیشتری از جانب مقامات عمومی مورد اخطار و سرزنش قرار گیرد، و اگر او به کلیسا احترام گزارد، باید تسلیم و مطیع شود؛ ولی اگر کلیسا حریف او نشود و وی در تبهکاری خود اصرار ورزد، پس خداوند ما بدو فرمان می‌دهد که به عنوان دشمن کلیسا، از جامعهٔ مؤمنین خارج گردد....

حال کلیسا در این اصلاحات و در اقدام به تکفیر سه هدف دارد: نخست این که آنان

که زندگی را به رسوایی و تبهکاری می‌گذرانند، نتوانند، در تخفیف شأن خداوند، در شمار مسیحیان آیند، چنان که گویی کلیسای مقدس او دارودستهٔ تبهکاران و افراد وازده باشد. زیرا چون کلیسا جسم مسیح است پس نمی‌تواند به چنین اعضای پلید و فاسدی آلوده شده باشد، بدون آنکه برخی از این تباهی بر روی سر آن [خداوند] بازتاب نیافته باشد.... هدف دوم این است که نیکان، چنانکه معمول است، در همنشینی مستمر با تبهکاران، تباه نشوند. هدف سوم این است که آنان که سرزنش یا تکفیر می‌شوند، وقتی از شرح شرارت خود پریشان و آشفته شوند، بتوانند توبه کنند....

هیچ کس از این انضباط معاف نیست؛ شهریاران و توده مردم به یک میزان تسلیم آن هستند؛ و این کار بسیار معقول و درست است، زیرا این انضباط آشکارا انضباط مسیح است و معقول است که همه عصاهای سلطنتی و تاجهای شاهی فرمانبردار آن باشند. بدین سان تئودوزیوس، وقتی آمبروز او را از امتیار تعلق به جماعت [مؤمنان]، به علت قتل عامی که در تسالونیکا انجام شده بود، محروم کرد، علایم شاهی را که به وی اعطا شده بود، کنار گذاشت، علناً در کلیسا از گناهان خود توبه کرد، گناهانی که به اغوای دیگران مرتکب شده بود، و با اشک و ناله طلب بخشایش کرد. زیرا شاهان بزرگ نباید آن را دون شأن خود بدانند که در نزد مسیح، شاه شاهان به خاک بیفتند و یا نباید از این که مورد داوری و محاکمه کلیسا قرار می‌گیرند، ناخشود باشند. چون آنها در دربار خود به ندرت چیزی جز چاپلوسی و تملق می‌شنوند پس برای ایشان هرچه ضروری‌تر است که از جانب خداوند و از دهان *کارگزاران* او سخن اصلاح بشنوند؛ آنها حتی باید خواهان آن باشند که روحانیون به ایشان رحمت نیاورند، تا شاید خدا به ایشان رحمت آورد.

والتر تراورس: راهنمای ادارهٔ کلیسا(۱)

*والتر تراورس (۱۶۳۵ ـ ۱۵۴۸) یکی از متألهین پارسا مذهب برجسته در عصر الیزابت بود و از دوستان جانشین کالون در ژنو، یعنی تئودور نبرا محسوب می‌شد. وی در دهه ۱۵۸۰ کتابی دربارهٔ نظم و انضباط کلیسا به دو زبان لاتین برای فرقه پرزبیتاری (مشایخی) انگلستان نوشت. در آن کتاب امید می‌رفت که این نوع انضباط کلیسایی سر انجام به عنوان رسم رایج جانشینی نظام کلیسای آنگلیکان بشود. این کتاب بعدها تحت عنوان **راهنمای ادارهٔ کلیسا** به زبان انگلیسی ترجمه و در سال ۱۶۴۴ منتشر شد.*

1. Daniel Neal, *The History of the Puritans,* (London, T. Tegg & Son, 1937), vol. III, pp.491-2, 494, 496-8.

اداره و انضباط کلیسای مسیح که در همه زمانها ضروری است از جانب مسیح عطا شده و در کتاب مقدس تشریح گردیده؛ پس انضباط حقیقی و قانونی باید از همانجا و فقط همانجا گرفته شود و هر آنچه بر هر بنیاد دیگری استوار باشد باید غیرقانونی و غیراصیل به‌شمار رود.

همه فرقه‌ها و کلیساهای خاص، حق، نظم و شکل واحد و یکسانی دارند: بنابراین، هیچ فرقه‌ای نمی‌تواند برای خود قدرتی نسبت به دیگران قایل شود و یا حقی که بهمان سان با حقوق دیگر فرقه‌ها یکسان نیست [بخود ببندد].

کارگزاران امور عمومی در هر کلیسای خاصی می‌باید به موجب وظیفه و حرفهٔ کلیسایی و قانونی مشخصی، به مناصب خود فراخوانده و در آنها منصوب گردند. چنانکه پس از این خواهیم گفت.

همهٔ این [فرقه‌ها] به دلیل تنوع گوناگون خود، در میان یکدیگر دارای قدرت یکسانی هستند. هیچ کس را نمی‌توان قانوناً به انجام خدمت عمومی در کلیسا فراخواند مگر آن کس که شایسته و مناسب این کار باشد و هیچ کس را نتوان شایسته و مناسب شمرد مگر آن کس که از مزایا و بهره‌مندیهای عام مردم خداپرست برخوردار باشد؛ یعنی از ایمان، و زندگی پاک و نیز از آن صفاتی [برخوردار باشد] که لازمهٔ منصبی که وی بدان گمارده شده و لازمهٔ اجرای آن منصب باشد؛ از این رو برای آزمون آن استعدادها، طریقهٔ راحت و امتحانی می‌باید اعمال گردد. شخصی که فراخوانده می‌شود باید نخست برگزیده شود؛ سپس باید به منصبی که برای آن برگزیده شده، برای انجام نیایش‌های کلیسایی که در آن پذیرفته می‌شود، منصوب گردد؛ وظایف متقابل او و کلیسا پیشاپیش باید مشخص و روشن شود. اول پیشوایان کلیسا، پیشوایان کلام [خداوند]اند. باید در امتحان آنها بویژه توجه داشت که ایشان مستعد تعلیم، و مردانی آزموده باشند نه آنکه کاملاً آموزش ندیده و نورس و نو دین باشند.

حال این پیشوایان جهان، اولاً روحانی هستند زیرا امور مربوط به کلام [خداوند] و آیین‌های مقدس را اجرا می‌کنند و ثانیاً آموزگاراند، زیرا کلاً به تعلیم آیین مشغولند. همچنین شیوخی نیز هستند که بر زندگی و رفتار کسان نظارت می‌کنند و نیز خادمین نیز هستند که به وضع تهیدستان رسیدگی می‌کنند.

بعلاوه در هر کلیسای خاص باید هیأتی از سرپرستان کلیسا یعنی گروهی از پیشوایان و یا به اصطلاح مجلس سنایی از شیوخ باشد. تحت عنوان شیوخ هم کسانی می‌آیند که

در کلیسا رسوم و آیین‌ها را اعمال می‌کنند و هم آنانکه به معنی درست کلمه شیوخ خوانده می‌شوند.

با رأی و نظر عمومی هیأت شیوخ است که همه امور مربوط به اوضاع کلیسا اداره می‌شود. اولاً امور مربوط به هدایت کل پیکرهٔ کلیسا در مجمع مقدس که به نام خداوند گردهم می‌آیند، تا آنکه همه امور به طور مقتضی، منظم و در جهت پیشرفت اخلاقی صورت گیرد. [ثانیاً] امور مربوط به اشخاص خاص: نخست در مورد همه اعضای آن کلیسا؛ تا آنکه نیکان از همه امتیازات متعلق به خود بهره‌مند شوند، و تبهکاران بر حسب کیفیت تقصیر خصوصی یا عمومی خود، بواسطهٔ تنبیهات کلیسایی اصلاح شوند و این کار از طریق سرزنش ایشان و یا تعلیق حضور آنها در عشای ربانی (چنانکه عموماً خوانده می‌شود) و یا اخراج آنها از کلیسا از طریق تکفیر [صورت می‌گیرد] و آن تقصیراتی که از پیشوایان امور عمومی در کلیسا در حرفه و وظیفهٔ ایشان ناشی می‌شود، خواه آغاز شده باشند و یا پایان یافته باشند، یا از طریق اخراج و یا مجازات ایشان به آنها پایان داده شود و این کار یا موقتاً از طریق تعلیق [صورت گیرد] و یا بطور کلی از طریق عزل ایشان از مناصب خود.

در اداره هیأت شیوخ، بهتر است که پیشوایان دینی بر آن ناظر باشند؛ و اگر در یک کلیسا بیش از یک روحانی و پیشوای دینی باشد، بهتر است که پیشوایان این کار را به نوبه انجام دهند.

اما با این حال، در امور متمرکز کلیسا همچون در امر تکفیر کسان و گزینش یا خلع پیشوایان کلیسا، دربارهٔ هیچ چیز نباید بدون اطلاع و رضایت کل کلیسا اخذ تصمیم شود.

کلیساهای خاص باید به یکدیگر متقابلاً یاری رسانند؛ و برای این کار باید با یکدیگر در ارتباط باشند. هدف از این ارتباط متقابل آن است که همه چیز در آنها چه از لحاظ آیین و رسوم و چه در امر انضباط چنان اداره شوند که بر وفق حکام خداوند باید اداره شود. بنابراین، اموری که مربوط به آن کلیساهاست، بموجب رأی عمومی کسانی تعیین می‌شوند که به منظور ارتباط با یکدیگر ملاقات می‌کنند و هر آنچه که باید اصلاح یا تقویت و یا تأمین گردد، در هر یک از کلیساهایی که متعلق به آن انجمن‌اند [بدین شیوه صورت می‌گیرد]. در آن انجمن البته هیچ کلیسای خاصی بر دیگری قدرت ندارد و لیکن هر کلیسای خاصی که متعلق به مجمع و شورای واحدی باشد، می‌باید از عقاید کلیساهای دیگری که با آنها در ارتباط است اطاعت کند.

برای برگزاری این انجمن‌ها و مجالس، هر کلیسای عضو آن‌ها باید افراد برجسته‌ای از میان مشایخ برگزینند و آن افراد از آن کلیساها دستور بگیرند و به انجمن فرستاده شوند. همچنین باید توجه شود که اموری که بدان می‌پردازند خداپسندانه در آن انجمن‌ها مورد توافق قرار گرفته باشد، پس کلیساها به دقت آنها را رعایت کنند.

بهتر است آن کس که تعلیم می‌دهد بخش‌هایی از کتاب مقدس قانونی را برای تشریح و تعلیم برگزینند و نه اناجیل و کتب کاذبه را. پیشوای روحانی در اداره امور روزانه بهتر است، رئوس مطالب را نیاورد بلکه فصل کاملی از کتاب مقدس و بویژه عهد جدید را برای تعلیم برگزینند؛ و در این گزینش باید هم به توانایی پیشوای روحانی و هم به پیشبرد شأن اخلاقی کلیسا توجه شود.

آنکه وعظ می‌کند باید دو چیز انجام دهد: نخست این که سخن او باید پاک و راست باشد و این مطلب هم باید در رابطه با تعلیم آیین و رسوم در نظر گرفته شود یعنی این که [گفتار آموزشی] باید مقدس، معتبر، کامل و در جهت پیشبرد اخلاقی سودمند باشد و شیطنت‌آمیز، بدعتگذارانه، مشوب، تباه، خیالی، غریب یا غرض‌آمیز نباشد؛ و نیز در رابطه با شیوهٔ [آن گفتار]، بایستی مناسب موردی باشد که مطرح می‌شود یعنی این که یا به وضوح در همان کلمات مندرج باشد و یا اگر از روی نتیجه استنباط شود، شیوه‌ای مناسب و روشن باشد و از روی کیفیت کلام، لطف بیان و مناسبت موضوع معلوم گردد، و شیوه‌ای استعاری، غریب، کج و معوج یا غیرطبیعی نباشد. حال بهتر است آن گفتاری که چنین باشد و بویژه برای حال و روز و مواضع کلیسا مناسب‌ترین باشد، ایراد شود و بعلاوه بهتر است که تشریح استدلال، بسط و طرح و کل رساله و شیوهٔ نگارش آن به زبان عامیانه باشد و بهتر است که کل استدلال و محاجه با دلایل، شواهد و امثله‌ای صورت گیرد که تنها از کتاب مقدس برگرفته شده باشند و به شیوه‌ای مناسب و بر حسب معنای طبیعی مواردی که در آن مطرح شده‌اند، بیان شوند.

دومین چیزی که آن کس که وعظ می‌کند باید انجام دهد، داشتن جاذبه‌ای احترام‌آمیز و مقدس است؛ این شرط نخست در سبک، عبارت‌بندی و شیوهٔ بیان ملاحظه می‌شود که باید معنوی، خالص، بجا، ساده و مطابق با توانایی ادراک مردم باشد؛ نه آنچنان باشد که عقل آدمی می‌آموزد و نه طعم سخنان سبک و تازه باب شده را داشته باشد؛ نه چندان هیجانی باشد که موجب مباهات و تظاهر گردد و نه چندان سست و بی‌پایه که برازندهٔ کارگزاران کلام خداوند باشد. ثانیاً باید شیوهٔ تنظیم صدا هم مورد توجه واقع شود و در

این کار باید توجه داشت که (ضمن پرهیز از سخن گفتن با لحن واحد بطور مستمر) لحن سخنان باید همطراز باشد و به درجات منظم بالا و پایین رود، همچنین است در مورد حرکات در هنگام سخن گفتن که در آن (ضمن آنکه بدن به صورت راست و مستقیم باشد) حرکت و نظم کل بدن تابع صدا باشد، و در آن از کل حرکتهای نابجای سر و یا سایر اجزاء بدن و از چرخاندن تن به انحای مختلف اجتناب شود. سرانجام، بهتر است که حرکات بدن جدی، آرام و بجا باشند، نه آنکه اصلاً حرکتی در کار نباشد و یا در آن افراط شود، مثل حرکاتی که بازیکنان و شمشیربازان انجام می‌دهند.

بهتر است کودکان در مدرسه، هم در درسهای دیگر و هم بویژه در مباحثه و سؤال و جواب مذهبی آموزشی بیابند تا آنکه آنها را از بر کنند و دریابند؛ وقتی چنین آموزش یابند، باید پس از آنکه بوسیله پیشوای دینی آزمون شدند و اجازت یافتند، به عشای ربانی دعوت شوند.

بهتر است مشایخ کلیسا همه اماکن و هر کسی در کلیسا را بشناسند تا آنکه پیشوای دینی و خدام بیماران و تهیدستان را از احوال هر یک با خبر سازند، تا ایشان در امر مساعدت به آنها بکوشند؛ آن مشایخ نباید مادام العمر در کار باشند و یا به سهولت تغییر یابند.

مقامات اداری کلیسا، باید به بیشترین شمار صداها [خواستها] تن دردهند. در پیشگاه آن مقامات، تنها مسایل کلیسایی باید رتق و فتق گردد. از آن جمله، نخستین مسایلی که باید پیش از همه بدانها پرداخته شود، مربوط به ادارهٔ مجمع عمومی، عبادات عمومی، خدمات دینی، وعظ و خطابه، نیایش و نماز، مراسم و آیین‌های مقدس، ازدواج‌ها [و] تدفین‌ها هستند. پس از آن مسایلی که مربوط به نظارت بر همگان و اعمال خاص ایشان است [می‌آیند]. بعلاوه ایشان باید چیزهایی را که شایسته می‌دانند در کتابی ضبط و ثبت کنند.

از هیچ کس نمی‌توان در پیشگاه پیشوایان کلیسا شکایت کرد، مگر آنکه نخست مسأله با مسکوت گذاردن نام طرفین شکایت مطرح شود و آنهم اگر مناسب و شایسته دانسته شود که آن [شکایت] با داوری پیشوایان فیصله یابد. در تقصیرهای کوچک و خصوصی باید حکم مسیح در انجیل متی رعایت شود. جرایم بزرگتر و عمومی باید در پیشگاه پیشوایان دینی کلیسا فیصله یابد. جرایم عمومی جرایمی هستند که اولاً آشکارا در ملاء عام صورت گرفته باشند و یا کل اعضای کلیسا از آن اطلاع داشته باشند؛ ثانیاً اینکه در

مکانی عمومی صورت گرفته باشند، هرچند شمار اندکی از آن مطلع باشند، ثالثاً از روی لجاج و برای تحقیر [دیگران] انجام شوند. رابعاً به خاطر فجیع بودن جرم، با کیفر مدنی سختی مجازات شوند.

آنان که دارای مسئولیت عمومی در کلیسا هستند و باید تکفیر شوند، باید از مسئولیت‌های خود نیز عزل شوند. آنان نیز که برای پیشوایی دینی نامناسب‌اند، خواه به دلیل جهل‌شان و یا دلیل مرضی علاج‌ناپذیر و یا بهر دلیل دیگری که از اجرای کار پیشوایی عاجز شوند، باید از منصب خود عزل شوند: اما بجای کسانی که به علت بیماری یا کهولت سن از کار عاجز شوند، بهتر است کسی گذارده شود که خالی از عیب آن کس باشد که خلع شده است؛ و برای آنکه احترام مقام پیشوایی برای او باقی باشد و بتوان آزادانه و به شیوه‌ای درست معاش او را تامین کرد [باید چنان کرد].

وقتی درباره بدعتگذاری که از او در پیشگاه پیشوایان شکایت شده، پرسشی باشد، باید دو یا سه پیشوای دینی همسایه مردانی خدا ترس و آموزش‌دیده و بری از شک و ظن فراخوانده شوند و به رأی ایشان آن شخص [بدعتگذار و مرتد] ممکن است کارش در تعلیق بماند تا زمانی که شورا دعوای او را بررسی کند. افراد سرسخت و لجوج، هرچند خطایشان چندان وخیم نباشد، پس از اخطار و انذار مقامات کلیسا، باید از حضور در مراسم عشای ربانی منع شوند و اگر در لجاجت خود پافشاری کنند، دستور آن است که به تکفیر آنها اقدام شود. در سه روز سبت (شنبه) پس از وعظ و خطابه باید خطای شخص خطاکار علناً اعلام گردد. در روز سبت اول، نباید نام شخص خطاکار اعلام گردد، در سبت دوم باید اعلام گردد و یکی از روزهای هفته تعیین شود که به این منظور برای روزه و نماز در نظر گرفته شود؛ در سبت سوم باید درباره تکفیر او اخطار شود تا آنکه در سبت بعد اجرا گردد، مگر آنکه دلیلی کافی بر خلاف آن آشکار گردد: پس در روز سبت چهارم، باید حکم تکفیر بر علیه او اعلام شود، چنان باد که روحش در روز رستخیز رستگار گردد.

آن کس که مرتکب جرایم بزرگ و وهن‌آوری نسبت به کلیسا شده و سخت بوسیله مقامات قضایی مجازات گردیده، اگرچه توبه خود را شفاهاً اعلام دارد لیکن برای آزمون توبه او و نیز رفع خطا، باید وی مدتی از حضور در عشای ربانی محروم بماند و در این باره که این [محرومیت] چقدر و چه مدت باشد، باید مقامات کلیسا برحسب صلاح‌دید خود، نظر بدهند؛ پس از آن اگر طرف، توبه کند باید برادرانه او را پذیرفت، اما به شرط

آنکه آشکارا توبهٔ خود را در نزد کلیسا اعلام کند، زیرا با نظر کلیسا وی تفکیر شده است.

جماعت مقدس نورث‌همتون، انگلستان(۱)

*سابقهٔ کوشش چشمگیری برای تحقق اندیشهٔ کالون در خصوص جماعت مقدس در یکی از شهرهای تجاری انگلستان در تاریخ ثبت شده است. در سال ۱۵۷۱ مقامات کلیسایی و گروه حاکمه در نورثهمتون، انگلستان، مجموعه‌ای از فرمان‌ها برای به انضباط کشاندن سکنه شهر صادر کردند که یادآور **احکام کلیسایی** خود کالون (در سال ۱۵۴۱) برای انجام اقدامات مشابهی در ژنو بود. این فرامین با توافق اسقف پیتر بارو و قاضیان صلح استان و شهر [نورث‌همتون] انتشار یافتند.*

سرود خواندن و نواختن ارغنون که پیشتر بوسیله دسته سرودخوانان اجرا می‌شد، منع می‌شود و نیایش عمومی که بوسیلهٔ آنها گفته می‌شد، اینک در درون کلیسا در بین مردم آورده می‌شود و در نزد ایشان نیایش بر حسب کتاب ملکهٔ کشور انجام می‌شود و مزامیر قبل و بعد از موعظه سروده می‌شوند.

در کلیسای اصلی هر روز سه‌شنبه و پنجشنبه از ساعت نه تا دهِ صبح درسی از کتاب مقدس خوانده می‌شود؛ این درس با خواندن اعتراف در کتاب نیایش عمومی آغاز می‌گردد و با نیایش و اقرار به دین پایان می‌یابد.

در هر کلیسا هر روز یکشنبه و روز مقدس، پس از نیایش بامدادی، موعظه‌ای گفته می‌شود و مردم پیش و پس از آن، مزامیر را می‌خوانند. مراسم در کلیسای محلی باید در ساعت نه بامداد، در روز یکشنبه و هر روز مقدس پایان پذیرد. در پایان مردم می‌توانند در همان کلیسا موعظه را هم بشنوند و هر پیشوای کلیسا به اعضای حوزهٔ کلیسایی خود در زمان ادای نیایش عمومی اخطار می‌کند که به مراسم موعظه در آن کلیسا بپیوندد؛ مگر آنکه آنها موعظه‌ای در کلیسای محلی خود داشته باشند.

پس از انجام نیایش، در وقت موعظه یا پرسش و پاسخ هیچ‌کس نباید در خیابان بماند و یا بیرون کلیسا پایین و بالا برود یا بهر شیوهٔ دیگر وقت خود را بیهوده صرف کند؛ و برای اینها مجازاتهایی در کار است که تعیین خواهند شد.

جوانان در پایان نیایش شامگاهی در هر روز یکشنبه و هر روز مقدس، (پیش از مردم میانسال) در بخشی از پرسش‌ها و پاسخ‌های مذهبی کالون آزمایش شوند؛ و اینها بوسیله

---

1. John Strype, *Annals of tie Reformation.* (Oxford, Clarenden Press, 1824), vol. II, pp.133-6.

خواننده برای آنها تشریح می‌شود؛ و این آزمایش یک ساعت به درازا می‌انجامد.

یک اجتماع عمومی در هر فصل در هر کلیسای محلی برگزار می‌شود و همراه با موعظه‌ای است و پیشوای کلیسا در نیایش عمومی چهار یکشنبه پیش از اجتماع آن را اعلام می‌دارد و مردم را تشویق می‌کند که خود را برای آن روز آماده سازند.

دو هفته پیش از هر اجتماع عمومی، پیشوای کلیسا همراه با سرپرستان آن، از خانه‌ای به خانهٔ دیگر می‌رود و نام مشارکت‌کنندگان در مراسم را می‌نویسد و وضع زندگی آنها را بررسی می‌کند. اگر در میان ایشان نزاعی یافت شود طرفین در نزد شهردار و برادران ایشان آورده می‌شوند و کشیش و دیگر آقایان به آنها مساعدت می‌کنند. در نزد آنها یا سازشی صورت می‌گیرد، یا اصلاح و تصحیحی انجام می‌گردد، یا یکی از طرفین از مراسم حذف می‌شود که در آن صورت از صدقات و اعانات برخوردار نخواهد شد.

بی‌درنگ پس از مراسم، پیشوا و دیگران به خانه‌ها بازمی‌گردند تا ببینند چه کسی براساس فرمان عمومی صادرشده، در مراسم نبوده است و آنرا به شهردار و غیره گزارش می‌کند و او همراه با پیشوای کلیسا موضوع را بررسی می‌کند و وسایل ترغیبی برای واداشتن آنها به ادای وظایف خود به‌کار می‌گیرد.

در هر روز اجرای مراسم عشای مقدس، هر کلیسای محلی باید دو مراسم اجرا کند: یکی برای خدمه و کارگزاران کلیسا و دومی برای آقایان و خانمها و غیره در ساعت نه بامداد همان روز آغاز شود و موعظهٔ مشابهی داشته باشد و در ساعت دوازده پایان پذیرد....

هر یکشنبه در میان و اینک هر روز یکشنبه از ساعت نه تا ساعت یازده بامداد پیشوایان کلیساهای شهر و روستا درباره تعبیر و تفسیر کتاب مقدس تمرین می‌کنند. پیشوایان یکی پس از دیگری سخن گفته، متنی از کتاب مقدس را بررسی می‌کنند و همین کار را آشکارا برای عامه مردم انجام می‌دهند. پس از آن پیشوایان به مکانی خصوصی می‌روند تا در آنجا در بین خودشان شور کنند و با آیین دینی چنان برخورد می‌کنند که با زندگی و آداب نیک و دیگر مراتب مناسب برای خود برخورد می‌نمایند. همچنین یک نشست هفتگی در هر روز پنجشنبه پس از مراسم موعظه بوسیله شهردار و برادران او و با کمک واعظ، پیشوای کلیسا و دیگر آقایانی که اسقف معین کرده است برای اصلاح و رفع نزاع و نفاق در شهر برگزار می‌شود: از جمله برای رفع الحاد و کفر آشکار، روسپیگری، میخوارگی، حمله به دین و وعاظ دینی، انتقاد خشم‌آلود، هرزه درآیی و نظیر آنها؛ این

تقصیرات هر روز پنجشنبه بوسیله افراد سوگند خورده‌ای که برای انجام این خدمت در حوزهٔ کلیسا گماشته شده‌اند، به صورت مکتوب به آگاهی آن انجمن رسانده مـی‌شود. بدین سان براساس اقتدار اسقف و شهردار با هم و با معاضدت برخی از آقایان کـه در انجمن امنیتی هستند، شرارت اصلاح می‌شود و عظمت خداوند برقرار و مردم به خوبی مطیع و فرمانبردار می‌شوند....

از این پس باید این فرمان اجرا شود که همه پیشوایان کلیسای یک ایالت، هر فصل از سال، با یک ماه اخطار قبلی در آن شهر جمع شوند و در آنجا پس از آنکـه در مـراسـم موعظه کلیسا حاضر شدند، در مکان مشخصی در داخل همان کلیسا گوشه گیرند و در آنجا به صورت خصوصی در میان خود درباره آداب و حیات خود مشورت کنند. در میان ایشان اگر کسی مقصر یافت شود، اگر نخستین بار باشد، پس در میان برادران به او اخطار و انذار می‌شود که خود را اصلاح کند و همچنین برای بار دوم و سوم نیز چنین می‌شود و با شکایت همهٔ برادران، وی به اسقف معرفی می‌گردد تا او را اصلاح و کیفر کند.

۳ـ پروتستانهای تندرو

منو سیمونز[1]

منو سیمونز (۱۵۶۱ ـ ۱۴۹۶) رهبر فرقهٔ افراطی منونیتها در هلند و شمالغرب آلمان بـود. وی گرفتار یکی از آن آشوبهای روحی شد که در اوایل سدهٔ شانزدهم بسیار رایج بود. منو در سال ۱۵۳۵، در نتیجه مطالعهٔ عهد جدید و رسالات آناباپتیست‌ها، منصب روحانیت در کلیسای رم را ترک گفت و مبلغ سیار انجیل شد. وی همه چیز را بر محک و معیار عهد جـدید مـی‌سنجید. براساس انجیل، وی جنگ، ادای سوگند و مجازات اعدام را رد می‌کرد. چنانکه گزیده‌های زیر از جزوات مختلف او نشان می‌دهند، وی در آموزش نظریهٔ افراطی «جدایی» کلیسا، که عضویت در آن بستگی به تجربهٔ شخصی و درونی فرد داشته باشد، پیرو آیین آناباپتیست‌ها بود.

کلیسا

آنان که در روح، عشق و زندگی با مسـیح یکـی هسـتند، آنـچه را مسیح فـرمان داد می‌آموزند، همچون تبری و توبه و ایمان به اصول صلح‌آمیز لطف الهی، که خود مسیح از خداوند دریافت کرد و به جهانیان آموخت؛ آنان که همان اصول را می‌شنوند و باور دارند

---

1. The *Complete Works of Meno Simons.* Eng. trans. (Elkhart, Indiana, John. F. Funk & Brothers. 1871), vol I p.29; vol. II, pp.37-8, 215, 345-6.

و با ترس واقعی آنها را پاس می‌دارند و ایفا می‌کنند، کلیسای مسیح، معتقدین راستین، امت مسیحی، پیکر و جان مسیح، کشتی خداوند [اهل کشتی نوح]، کوه و بهشت و خانه و مخلوق و شهر و معبد خداوند، حوای روحانی، گوشتِ گوشت مسیح و استخوان استخوان مسیح، فرزندان خدا، نسل برگزیده، تخم روحانی ابراهیم، فرزندان امید و عهد، شاخه‌ها و درختان حقانیت، گوسفندان مرتع ملکوتی، شاهان و روحانیان و مردمی تقدس یافته‌اند که به خداوند تعلق دارند. به علاوه آنها برگزیده شده‌اند تا ظلمت را به نور اعجاب‌آور او تبدیل کنند کولسیان ۱/۱۴؛ کتاب اول قرنطیان ۱۲/۲۷؛ عبریان ۱۲/۲۲؛ متی ۵/۱۴؛ کتاب دوم قرنطیان ۶/۱۶، ۱۱/۵؛ افسیسیان ۵/۳۰؛ کتاب اول پطرس ۲/۹؛ رومیان ۹/۸؛ اشعیاء ۶۱/۳؛ مزامیر ۹۵/۷، ۷۹/۱۳، مکاشفه ۱/۶.

همه آن کسانی که از روح، عشق و زندگی مسیح بی‌بهره‌اند و یا صادقانه خواستار آنها نیستند، هیچ سهمی در سرزمین موعود با شکوه خداوند یعنی در کلیسای مسیح ندارند، خواه آنکه آنان آموزگار یا شاگرد، شهریار یا رعیت، مرد یا زن باشند؛ بعلاوه آنان نه نماز و نیایش، نه خداوند، نه مسیح، نه امید، نه بخشایش گناهان، و نه هیچ تسلای مطمئنی در حیات جاودان دارند مگر آن که صمیمانه توبه کنند، کلام خدا را بپذیرند، و آن را با ترس واقعی اجرا کنند، همچنانکه مسیح خود می‌گوید: «آن کس که ایمان ندارد، پیشاپیش محکوم است». *یوحنا* ۳/۱۸ ....

همه کتب مقدس درباره احوال مسیح بما می‌آموزند که اعضای کلیسای مسیح از لحاظ آیین، زندگی و عبادت، مردمی گسیخته از جهان بوده‌اند و هستند. همچنین بود در دوران عهد عتیق: کتاب دوم *قرنطیان* ۶/۱۷؛ *پطرس* ۲/۹/۱۰؛ سفر *خروج* ۱۹/۱۲.

از آنجا که اعضای کلیسا، چنانکه شنیده شده است، همواره مخلوقی مجزا بوده‌اند و چون همانند آفتاب نیمروز روشن است که در طی قرون هیچ تفاوتی میان کلیسا و جهان ایجاد نشده بلکه آن دو به نحو غیرقابل تشخیصی در غسل تعمید، عشای ربانی، زندگی و عبادت درآمیخته شده‌اند و این همه آشکارا برخلاف همه کتب مقدس است، پس ما خود را بوسیله روح و کلام خداوند و نه به انتخاب و خواست خود مقید می‌بینیم که گرد هم آییم تا برای تمجید عیسی مسیح و رستگاری همسایگان خود، نه برای خودمان بلکه برای خداوند، کلیسا یا جماعتی پارسا و پرهیزگار و پیراسته از هرگونه فرقه‌های ناحق و فریبکار در سراسر جهان برپا داریم که برخلاف گفتهٔ نادرست گیلیوس، مغایر با آیین و سرمشق عیسی مسیح و حواریون نباشد بلکه موافق با روح، آیین و سرمشق عیسی مسیح

باشد چنانکه بر ما آشکار گشته است؛ آنها را با *صبر و مدارا* و علیرغم آنهمه خشونت و ابواب دوزخ در تحت صلیب رنج و مشقت فراهم آورد و این کار را نه به زور و نه با آزار و تعقیب انجام دهید که رسم مرسوم جهان است، بلکه چنانکه کتاب مقدس تعلیم می‌دهد، آنها را از جهان جدا کنید تا شاید اخطار و سرمشق و انذاری برای جهان بی‌شرمی باشد که تاکنون وصفش راشنیده‌اند.

تعمید

برادران ارزشمند و مهربان من، چون تعمید مسیحی مقدس، بر طبق آیین پولس رسول، شستشویی برای احیا و تجدید حیات است، بنابراین، هیچ کس را نمی‌توان برطبق خواست و ارادهٔ خداوند، بدین شیوه شستشو داد، مگر تنها آنانی را که بواسطهٔ کلام خداوند حیات تازه یافته‌اند؛ زیرا ما، چنانکه ممکن است کودکانی که غسل تعمید می‌یابند، تصور کنند، به علت غسل تعمید احیا نمی‌شویم؛ بلکه ما غسل تعمید می‌یابیم چون بوسیله ایمان به کلام خداوند حیات تازه یافته‌ایم، زیرا تجدید حیات نتیجه غسل تعمید نیست بلکه غسل تعمید نتیجه تجدید حیات است. به حکم کتاب مقدس هیچ کس نمی‌تواند در این باره مشاجره کند....

لوتر می‌گوید که کودکان باید به دلیل ایمان خودشان غسل تعمید یابند و می‌افزاید، «اگر کودکان ایمان نمی‌داشتند، در آن صورت غسل تعمید ایشان، بی‌حرمتی به مراسم [تعمید] می‌بود» و غیره. به نظر من چنین می‌رسد که خطای بزرگ این مرد دانشمند، که در آغاز بواسطهٔ آثار و نوشته‌های او خداوند خیرات بسیاری ارزانی داشت، این باشد که او معتقد بود که کودکان، بدون معرفت و فهم، ایمان دارند حال آنکه کتاب مقدس آشکارا تعلیم می‌دهد که آنان خیر را از شر تشخیص نمی‌دهند و صواب را از خطا باز نمی‌شناسند و [با این حال] او (لوتر) می‌گوید که ایمان در کودکان خفته و نهفته است، همانند شخص معتقد و مؤمنی که در خواب باشد، تا آنکه آنها به سنین فهم برسند. اگر لوتر این عقیده را به عنوان عقیدهٔ صادقانه خود بیان می‌دارد، در آن صورت سخن بیهوده‌ای دربارهٔ ایمان و قدرت آن می‌گوید، اما اگر وی [آن عقیده را] برای خوشایند مردم می‌نویسد، در آن صورت خداوند بر او رحمت آورد، زیرا من به حقیقت می‌دانم که آن [عقیده] تنها برخاسته از تعقل انسان وکرده انسان است؛ و لیکن کلام و حکم خداوند را باطل نخواهد کرد. ما در کتاب مقدس نخوانده‌ایم که حواریون مؤمنی را در حال خواب غسل تعمید داده باشند. ایشان کسانی راکه بیدار بودند، تعمید می‌دادند نه آنان را

که خفته بودند. پس چرا آنها کودکان خود را پیش از آنکه ایمان خفته ایشان بیدار شود و خود بدان اقرار کنند، غسل تعمید می‌دهند؟...

چون هیچ گونه حکمی در کتاب مقدس نداریم که کودکان باید غسل تعمید شوند و یا این که حواریون چنان کرده باشند؛ پس متواضعانه و با وجدان آسوده اعتراف می‌کنیم که غسل تعمید کودکان صرفاً کرده انسان است؛ اندیشه‌ای خودخواهانه، تحریف احکام مسیح، و عمل نفرت‌انگیزی است که شأنی مقدس یافته در حالی که نباید چنین باشد، *انجیل متی* ۱۵/۲۴.

رابرت بارکلی: در دفاع از کوئیکرها[1]

رابرت بارکلی (۱۶۹۰ ـ ۱۶۴۸) متأله برجسته فرقه کوئیکر[2] در سدهٔ هفدهم بود. اغلب پیروان هجرج فاکس متعلق به طبقات پایین بودند، اما بارکلی اشراف‌زاده و دانشمندی بود که در سراسر عمر خود در پی اثبات این مطلب بود که آموزش‌های فرقه کوئیکر از لحاظ فکری شایسته و قابل احترام‌اند. او و پدرش هر دو بر کلیسای کالوینیستی اسکاتلند شوریدند و به «انجمن دوستان» پیوستند. مهمترین اثر بارکلی ***در دفاع از کوئیکرها*** *بود که در سال ۱۶۷۶ در آمستردام منتشر شد. گزیدهٔ زیر از بخشی تحت عنوان «دربارهٔ وحی مستقیم» است که وی در آن آیین کوئیکرها دربارهٔ «فروغ درونی» را توضیح می‌دهد.*

چون هیچ کس پدر [یعنی خداوند] را نمی‌شناسد بلکه تنها پسر [یعنی مسیح] و آن کس را که پسر بر او آشکار می‌سازد، می‌شناسد و چون الهام از جانب پسر بواسطهٔ روح [القدس] است؛ بنابراین، تنها آن چیزی از روح [القدس] حکایت می‌کند که بوسیلهٔ آن معرفت راستین به خداوند کشف و آشکار شده و یا تواند شد؛ و خداوند با جنباندن روح خدا هرج و مرج این جهان را به چنان نظم حیرت‌آوری تبدیل کرد که در آغاز نمایان شد؛ و انسان را همچون روح زنده‌ای آفرید تا بر جهان حکومت کند؛ پس خداوند با آشکار کردن همان روح خود خویشتن را در همه ابنای آدم، چه شاهان چه پیامبران و چه حواریون آشکار کرده است؛ و این الهامات خداوند بواسطهٔ روح [القدس] خواه به شکل صداها و ظواهر آشکار و بیرونی یا به صورت رؤیاها و یا به شکل ظهورات عینی درونی در دل

---

1. Robert Barclay, *An Apology for the true Christian Divinity.* (New York: Samuel Wood Sons, 1831) & pp.18-19, 63-7.

۲. کوئیکرها یا انجمن دوستان: یکی از گروههای مذهبی در انگلستان که اعتقاد داشتند انسان می‌تواند بواسطهٔ فروغ درونی خود با خدا ارتباط یابد. م.

باشد، از قدیم موضوع صوری ایمان آدمیان بوده و همچنان هم هست؛ ***زیرا هدف ایمان قدیسان در همهٔ اعصار یکسان است، هر چند باشیوه‌های اداری گوناگون عرضه شده باشد.*** بعلاوه این مکاشفات درونی الهی که به نظر ما مطلقاً لازمهٔ بنا نهادن ایمان راستین است، هیچگاه با شواهد آشکار کتاب مقدس و یا با عقل درست و استوار در تعارض نیست و نتواند بود. با این حال، از اینجا بر نمی‌آید که این مکاشفات الهی را باید با شواهد بیرونی کتاب مقدس، یا با عقل طبیعی انسان و یا با قاعده یا محک والاتر یا مشخص امتحان کرد؛ زیرا این گونه مکاشفه الهی و نور درونی خود به خود بدیهی و آشکاراست و [صاحبان] فهم درست را به قوت وضوح و بداهت خود به پذیرش خود وا می‌دارد و آنان را به سوی خود می‌کشاند، همچنانکه اصول متعارف حقایق طبیعی ذهن را به پذیرش طبیعی خود سوق می‌دهند و متمایل می‌سازند: [نمونه‌هایی از این اصول متعارف از این قراراند که] ***کل بزرگتر از جزء است؛ یا دو قضیه متناقض نمی‌توانند هر دو صادق یا هر دو کاذب باشند....***

پس ما به این روح اعتماد و اطمینان داریم زیرا می‌دانیم و قطعا اعتقاد داریم که تنها می‌تواند ما را به راه راست رهنمون شود و هرگز ما را گمراه نمی‌کند؛ و از همین اعتماد و اطمینان قطعی است که ما تأکید می‌کنیم که هر الهامی که از آن برخیزد هرگز با شواهد کتاب مقدس و یا عقل سلیم در تناقض نخواهد بود؛ و منظور از این گفته آن نیست که [آن الهامات] بدین وسیله احکام متقن‌تری برای ما می‌شوند بلکه منظور تایید موضع کسانی است که الهامات و مکاشفات روح را که به طور خالص از خداوند ریشه می‌گیرند، باز نمی‌شناسند و آنها را از طریق این ***وسائط*** [یعنی کتاب مقدس و عقل بشر] می‌جویند. لیکن آنان که دارای حواس روحانی هستند و می‌توانند امور مربوط به روح را به اصطلاح ***در وهلهٔ اول*** یعنی در نخستین نگاه به مذاق جان بچشند، می‌توانند آنها را بدون رجوع به کتاب مقدس و عقل و یا پیش از سنجش آن الهامات بر محک این دو تشخیص دهند. همچنانکه ستاره‌شناس ماهری می‌تواند بدون خطا خسوف و کسوف را اندازه‌گیری کند و بر اساس آن استنتاج کند (اگر نظم طبیعت بهمان شکل تداوم یابد و انقلابی غریب و غیر طبیعی رخ ندهد) که در فلان روز و فلان ساعت خورشید یا ماه کسوف یا خسوف خواهد کرد؛ با این حال وی نمی‌تواند روستایی نادان را به این قضیه متقاعد سازد، مگر آنکه خود او به عینه [خسوف و کسوف] را ببیند. بهمین سان ریاضی‌دان می‌تواند به موجب قواعد دانش بدون خطا بداند که سه گوشهٔ یک مثلث قایم الزاویه برابر با دو زاویهٔ قایمه هستند؛ وی می‌تواند از هر کسی که مقیاسی هم در دست داشته باشد، در این‌باره

مطمئن‌تر باشد. و برخی ***قضایای هندسی*** را که به زحمت می‌توان از طریق حواس تشخیص داد و یا ثابت کرد، همگان صحیح و خطا ناپذیر می‌دانند؛ لیکن اگر ***هندسه دانی*** بخواهد به زحمت، مرد نادانی را از قطعیت دانش خود مطمئن سازد و برای این که تن به اندازه‌گیری بدهد تا امر را در نزد حواس آن کس آشکار و مبرهن سازد، نمی‌توان از این کار چنین نتیجه گرفت که اندازه‌گیری به اندازه اثبات نظری خود قضیه مطمئن باشد و یا این که اثبات نظری قضیه بدون اندازه‌گیری قطعی نباشد.

اما در پایان یک استدلال دیگر اضافه می‌کنم تا ثابت کنم که همین مکاشفه درونی، بی‌میانجی و عینی که ما در سراسر گفتار خود از آن دفاع کرده‌ایم، تنها مبنای مطمئن، قطعی و تغییر ناپذیر کل ***ایمان مسیحی*** است؛ و این استدلال وقتی بخوبی سنجیده شود در نزد همه فِرق مسیحی وزن و اعتبار خواهد داشت و آن این است: آنچه همه متألهان مسیحیت از هر نوعی می‌باید در آخرین دفاعیات خود بالمآل به آن باز گردند؛ آنچه به خاطر آن همه مبادی دیگر توصیه، و شایسته اعتقاد شمرده شده و بدون آن، اینها هیچ وزن و اعتباری ندارند، این چیز می‌باید ضرورتاً تنها بنیاد راستین، قطعی و تغییر ناپذیر ایمان مسیحی باشد. اما الهامات درونی، بی‌میانجی و عینی روح، همان چیزی است که همه متألهین مسیحیت از هر نوعی می‌باید بالمآل به آن بازگردند. قضیه چنان آشکار و مبرهن است که انکار نتواند شد؛ این فرض جزء به جزء اثبات خواهد شد.

و نخست در خصوص هواداران پاپ؛ آنها بنیاد ایمان خود را بر داوری ***کلیسا*** و ***سنت*** استوار می‌سازند. اگر با آنها بحث کنیم و بپرسیم که چرا به آنچه ***کلیسا*** ایمان دارد، ایمان دارند، چنین پاسخ خواهند داد: ***زیرا کلیسا همواره بوسیله روح خطا ناپذیر هدایت می‌شود:*** پس در اینجا ***راهنمایی روح*** بنیاد اصلی است. باز هم اگر از ایشان بپرسیم که چرا ما باید به ***سنت*** اعتماد ورزیم، پاسخ می‌گویید، ***زیرا این سنتها از طریق متألهان و آباء کلیسا بما تحویل شده و این متألهان و آباء کلیسا، براساس وحی روح القدس به کلیسا فرمان دارند تا از آنها تبعیت کنند.*** در اینجا نیز همه چیز به الهامات روح منتهی می‌شود.

در مورد ***پروتستانها*** و ***سوسینوسیان***[۱] که هر دو کتاب مقدس را بنیاد و اصل ایمان خود می‌دانند؛ [پروتستانها] روحاً تحت نفوذ روح خدا هستند تا کتاب مقدس را اعمال کنند، و [سوسینوسیان] احکام کتاب مقدس را بواسطهٔ عقل خود اجرا می‌کنند؛ پس از هر

---

۱. Socinians : پیروان سوسینوس متأله ایتالیایی.م.

دو گروه و یا از یکی از آن دو بپرسید که چرا به کتب مقدس اعتماد می‌کنند و آن را قاعده اصلی خود می‌دانند؛ پاسخ آنها این است، ***زیرا ما درکتاب مقدس اندیشهٔ خداوند را می‌بینیم که بواسطهٔ کسانی که این چیزها بر آنها باطناً، بی‌میانجی و بطور عینی از جانب روح خداوند مکشوف شده، بر ما آشکارگردیده است***؛ نه به این دلیل که فلان یا بهمان آن را نوشته بلکه به این دلیل که روح خدا آن را انشا کرده است.

پس شگفت است که آدمیان آن طریق را برای پیمودن نامطمئن و خطرناک سازند حال آنکه تنها براساس آن بنیاد مبنای مطمئن ایمان ایشان استوار است؛ و یا [شگفت است که] ایشان خود را از دوستی و مرافقت مقدس با خداوند محروم کنند، و این لذت تنها در روح حاصل خواهد شد که به ما حکم شده در آن راه پیماییم و زیست کنیم.

اگر خوانندگان این مطالب تحت تأثیر قوت این دلایل انجیلی چنین مکاشفات و الهاماتی را ضروری بدانند و بپذیرند و لیکن بازهم خود را نسبت بدانها بیگانه بدانند، و این، چنانکه در آغاز گفتم علت آن است که این همه انکار و رد وارد شود؛ پس بهتر است آنان بدانند که علت، آن نیست که دیگر مسیحیان راستین امتیاز احساس آن [الهامات] را از دست داده‌اند. بلکه علت آن است که ایشان بیشتر در اسم، مسیحی هستند تا در طبع و بهتر است چنین کسان بدانند که ***فروغ*** پنهانی که در دل روشن است، و تباهی را سرزنش می‌کند، سرآغاز مکاشفهٔ روح خداست که نخست به جهان فرستاده شد تا [دلها] را از گناه بازدارد، ***یوحنا*** ۱۶/۸. و همچنانکه با ترک بدی و نارواییی، می‌توانی با آن صدای ملکوتی دل خود آشنا شوی، به همان سان، احساس خواهی کرد که انسان قدیمی یا انسانی طبیعی که طعم اشیاء مملکت الهی را نمی‌چشد، با تباهی و عواطف فاسد و شهوات خود، وانهاده می‌شود؛ اما خواهی دید که انسان نو و یا نوزاد روحانی و یا کودکی که حواس روحانی دارد و می‌تواند اشیاء مربوط به روح را ببیند، احساس کند، لمس نماید و بو بکشد، برکشیده خواهد شد؛ لیکن تا آن زمان معرفت نسبت به اشیاء روحانی صرفاً همچون اعتقادی تاریخی است. اما همچنان که در مورد توصیف روشنایی خورشید و یا رنگهای غریب برای مردی کور، که هرچند توانایی بسیار داشته باشد و لیکن نمی‌تواند حتی با روشن‌ترین و دقیق‌ترین توصیف آنها را دریابد، حال آنکه کودکی به رؤیت، آنها را می‌شناسد؛ به همین سان، انسان طبیعی هم نمی‌تواند با داشتن بیشترین توانایی و با کاربرد بهترین کلمات و حتی کلمات انجیلی، ***رموز ملکوت الهی را*** به خوبی دریابد که کوچکترین و ناتوان‌ترین کودک درمی‌یابد که طعم آنها را با مکاشفه ***درونی*** و ***عینی*** بواسطهٔ روح می‌چشد.

پس برای ظهور آن فروغ نابی که امور را آشکارتر می‌سازد، منتظربمانید و همچنانکه شایسته آن شدید، بیشتر و بیشتر از آن دریافت خواهیدکرد و سخن آنان را که می‌پرسند چگونه می‌دانی که از روح خداوند بهره‌مندی؟ با تجربه‌ای زنده به آسانی رد خواهید کرد و آن پرسش در نزد تو کمتر از این پرسش خنده‌آور نخواهد بود که کسی را که چشمانش باز است بپرسند که چگونه می‌داند که آفتاب در نیمروز می‌تابد.

۴ ـ جنبش اصلاح مذهب کاتولیک

ایگناتیوس لیولا و آموزش به شیوهٔ یسوعیان[۱]

*انجمن عیسی که در سال ۱۵۴۰ به موجب فرمان پاپ تأیید شد، هستهٔ اصلی جنبش اصلاح مذهب کاتولیک (یا به اصطلاح جنبش ضد اصلاح دین) بود. تقریباً از همان آغاز رهبران یسوعی به اهمیت آموزش و پرورش برای مبارزه با مذهب پروتستان و ترویج ایمان کاتولیک در سراسر جهان پی بردند. بهمین دلیل در بخش چهارم **قوانین بنیادی جامعه عیسی**، به قلم سنت ایگناتیوس لیولا (۱۵۵۶ ـ ۱۴۹۱) بنیانگذار و نخستین سرکردهٔ جامعه، قواعد عامی برای مدارس و دانشگاههای یسوعی و نیز برای آموزش عوام الناس (یا «خارجیها») و روحانیون و مبشرین آینده وضع شد. «دروس عقلی» معروف که در سال ۱۵۹۹ توسط آکوادیوا سرکردهٔ انجمن منتشر شد. به صورت راهنمای آموزش رسمی فرقهٔ یسوعی درآمد و تا سال ۱۷۷۳ که انجمن سرکوب شد به قوت خود باقی بود. در زمان انتشار آن بیش از ۳۰۰ مدرسه یسوعی وجود داشت.*

قوانین بنیادی انجمن عیسی بخش ۴

چون هدف مستقیم انجمن مساعدت به روح اعضای خود و همسایگان است تا به غایت قصوایی که برای آن آفریده شده‌اند برسند، و چون ایجاد سرمشق اخلاقی نیکو، آموزش و روشهای عرضهٔ آن لازمهٔ تحصیل آن غایت‌اند، پس از آنکه معلوم شود که مبنای مناسبی برای پرهیزگاری و برای ترقی لازمه در فضایل برای کسانی که در دوره آزمایشی پذیرفته شده‌اند، ایجاد شده است، آموزش در ادبیات و در شیوهٔ کاربرد آن به نحوی که معدّ معرفت بهتر و خدمت به خداوند، پروردگار و سرور ما شوند، انجام خواهد شد....

به همین مقصود است که انجمن مدارس و گاه حتی دانشگاهها و مراکز مطالعات

---

۱. Jesuits: فرقه مذهبی موسوم به «انجمن عیسی» که در سال ۱۵۳۴ بوسیله لیولا تأسیس شد و مورد تصدیق پاپ قرار گرفت. م.

جامعی را دربرمی‌گیرد که کسانی که در دورهٔ آزمایشی در خانه‌های [انجمن] خصلت نیک خود را نشان می‌دهند و با این حال به اندازهٔ کافی در آیین لازم برای قوانین ما آموزش نیافته‌اند، به آنجا فرستاده می‌شوند و در آنجا در آن آیین و در امور دیگر مربوط به مساعدت ارواح مردمان آموزش می‌یابند. بنابراین، اولاً با مساعدتی که عقل و حکمت الهی به خواست و مشیت خود بما عطا می‌کند تا در تعظیم و تکریمش بکوشیم، به اموری که به مدرسه مربوط است و سپس به امور متعلق به دانشگاه می‌پردازیم.

افزون بر مراسم مقدس اعتراف و اجتماع دینی (که هر هشت روز یکبار در آن حاضر می‌شوند) و علاوه بر دعای عشای ربانی که هر روزه خواهند شنید، ایشان می‌باید یک ساعت در هر روز را صرف قرائت دعای شأن مریم عذرا کنند و دوبار در روز وجدان خود را وارسی کنند و همراه با آن بر حسب نذر و نیت خود برای پر کردن آن یک ساعتی که ذکر شد (اگر پر نشده باشد)، نماز و نیایش‌های دیگر بجای آورند. بهتر است همهٔ این کارها را بر حسب حکم و حکمت سروران خود کنند که بجای مسیح باید از ایشان اطاعت کنند....

چون هدف آیینی که در انجمن مطالعه می‌شود این است که با مساعدت لطف الهی، مصالح روحی خودشان و همسایگانشان را تقویت کنند، پس این قاعده هم برای عموم و هم برای افراد خاص است. پس براساس این قاعده معلوم می‌شود که اعضای ما باید خود را وقف چه نوع مطالعاتی کنند و تا کجا در آنها پیش روند. بطور کلی، ادبیات انسانی زبانهای مختلف و منطق، فلسفهٔ طبیعی و اخلاقی، ماوراء الطبیعه و الهیات مدرسی والهیات به اصطلاح «اثباتی» (توضیح B) و کتب مقدس، به این هدف کمک می‌کنند و کسانی که به مدارس فرستاده می‌شوند، مطالعات این رشته‌ها را پیگیری خواهند کرد.

(توضیح B) اگر در مدرسه وقت کافی برای قرائت [متون مربوط به] شوراهای کلیسا، فرامین کلیسا و متألهین مقدس و دیگر کتب در خصوص اخلاق در دست نباشد، هر یک از دانش‌آموزان پس از ترک مدرسه می‌تواند شخصاً آنها را مطالعه و با تأیید بالادستان خود به پایان برساند، بویژه اگر پایهٔ محکمی در فلسفهٔ مدرسی پیدا کرده باشد....

آنها بهتر است در هر رشته، تعالیمی را که مطمئن‌تر و بیشتر مورد تایید است (توضیح E) و آثار نویسندگانی که آن تعالیم را می‌آموزند، تعقیب کنند؛ مسئولیت این امر در دست رئیس مدرسه است (که او نیز باید از آنچه که در کل انجمن برای تعظیم بیشتر خداوند تصویب می‌شود، پیروی کند).

(توضیح E) دربارهٔ آن بخش از کتابهای ادبیات که خلاف عفت است درسی نباید داده شود. انجمن باید این بخش‌ها را همچون «غنایم مصریان» به کار گیرد. آثار مسیحیان حتی اگر شایسته باشند. اگر نویسنده آنها بد باشد، نباید خوانده شوند، مبادا برخی به نویسنده علاقه‌مند شوند....

با در نظر گرفتن [ضرورت] پیشرفت مدرسیون ما در مطالعات ادبی و همچنین پیشرفت عوام الناس که در مدارس ما آموزش می‌یابند در ادبیات اخلاق، باید مدارس عمومی دست کم در هنرهای آزاد هر جا ممکن و میسور باشد افتتاح شوند. در رابطه با رشته‌های پیشرفته‌تر، می‌توان مدارسی بر حسب نیازهای محل استقرار مدارس ما افتتاح کرد و باید همواره در نظر داشته باشیم که چه چیزی خداوند را بیشتر خوش می‌آید....

چون هدف انجمن و فعالیت‌های آن مساعدت به همسایگان در جهت معرفت و عشق به خداوند و رستگاری روح ایشان است، و چون برای نیل به این هدف وسیلهٔ اصلی رشته الهیات است، پس دانشگاههای انجمن [عیسی] بیش از هر چیز به این رشته متمایل خواهند بود و در این رشته از طریق استادان مناسب، آنچه مربوط به آیین مدرسی و کتب مقدسه و حتی آن بخش از الهیات اثباتی که مقتضی هدف ماست بررسی خواهند شد (ولیکن با آن بخش از قوانین کلیسایی که به دعوا و مرافعه بینجامد کاری نداریم).

و چون آموزش الهیات و کاربرد آن (بویژه در این ایّام) مستلزم معرفت نسبت به ادبیات انسانی لاتین و یونانی و زبان عبری هر دو است، پس استادان مناسب در این رشته‌ها به تعداد کافی تأمین خواهد شد. استادان زبانهای دیگر هم مثل زبان کلدانی، عربی و هندی وقتی برای هدف مذکور، لازم یا سودمند باشند نیز تأمین خواهند شد، زیرا تفاوت میان کشورها و دلایل ضرورت مطالعهٔ این زمانها را باید در نظر گرفت....

به طور کلی (چنان که در رابطه با مدارس گفتیم) کتابهایی باید موضوع دروس را تشکیل دهند که در هر رشته‌ای حاوی نظریه محکم و معتبری تلقی شوند. به کتابهایی که نظریه یا نویسندگانشان مشکوک‌اند نباید نزدیک شد. در هر دانشگاه فهرست این گونه کتابها باید تهیه شود. در الهیات باید دربارهٔ عهد عتیق و عهد جدید و نظریهٔ مدرسی توماس قدیس درس داده شود و در آن بخش از الهیات که الهیات «اثباتی» خوانده می‌شود، باید نویسندگانی را برگزید که به هدف ما بیشترین خدمت را می‌کنند....

در رابطه با کتب زبانهای کلاسیک لاتین و یونانی، بهتر است دانشگاهها و مدارس هر دو حتی الامکان از قرائت کتابهایی که حاوی مطلبی باشند که به اخلاقیات حسنه آسیب

رساند، برای جوانان پرهیز کنند (توضیح D) مگر آنکه کلمات یا موضوعات قابل ایراد، تصفیه شوند.

(توضیح D) اگر برخی کتب اصلاً قابل تصفیه نباشند، مثل آثار ترنس[۱]، در آن صورت نباید اصلاً خوانده شوند، تا مبادا نوع مطالب به خلوص روح آسیب رساند.

در منطق و فلسفه طبیعی، فلسفه اخلاقی و ماوراء الطبیعه، باید از نظریه ارسطو پیروی کرد.

دروس عقلی ـ ۱۵۹۹ قواعدی برای مدرّس کتاب مقدس

۱ ـ ***توجه ویژه به معنای لفظی*** ـ وی درخواهد یافت که وظیفهٔ او توضیح ادبیات مقدس از روی تقوا و دانش و جدیت بر حسب معنای واقعی و لفظی است به این منظور که ایمان راستین به خداوند و برقراری اخلاقیات معتبر و درست، تقویت گردد.

۲ ـ ***نسخه لاتین کتاب مقدس***. از جمله دیگر وظایف او، بویژه وظیفه مهم او این است که از آن نسخه کتب مقدس که کلیسا اختیار کرده، دفاع کند...

۴ ـ ***متن عبری و یونانی***. وقتی مفید و مناسب باشد وی مثالهایی از [نسخ انجیل به] عبری و یونانی به اختصار می‌آورد؛ اما وی این کار را تنها زمانی خواهد کرد که تفاوت‌هایی میان آنها و نسخه لاتین باشدو باید آنها را حل کند و یا وقتی که اصطلاحات آن دو زبان دیگر متضمن بینش و یا فهم معانی بیشتری هستند....

۵ ـ ***تبعیت از نظرت و تعابیر پاپها و شوراهای کلیسا*** ـ اگر مصوبات پاپ‌ها یا شوراها، بویژه شوراهای عمومی اشاره به معنای لفظی عبارتی کند، در آن صورت، [استاد] باید از همان معنای لفظی آن عبارت دفاع کند؛ وی نمی‌تواند معانی لفظی دیگری بدان بیفزاید، مگر آنکه به نظرات و حدسهای فوق‌العاده نیرومندی رسیده باشد. اگر [پاپها و شوراها] برحسب رسوم هر معنایی را با نظر به ضرورت تقویت آیین‌های دینی پیشنهاد کنند، وی باید آن معنا را به عنوان معنای قطعی تدریس کند، خواه معنایی لفظی باشد یا رمزی.

۶ ـ ***پیروی از آباء کلیسا*** ـ وی باید محترمانه گام به گام، از طریق آباء مقدس پیروی کند؛ اگر او می‌بیند که ایشان در خصوص تعبیری لفظی یا استعاری، بویژه وقتی کلمات ایشان روشن باشد، اتفاق نظر دارند و اگر آنها هر مطلبی را در کتاب مقدس یا آیین دین بر طبق نظر آشکار خود بررسی کنند، پس وی نباید نظری متفاوت از نظر ایشان داشته باشد؛ اما

---

۱. Terence : (ق.م ۱۵۹ ـ ۱۸۶) نمایشنامه نویس و کمدی‌پرداز رومی. م.

اگر چنین [اتفاق نظری] نیابد، در آن صورت باید از تعبیرهای مختلف ایشان آن یکی را برگزینند که کلیسا از آن در طی سالیان بسیار هواداری کرده است....

قواعدی برای استاد الهیات مدرسی

۱ ـ *وظیفه* ـ باید بداند که وظیفهٔ او آن است که ظرافت و پیچیدگی استواری را در بحث و مشاجره با ایمان و اعتقاد جزمی به شیوه‌ای درآمیزد که اولی [ظرافتْ بحث] بویژه در خدمت دومی [ایمان] باشد.

۲ ـ *پیروی از توماس قدیس* ـ همه اعضای فرقه ما از تعالیم توماس قدیس در الهیات مدرسی پیروی خواهند کرد و او را آموزگار مخصوص خود خواهند دانست، آنها همه کوششهای خود را بر روی او متمرکز خواهند کرد، به این منظور که شاگردانشان به او در بالاترین درجه ممکن احترام بگذارند. با این حال باید بدانند که آنها آنقدر هم بدو محدود و محصور نیستند که هرگز در هیچ موضوعی مجاز به ترک او نباشند، زیرا حتی آنان که بویژه خود را هواداران توماس می‌خوانند گهگاه از نظر او دور می‌شوند و شایستهٔ اعضای فرقه ما نخواهد بود که به صورتی شدیدتر از خود هواداران توماس، مقید به توماس قدیس باشند....

۵ ـ *احترام به ایمان و اخلاص* ـ [استاد] در تعلیم نخست باید به تقویت ایمان و پیشبرد اخلاص توجه داشته باشد. پس در آن مسایلی که توماس قدیس آشکارا مورد بحث قرار نمی‌دهد، هیچ کس نباید چیزی تعلیم دهد که با نظر کلیسا و با سنتهای آن مغایر باشد و یا اساس ایمان و اخلاص راستین را سست سازد....

قواعدی برای استاد فلسفه

۱ ـ *هدف* ـ چون هنرها و علوم طبیعی ذهن را برای الهیات مهیا می‌سازند و در کسب معرفت کامل و کاربرد آن مساعدت می‌کنند و به خودی خود در رسیدن به این هدف یاری می‌رسانند، پس استاد که در هر چیز صادقانه عظمت و شوکت خداوند را جستجو می‌کند، باید چنان بدانها بپردازد که شنوندگان خود و ما را برای الهیات مهیا سازد و ایشان را به معرفت به آفریدگار خودشان برانگیزاند.

۲ ـ *تا کجا باید از ارسطو پیروی کرد* ـ در مسایل مهم، بهتر است از ارسطو فاصله بگیرد مگر آنکه چیزی پیش بیاید که نسبت به نظریهٔ او بیگانه باشد و دانشگاهها در همه جا آن را تأیید کنند؛ بویژه اگر آن نظریه مخالف با آیین ایمان راست و جزمی باشد و اگر استدلالاتی از این فیلسوف و یا از فیلسوف دیگری برعلیه دین باشد، [استاد فلسفه] باید

به جد بکوشد تا آنها را برحسب نظر شورای لاتران[۱] رد و نفی کند.
۳ ـ نویسندگان مخالف با مسیحیت ـ [استاد فلسفه] بدون گزینش دقیق آثار شارحین و مفسرین ارسطو را که با مذهب مسیحیت ناهماهنگ‌اند، برای کلاس درس قرائت نخواهد کرد و مواظبت خواهد کرد که دانش‌آموزانش تحت تأثیر آنها قرار نگیرند.
۴ ـ ابن رشد ـ به همین دلیل وی به مباحث انحرافی ابن رشد (و همین گفته در مورد دیگران از نوع او صادق است) در رسالهٔ جداگانه‌ای نخواهد پرداخت و اگر مطلب خوبی باشد که بتوان از او نقل کرد باید آنرا بدون ستایش و تمجید بیان کند و در صورت امکان نشان دهد که آن را از منبع دیگری گرفته است....
۵ ـ و به این منظور که سال دوم به کلی صرف مطالعهٔ فیزیک شود، در پایان سال اول [استاد فلسفه] بحث نسبتاً جامعی دربارهٔ علم آغاز خواهد کرد و در این بحث مقدمات فیزیک را خواهد گنجاند. از آن جمله است تقسیم‌بندی علوم، مفاهیم انتزاعی، نظریات، عملکردها، تغییر انواع فرعی، و نیز روش‌های مختلف مطالعه فیزیک و ریاضیات که ارسطو در کتاب دوم فیزیک خود عرضه می‌کند و سرانجام کل مطالب راجع به تعریف در کتاب دوم رسالهٔ حیوان [نیز عرضه می‌شود]....
۱۰ ـ آنچه در سال دوم عرضه و یا حذف می‌شود ـ در سال دوم [استاد فلسفه] هشت کتاب فیزیک، کتابهای درباره سموات و کتاب اول تکوین جهان را توضیح خواهد داد. در هشت کتاب راجع به فیزیک، متن کتابهای ۶ و ۷ و نیز متن کتاب اول از آن بخش که به عقاید پیشینیان می‌پردازد، به اختصار بیان خواهد شد. در کتاب هشتم بهتر آن است که هیچ مباحثه‌ای در باب شمار عقول یا دربارهٔ آزادی و یا ازلیت محرک اول نکند زیرا این مطالب در ماوراء الطبیعه و آن هم تنها بر حسب رأی ارسطو بحث خواهند شد....

۵ ـ مذهب پروتستان و سیاست

ریچارد هوکر: قوانین دولت کلیسایی[۲]

*ریچارد هوکر (۱۶۰۰ ـ ۱۵۵۴) مهمترین مهرهٔ ادبی و علمی کلیسای انگلستان در دوران ملکه الیزابت بود. اثر عظیم او یعنی **قوانین دولت کلیسایی** (چهار کتاب نخست، ۱۵۹۴) به*

---

۱. قصری در جنوب شرقی رم که محل تشکیل چندین شورای کلیسا بود. م.
2. Richard Hooker, *Works*, ed. by John Keble (Oxford University Press, Oxford, 1845), vol.III, pp.327-30, 340-4, 366-7.

درخواست اسقف اعظم آن کلیسا، ویتگیفت و در دفاع از نظام مذهبی انگلستان در عصر الیزابت بر علیه فرقه پارسایان نوشته شد. اما این کتاب نه تنها صرفاً بیانیه‌ای راجع به اوضاع زمانه نبود، بلکه بحثی فلسفی از کل مسأله نظم سیاسی و اطاعت و فرمانبرداری را دربرداشت. گزیده‌های زیر از کتاب هشتم هستند که بعد از مرگ هوکر منتشر شد. در اینجا وی به بحث از اعتبار تفوق دربار سلطنتی، در امور کلیسایی بحث می‌کند.

اینکه به آخرین مطلبی می‌رسیم که از آن مشاجره و اختلاف برخاسته است و آن **قدرت عالیترین حوزهٔ صلاحیت** است که ما به خاطر تمیز و تفکیک، آن را **قدرت حوزهٔ کلیسایی** می خوانیم.

در جامعهٔ یهودیان مقتضی دانسته نمی‌شد که اِعمال تفوق کلیسایی از آن کس که اعمال امور مدنی بدو مربوط بود، دریغ داشته شود؛ و بنابراین، پادشاهان ایشان از هردو قدرت برخوردار بودند....

بر حسب این سرمشق، قدرت مشابه در امور کلیسایی، بموجب قانون این سرزمین منضمّ و ملحق به قدرت شهریار است و برخی هستند که تصور می‌کنند که شهریاران چون افراد عادی و غیرروحانی هستند، ممکن است بدین وسیله از حدود قانونی وظایف خود تعدی کنند. این گفتهٔ ایشان اولاً بدین مقصود است که این عقیده را بقبولانند که جدایی ضروری و دایمی و مشخص میان کلیسا و دولت ایجاد کنند. ثانیاً ایشان چنان کل قدرت کلیسا را به کلیسا منحصر و مقید می‌کنند که گویی آن قدرت در هر درجه‌ای تنها حق [کشیشان] است که به موجب وظیفه روحانی خاص خود حکام کلیسا خوانده می‌شوند و آن قدرت اصلاً به شهریاران مسیحی تعلق نمی‌گیرد. پنهان شدن در پس ابهامات گونه‌گون و سخنان چندپهلو در مسائل مهمه، کودکانه است. کلیسا و دولت چیزهایی هستند که به نظر ما ماهیتاً یکی از دیگری متمایز است. دولت به یک نحو و کلیسا به نحوی دیگر تعریف می‌شود. به نظر آنها کلیسا و دولت نهادهایی هستند که نه تنها در ماهیت و تعریف متمایزند بلکه از لحاظ وجودی هم دائماً از یکدیگر جدا هستند؛ پس آنان که متعلق به یکی [از آن دو] هستند نمی‌توانند کلاً یا جزئاً وظایفی را که متعلق به آن دیگری است تعیین یا اعمال کنند، بدون آنکه قانون خداوند را نقض کنند که آن دو را از هم جدا کرده است و مستلزم آن است که چون از هم جدا شده‌اند، پس باید به طور جداگانه و مجزا عمل کند، زیرا هر دو وابسته به خداوندند، نه آنکه یکی در اموری که باید انجام دهد، وابسته به آن دیگری باشد....

به نظر ما چون هر یک از اعضای کلیسای انگلستان، در عین حال عضو دولت است، و چون هر یک از اعضای دولت، همچنین عضو کلیسای انگلستان است؛ بنابراین، همچنان که در یک شکل مثلث قاعده از دو ضلع پهلویی متفاوت است و لیکن هر ضلعی در عین حال هم قاعده و هم ضلع پهلویی است، زیرا بخودی خود یک ضلع است، ولی اگر اتفاقاً در پایین قرار گیرد و زیر بقیه واقع شود، قاعده محسوب می‌شود؛ بهمان سان، گرچه ویژگیها و اعمالی از نوع خاص موجب می‌شوند که عنوان دولت به یک جامعه داده شود و خصال و کارکردهایی از نوع دیگر موجب می‌گردند که نام کلیسا به آن جامعه داده شود. لیکن به جامعهٔ واحد و یکسانی ممکن است هر دو نام داده شود، و این در نزد ما چنین است که هیچ شخصی که متعلق به یکی [یعنی کلیسا یا دولت] باشد، نمی‌تواند عضو آن دیگری نباشد. برعکس اگر ایشان برعلیه ما معتقد باشند که کلیسا و دولت دو جامعه مجزا و جداگانه‌اند و از آن دو یکی همواره حاوی و شامل اشخاصی است که متعلق به آن دیگری نیستند؛ اما آنها نمی‌توانند این نتیجه را از تفاوت میان کلیسا و دولت استنتاج کنند، یعنی این که اسقف‌ها نمی‌توانند در امور دولت دخالت کنند، زیرا ایشان حکام نهاد دیگری هستند که کلیسا است؛ و شاهان هم نمی‌توانند در وضع قوانین برای کلیسا دخالت کنند، زیرا آنها حکومت این نهاد را در دست ندارند بلکه حاکم دولت‌اند که از آن جداست؛ و دیوارهای جدایی میان آن دو باید همواره حفظ شود. آنها معتقد به ضرورت جدایی در اشخاص‌اند که کلاً مانع از آن می‌شود که یک شخص در هر دو [حوزه] دخالت کند؛ ما به طبع مخالف آن نیستیم که شخص واحد و یکسانی در هر دو [حوزه] سلطه حاکمه داشته باشد....

پس برای ختم این مطلب استنتاج می‌کنم که: اولاً در حکومت کفّار کلیسای مسیح و دولت ایشان دو جامعهٔ مستقل بودند. ثانیاً در آن دولت‌هایی که اسقف رم [پاپ] سلطه دارد، جامعهٔ واحد هم کلیسا و هم دولت است؛ اما اسقف رم البته این جامعه را به دو جامعهٔ مختلف تقسیم می‌کند و کلیسا را وادار نمی‌کند که وابسته و متکی به قدرت شهریار یا سلطان مدنی شود. ثالثاً در مملکت انگلستان قضیه نه از نوع اول و نه از نوع دوم انواع دوگانه فوق است: زیرا ما با دولت کفّار تفاوت داریم، چون در مورد ما جامعه هم کلیسا و هم دولت است، در حالی که در نزد ایشان چنین نبود؛ همچنین با دولت آن ملت‌هایی [تفاوت داریم] که خود را تابع اسقف رم می‌سازند زیرا کلیسای ما بر رئیس دولت ما متکی و وابسته است، حال آنکه در حکومت [اسقف رم] چنین نیست. در یک

کلام وضعیت ما موافق با الگوی قوم برگزیده خداوند در عهد باستان است که بخشی از آن دولت و بخش دیگر کلیسای خداوند نبود بلکه همان قوم به کلی و تماماً تحت حکومت حاکم اصلی واحدی بودند و همگی بر اقتدار عالیه او تکیه داشتند.

حال گرایش کل ادعاهایی که در اثبات جدایی دایم و استقلال میان کلیسا و دولت عنوان شده این است که چون این جدایی ضروری دانسته می‌شود، پس در نتیجه می‌توان تصور کرد که در یک مملکت مسیحی آنکه دارای بیشترین قدرت بر دولت است، نمی‌تواند قانوناً بر کلیسا نیز تفوق قدرت داشته باشد، زیرا کلیسا یک امت مذهبی است، یعنی این که نمی‌تواند به عنوان والاترین فرمانده فرمان‌ناپذیر در میان ایشان امور روحانی را نظم بخشد و رتق و فتق کند. در اینجا پرسشی پیش می‌آید و آن اینکه آیا قدرت روحانی بر کلیسا [یعنی]، قدرت اعمال سلطه تا بدان پایه که قوانین این سرزمین به فرمانده حاکم بر آن [یعنی کلیسا] می‌بخشد، می‌تواند قانوناً متعلق به همان رئیس و حاکم عالیه باشد؟ برای حل این پرسش ما نخست باید تعریف قدرت اِعمال سلطه را بیاوریم: سپس نشان دهیم به موجب چه حقی و پس از آن در چه نوعی، در چه میزانی و با چه سهولتی و بر وفق چه سرمشق و نمونه‌ای پادشاهان مسیحی می‌توانند از آن برخوردار باشند و پس از آنکه این کلیات مطرح شدند، باید بررسی کرد که تا چه پایه آنچه از لحاظ سلطه و قدرت به [دولت] خودمان نسبت می‌دهیم، قانونی است، یعنی حق ریاست بر کلیسا، در درون حدود مرزهای این مملکت؛ حق و امتیاز تشکیل و انحلال مجالس بزرگتر در خصوص امور روحانی عمومی؛ حق پذیرش همه دستورهای مربوط به مذهب که باید پس از آن قوت قانونی پیدا کنند، ارتقای حکام اصلی کلیسا به مناصب اسقفی؛ اعمال صلاحیت قضایی، بیش از آنچه دیگران بدان توانا هستند، و معافیت از چنان کیفرهایی که اصول و صلاح دینی مقرر می‌دارند که برایشان اعمال شود [تا چه اندازه قانونی هستند؟].

بدون نظم، زندگی در اجتماع همگانی ممکن نیست، زیرا فقدان نظم مادر آشفتگی است و ضرورتاً از آشفتگی، پراکندگی و چنددستگی برمی‌خیزد و از چنددستگی نیز نابودی حتمی به بارمی‌آید. پس حواری مسیح که اجتماعات را تعلیم و آموزش می‌دهد، خواهان آن است که همه چیز با نظم صورت گیرد. نظم نمی‌تواند در امور جای‌گیر شود مگر آنکه در میان اشخاصی که به موجب منصب خود از آنها مطلع و باخبراند، توافقی حاصل آید و اگر امور یا اشخاص نظم یابند این بدان معنی است که آنها براساس مراتب و مدارج متمایز گشته‌اند. زیرا نظم، گرایش به درجه‌بندی است.

کل جهان که مرکب از این همه بخش‌ها و اجزاء متعدد و متفاوت است، تنها با این چیز [یعنی نظم] برقرار است؛ آن که بدانها شکل بخشید، آنها را به نظم درآورد. آری، خود خداوند این وضع را به عنوان قانون همواره پاس می‌دارد که در هر جا ترکیبی از عناصر بسیار باشد، اجزا پایین‌تر بوسیله آنچه درحد وسط است به اجزاء بالاتر پیوند می‌یابند و آن عامل میانی موجب می‌گردد که هر چیز به دیگری درآویزد و همهٔ اجزاء به عنوان واحد ادامه یابند.

نظم و انتظام اشیاء و اشخاص در جوامع عمومی، نتیجه کار دولت است و ابزار مناسب آن قدرت در هر درجه است؛ قدرت آن توانی است که برای اجرای عملی، یا از خود داریم و یا از دیگران دریافت می‌کنیم. اگر عملی که قرار است انجام دهیم، در خور امور مذهبی صرف باشد، در آن صورت قدرت انجام آن [قدرت] روحانی است؛ و اگر آن قدرت چنان باشد که هیچ کس دیگر نتواند آن را نقض کند، آن را در محدودهٔ سلطه و گسترش آن سلطه یا قدرت عالیه می‌نامیم.

پس وقتی گفته می‌شود که پادشاهان مسیحی دارای سلطه روحانی یا قدرت عالیه در امور و مسائل کلیسایی هستند، معنای آن این است که در درون حدود و سرزمین‌های خود اقتدار و قدرت دارند تا حتی در مسائل مربوط به مذهب مسیح حکمرانی کنند و هیچ [قدرت] برتر یا بزرگتری وجود ندارد که در آن امور برایشان اعمال حکم کند، و در آن سرزمین‌ها ایشان به عنوان پادشاه حکم و فرمان می‌رانند. اما بعلاوه باید به یاد داشته باشیم که قدرت ایشان چون برترین قدرت است، تفوق خوانده می‌شود، نه به این دلیل که هیچ چیز از [دایرهٔ شمول] آن مستثنی نیست. زیرا کدام تهی‌مغزی است که خود خداوند را که سلطان سلاطین زمین است، از آن گفته مستثنی نکند؟ بعلاوه در جایی که قانون به سلطان، سلطه می‌دهد، چه کسی تردید تواند کرد که سلطانی که قدرت را به دست می‌گیرد، می‌باید آنرا بر وفق قانون احراز نکند؟....

در مقابل قدرت عالیه شهریاران دو نوع از دشمنان وجود دارند که با یکدیگر مخالفت می‌ورزند: یکی استدلال می‌کند که «قدرت عالیه در امور کلیسایی در سراسر جهان مرتبط با حق الهی اسقف رم است». دیگری [استدلال می‌کند] که قدرت نامبرده «در هر کلیسای ملی [متعلق] به روحانیونی است که در آن گرد آمده‌اند. ما که، هم بر علیه آن یکی و هم بر ضد این یکی استدلال می‌کنیم [معتقدیم که] «شاهان در درون حدود مملکت خود می‌توانند از آن قدرت برخوردار باشند» ولی باید نشان دهند که به موجب چه حقی، آن قدرت به دست ایشان رسیده است.

نخست از دیدگاه من شک و شبهه‌ای نیست که هر جامعه مستقلی، پیش از آنکه شکل خاصی از حکومت در آن برقرار شود، تحت اقتدار عالیهٔ خداوند، بر خویشتن سلطه کامل دارد، مانند کسی که هنوز به قید انقیاد به شخص دیگر مقید نشده است و سلطهٔ مشابهی بر خویش دارد. خداوند انسان را خلق کرده است طبعاً بدو قدرت کامل داد تا امور خود را تمشیت نماید و تصمیم بگیرد که درچه نوع جوامعی زندگی کند. کسی که آقا و سرور خود زاده شده است، ممکن است خدمتگزار دیگری شود؛ و آن قدرتی که به حکم طبیعت همه جوامع دارند، ممکن است در دست شمار بسیار یا اندک و یا شخص واحدی قرار بگیرد و بنابراین، بقیه در انقیاد قرار گیرند....

پس در رابطه با موضوعی که تا بدینجا بدان پرداخته‌ایم، این گفته را می‌توان به عنوان نتیجه‌گیری نهایی پذیرفت که در یک دولت یا مملکت آزاد مسیحی، که در آن مردم هم کلیسا و هم دولت را تشکیل می‌دهند، خداوند که از طریق مسیح آن قوم را هدایت می‌کند، به دلایل و ملاحظات نیکو و مهم مقتضی می‌داند که حاکم و فرمانروای ایشان در امور مدنی همچنین در امور کلیسایی نیز قدرت فایقه داشته باشد؛ زیرا پرتو عقل ایشان را بدان رهنمون می‌شود و قوانین مُنزل خداوند هم چیزی برخلاف آن ندارد؛ بی‌شک ایشان در تسلیم خود به آن قدرت کاری جز آن نمی‌کنند که قومی دانا و مذهبی باید بکنند.

دفاع از آزادی در مقابل جباران[1]

*هویت مولف **دفاع از آزادی در مقابل جباران** (۱۵۷۹) هنوز معلوم نشده است. اما قطع نظر از هویت نویسنده که ممکن است هیوبرت لانگوئه، یا فیلیپ دوپلسی ـ مورنی یا یکی دیگر از هوگونوهای [پروتستانهای] فرانسه بوده باشد، تردیدی نیست که این کتاب در تاریخ ادبیات انقلابی جایگاه ویژه‌ای دارد. این کتاب بیانگر نظرات به اصطلاح «گروه شاه‌ستیزان» است که در طی جنگهای مذهبی فرانسه از هوگونوها در مقابل حاکمان کاتولیکی که در پی قلع و قمع ایشان بودند، دفاع می‌کردند.*

حال ما از دو نوع پیمان در آغاز افتتاح و تشکیل حکومت شاهان خبر داریم؛ یکی میان خدا، شاه و مردم است و آن مردم ممکن است قوم [برگزیده] خدا باشند. نوع دوم میان شاه و مردم است که براساس آن مردم از روی وفاداری [از شاه] پیروی خواهند کرد و شاه به عدالت حکم خواهد راند. ما بعدها دربارهٔ نوع دوم سخن خواهیم گفت و اینک دربارهٔ نوع نخست سخن می‌گوییم...

1. *A Defence of Liberty against Tyrants,* ed. by H. J. Laski, pp.71-2, 75, 79, 96-7, 100, 190-1. (G. Bell & Sons Ltd. 1925). 102, 118, 124-5, 174-6,

نکات عمده و اصلی پیمانها عبارت بودند از:

این که خود شاه و همه مردم در تعظیم و خدمت خداوند بر حسب خواست او که در کلامش آشکار شده است. دقیق باشند و اگر ایشان کلام خداوند را اجرا کنند پس خداوند به آنها مساعدت کرده و اموالشان را پاس خواهد داشت، ولی اگر برخلاف آن عمل کنند خداوند ایشان را ترک خواهد گفت و نابود خواهد کرد و این آشکارا از رجوع به عبارات مختلف کتاب مقدس برمی‌آید....

حال گرچه شکل کلیسا و مملکت یهودی هر دو تغییر کرده، زیرا آنچه پیشتر در درون حدود محدود مملکت یهودی محصور شده بود، اینکه در سراسر جهان گسترش یافته است؛ با این حال همین مطلب را می‌توان در مورد پادشاهان مسیحی گفت، زیرا انجیل جانشین قانون [یهود] شده و شهریاران مسیحی به جای شهریاران یهودی نشسته‌اند. همان پیمان، همان شرایط [و] همان کیفرها در کار است و اگر آنها در ایفای آن قصور کنند، همان خداوند متعال و انتقام‌گیرنده از اعمال خائنانه و پیمان‌شکنانه [موجود است]؛ و همچنانکه [شاهان یهودی] مقید به پاسداشت قانون بودند، پس [شاهان مسیحی] هم مقید به حفظ آیین انجیل‌اند و همین شاهان، بهنگام انتصاب از جانب خداوند و دریافت سلطنت وعده می‌کنند که همهٔ امکانات خود را در پیشبرد آن [یعنی انجیل] به کار گیرند.

... حال چون می‌بینیم که خداوند پادشاهان را تقریباً به همان شیوهٔ پادشاهی می‌بخشد که شاه، واسالهای خود را در تیولها منصوب می‌دارد، پس باید ضرورتاً نتیجه بگیریم که شاهان، واسالهای خداوندند و اگر مرتکب جرم و خطایی شوند، به همان شیوه‌ای که واسالهای یاغی از املاک خود محروم می‌شوند، مستحق محرومیت از امتیازاتی هستند که از خداوند دریافت می‌دارند. اگر این مقدمات را بپذیریم، در آن صورت این پرسش به آسانی حل می‌شود؛ زیرا اگر خداوند درجای پادشاه حاکم باشد و شاه هم در جای واسال قرار گیرد، پس چه کسی جرأت انکار آن دارد که می‌باید نه از واسال بلکه از سلطان اطاعت کرد؟ اگر خداوند به چیزی و شهریار به چیزی مخالف آن حکم کند، کدام مرد مغروری خواهد گفت که آن کس که از فرمان شاه سرپیچد یاغی است، مگر آنکه از فرمان خداوند سرپیچد؟....

پس برای بنی اسراییل قانونی است که در مقابل شاهان، که قانون خدا را نقض و کلیسای او را ملغی کند، مقاومت کنند؛ و نه تنها این [کار درست است] بلکه بعلاوه باید بدانند که با غفلت از اجرای این وظیفه، آنها خود را در همان جرم شریک می‌کنند و کیفری مشابه کیفر شاه خود خواهند کشید.

اگر حمله به ایشان لفظی باشد، دفاع ایشان نیز باید لفظی باشد؛ اگر بر روی ایشان شمشیر کشیده شود، آنها نیز می‌توانند سلاح برگیرند و بر حسب اقتضا با زبان و یا با دست بجنگند: آری اگر ایشان بی‌خبر و بدون اعلان جنگ مورد حمله واقع شوند، می‌توانند از فن کمین کردن و از توطئه متقابل هر دو بهره بگیرند، زیرا هیچ قاعده‌ای در جنگ قانونی وجود ندارد که شیوهٔ رفتار آنها را تعیین کند، خواه جنگ به شیوهٔ حمله آشکار به دشمن باشد و یا به شیوهٔ غافلگیر کردن، به شرط آنکه همواره به دقت میان حیله‌های جنگی سودمند و خیانت و پیمان‌شکنی که همواره غیرقانونی است، تمیز دهند.

اما بوضوح می‌دانم که ممکن است در اینجا ایرادی وارد کنند [و بگویند که] تو چه می‌گویی؟ آیا کل توده مردم، این جانور چندسر می‌باید در چنان آشفتگی هرج و مرج‌آمیزی به سر ببرند تا امور دولت نظم یابد؟ تودهٔ مردم سرکش و بی‌مهار را چه سمت و جهتی تواند بود؟ چه رأی و حکمتی برای ادارهٔ امور کشور [دارند]؟

وقتی، از کل مردم سخن می‌گوییم، منظورمان از آن تنها کسانی هستند که اقتدارشان ناشی از مردم است، یعنی همان حکام و قضاتی که پایین‌تر از پادشاه‌اند و مردم ایشان را به اصطلاح به عنوان ملازمان امپراتوری جای داده یا برقرار کرده‌اند و دارای نوعی اقتدار قضایی هستند که تعدیات حاکمیت را محدود کنند و نمایندهٔ کل مردم‌اند. منظور ما [از مردم] همچنین مجمع شئون است که جز خلاصه یا مجموعه مختصر مملکت نیست و کل امور عمومی با ایشان ارتباط خاص و مطلق دارد؛ چنین بود حال آن گروه هفتاد نفری شیوخ در مملکت بنی اسراییل که در بین ایشان روحانی اعظم به اصطلاح رئیس بود و ایشان همه در مسائل مهمه داوری می‌کردند؛ و آن هفتاد تن نخست بوسیلهٔ شش تن از هر طایفه‌ای برگزیده می‌شدند که از سرزمین مصر خارج شدند و بوسیلهٔ رؤسا یا حکام و یا ایالات انتخاب می‌شدند. بهمین سان قضات و والیان شهرها، سرکردگان افواج هزار نفره و رهبران افواج صد نفره و کسانی که بر خانواده‌ها[ی اشرافی] حکم می‌راندند و نیز شجاع‌ترین و شریف‌ترین و سرشناس‌ترین شخصیت‌ها، که دولتها از ایشان تشکیل شده بود، در زمانهای مختلف انجمن می‌کردند، همچنانکه از کلام کتاب مقدس برمی‌آید....

اما در اینجا پرسش دیگری خودنمایی می‌کند و شایستهٔ ملاحظه و بحث مستوفی از حیث شرایط زمان ما است. فرض کنیم که پادشاهی درپی الغای قانون خداوند و یا تخریب کلیساست و [فرض کنیم] که کل مردم یا بخش اعظم ایشان بدان رضایت دهند، و

همه شاهزادگان و یا بخش اعظم ایشان سکوت کنند و با این حال شمار کوچکی از مردم یعنی برخی از شاهزادگان و حکام خواهان پاسداری قانون خداوند به طور کامل و غیرقابل نقض باشند و خالصانه به خداوند خدمت کنند؛ اگر پادشاه بخواهد ایشان را مجبور کند تا مشرک باشند و یا ایشان را از عمل به مذهب راستین بازدارد در آن صورت، برای آنها انجام چه عملی قانونی خواهد بود؟...

ما پیشتر گفتیم که پادشاه سوگند می‌خورده که قانون خداوند را پاس دارد و وعده کرده که تا آنجا که در قدرت اوست کلیسا را حفظ کند؛ قوم بنی‌اسراییل به عنوان قومی واحد، از طریق روحانی بزرگ، پیمان بستند و وعدهٔ مشابهی به خداوند دادند. حال در این زمان، گوییم که همه شهرها و همهٔ حکام آن شهرها که اجزای مملکت‌اند، هر یک از جانب خود به صراحت پیمان می‌بندند و این کار را همهٔ شهرها و جماعات مسیحی نیز انجام داده‌اند، هرچند بصورت توافق و قراردادی ضمنی بوده است.

پیشتر نشان داده‌ایم که آنکه شاهان را منصوب می‌کند، آنکه ایشان را برمی‌گزیند و آنکه مملکت را بدیشان ارزانی می‌دارد، خداوند است؛ حال گوییم که مردم شاهان را برقرار می‌کنند، عصای حکومت را در دست ایشان می‌گذارند و همان کسانی هستند که با آرای خود، انتخابات را تأیید می‌کنند. خداوند می‌گذارد که امور بدین شیوهٔ انجام بگیرند به این منظور که پادشاهان تصدیق کنند که ایشان، پس از خداوند، قدرت و حاکمیت خود را از مردم دارند....

حال با توجه به این که مردم پادشاهان خود را گزینش و برقرار می‌کنند، پس چنین استنتاج می‌شود که کل مردم بالاتر از پادشاه‌اند....

در دولت که معمولاً با کشتی تشبیه می‌شود، شاه در جایگاه ملاح است، مردم به طور کلی مالکان کشتی هستند که از ملاح اطاعت می‌کنند حال آنکه او به مصلحت عامه توجه دارد؛ چنان که گویی این ملاح نباید جز به عنوان خدمتگزار عامه به شمار رود....

ما پیشتر نشان داده‌ایم که برای تأسیس [حکومت] پادشاه دو پیمان یا قرارداد بسته شد: یکی میان خداوند، پادشاه و مردم، که دربارهٔ آن پیشتر سخن گفته‌ایم؛ دیگری میان شاه و مردم که اینک باید دربارهٔ آن قدری سخن بگوییم. پس از آنکه شائول شاه شد، قانون سلطنتی به او اعطا شد که می‌بایست برحسب آن حکومت کند، داوود در حبرون پیمانی با خداوند بست، یعنی خداوند را همراه با همه شیوخ بنی اسراییل که نماینده کل مردم بودند، شاهد گرفت و پس از آن به شاهی رسید....

پس مسلّم است که مردم، از روی میل به عهد و پیمان، خواستار اجرای پیمانها هستند. خداوند به [اجرای پیمانها] وعده و اطمینان می‌دهد. حال وضع آن کس که پیمان می‌بندد از نظر قانونی ارزشمندتر از وضع کسی است که وعده می‌کند. مردم از شاه می‌پرسند که آیا او به عدالت و برحسب قوانین حکومت خواهد کرد یا نه؟ وی وعده می‌کند که چنان خواهد کرد و پس از آن مردم پاسخ می‌دهند، نه پیش از آن، که اگر او به درستی حکومت کند آنها وفادارانه از وی اطاعت خواهند کرد. پس پادشاه به طور صِرف و مطلق وعده می‌کند ولیکن مردم به شرط [وعده می‌کنند] و اگر در انجام آن شرط قصور شود، مردم می‌توانند برحسب انصاف و عقل از ایفای وعدهٔ خود فارغ بمانند.

پیمان یا میثاق نخست، تنها تعهدی نسبت به درستکاری صورت گرفته است، اما در پیمان دوم به اجرای عدالت [تعهد شده است]. در آن پیمان [نخست] شاه وعده می‌کند که به خداوند از روی ایمان خدمت کند: در این پیمان [دوم] [وعده می‌کند که] بر مردم به عدالت حکم راند. بموجب اولی مقید است که از هیچ کوششی در تعظیم خداوند فروگذاری نکند: بموجب دوّمی [مقید به تأمین] منافع مردم است. در اوّلی این شرط بیان می‌شود که «اگر توفرمانهای مرا رعایت کنی»؛ در دومی، این شرط [عنوان می‌شود] که «اگر تو عدالت را به طور مساوی در میان همگان بگستری». در اولی خداوند کیفربخش نارسایی و تقصیر است، در دومی کل مردم، و یا نمایندگان آنها که حمایت از مردم را وظیفه خود می‌دانند، کیفربخش قانونی نقصان و قصوراند....

اولاً قانون طبیعت بما می‌آموزد و ما را فرمان می‌دهد که حیات و آزادیهای خود را حفظ کنیم، زیرا بدون آنها زندگی در مقابل این همه آسیب و خشونت، برای لذت بردن ارزش ندارد. طبیعت این را به حکم غریزه در سگان بر علیه گرگها، در گاوان بر علیه شیران، در میان پرندگان و در میان شاهین‌ها، در میان مرغها و لاشخورها و بیش از همه در انسان بر علیه انسان به ودیعه نهاده است؛ و آن در صورتی که انسان به حیوان تبدیل شود؛ و بنابراین، آن کس که در قانونی بودن دفاع از خود تردید کند، در قانون طبیعت، به همان میزان که در نهاد اوست، تردید می‌کند. به این [قانون طبیعت] باید قانون ملتها را افزود که تملکات و املاک را مشخص می‌کند، حدود را تعیین می‌کند و محدوده عمل هر کس معلوم می‌دارد که هر کسی باید از آن در مقابل همه متجاوزان دفاع کند....

قانون مدنی یا قوانین شهری کشورهای مختلف وجود دارند که بموجب قواعد خاصی و برخی به یک شیوهٔ و برخی به شیوه‌ای دیگر در اجتماعات انسانی حکومت

می‌کنند.... پس اگر کسی بخواهد که از طریق فریب یا زور این قانون را بشکند ما همه مجبوریم که در مقابل او بایستیم زیرا او نسبت به جامعه‌ای که ما همه چیز را مدیون آن هستیم آسیب می‌رساند وکشور ما را به نابودی خواهد کشاند، حال آنکه در حفظ آن همه مردم به حکم طبیعت یا قانون و یا سوگند وفاداری، سخت مقید ومکلف‌اند: تا آنجا که ترس یا غفلت و یا نیات سوء ما را به نادیده گرفتن این وظیفه بکشاند، ما را می‌توان حقاً ناقض قوانین، خائن به مملکت خود و موهن به دین شمرد. حال چون قوانین طبیعت، قوانین ملتها و قوانین مدنی به ما حکم می‌کنند که بر علیه چنین جبارانی به سلاح متوسل شویم؛ پس هیچ نوع دلیلی وجود ندارد که ما را به عکس آن ترغیب کند؛ و نیز هیچ سوگند، پیمان و یا تعهدی عمومی یا خصوصی نسبت به قدرت وجود ندارد که به حق ما را از آن بازدارد؛ بنابراین، پست‌ترین فرد هم می‌تواند در مقابل چنین جبار متجاوزی مقاومت و با او قانوناً مخالفت کند.

۶ـ سختگیری و تساهل نسبت به عقاید مخالف

تئودور بزا: زندگی کالون(۱)

*«تئودور بزا (۱۶۰۵ ـ ۱۵۱۹) حقوق‌دان و عالم الهیات فرانسوی، همکار و جانشین کالون در کلیسای ژنو بود. وی درکتاب **زندگی کالون** داستان طرد و تکفیر میشل سروتوس از بدعتگذاران آن دوران را شرح می‌دهد که به خاطر ردّ غسل تعمید کودکان و انکار آیین تثلیث در ژنو زنده در آتش سوزانده شد. وی همچنین شرح دفاع لیبرالها یعنی سباستین کاستللو، استاد زبان یونانی در دانشگاه بال و لئولی سوزینی از فرقه «وحدت‌گرایان» از سروتوس را می‌آورد و نیز از حمایت بزا از موضع کالون در اثر خود تحت عنوان **در باب بدعتگذاران** (۱۵۵۴) سخن می‌گوید. عنوان «تفرقه‌انگیزان» که در آغاز شرح بزا آمده به ناراضیانی اشاره دارد که تحت حمایت خانواده قدرتمند پرین، در زیر حکومت آهنین کالون بر شهر ژنو، فرسوده و خرد شدند.»*

در سال بعد یعنی سال ۱۵۵۳ در زمانی که بلیهٔ تفرقه‌انگیزان که به سرعت به پایان خود می‌رسید، چنان خشونت‌بار شد که نه تنها کلیسا بلکه حتی خود جمهوری هم دچار خطر مفرط شد، ایشان در غوغاانگیزی و تهدید و سرانجام در سرکوب آزادی نیکمردان تا بدانجا پیش رفتند که فرمانهای قدیم در خصوص انتصاب سناتورها را دگرگون کردند

1. *Tracts Relatin,: to the Reformation of John Calvin,* trans. Henry Beveridge (Edinburgh, Edinburgh Co. Printing 1844) Vol.1, pp. x-xi, xiv-xvi.

(در این موضوع نیکمردان پس از آن در تأمین مقاصد خود توجه کافی مبذول داشتند و خداوند نیز در آن به ایشان لطف کرد)، برخی از سنا بیرون انداختند و با وانمود کردن ترس از تبعیدیان خارجی، آنان را از هرگونه سلاحی جز شمشیر، به هنگام بیرون رفتن از حدود شهر محروم کردند؛ پس به نظر می‌رسید که هیچ چیز نتواند ایشان را از اجرای طرحی که برای آن مدتها به هیجان و تلاطم درآمده بودند، بازدارد، زیرا آنها در همه چیز قدرت داشتند و حتی در این زمان شیطان باز هم فرصت دیگری برای ایشان فراهم کرد. زیرا آن دشمن آشکار تثلیث مقدس، یعنی دشمن کلی الوهیت و بنابراین، هیولایی مرکب از کل بدعت‌های شوم و عفن ـ منظورم میشل سروتوس است ـ پس از آنکه سالهای بسیار سرگردان شد، پزشکی خواند و خود را با نام مستعار میشل ویلانوائوس پنهان کرد، کفریات خود را پراکند و بعدها آنها را در وین در مجلد قطوری منتشر کرد. ناشر کسی بود به نام آرنولدی که کتابفروشی بود در لیون و ویراستار انتشارات کسی بود به نام ویلیام گورو که سابقاً در خدمت تفرقه‌انگیزان ژنو می‌بود ولیکن چند ماه پیش [از انتشار کتاب] به منظور اجتناب از کیفر روسپی‌بازی و جرایم دیگر ژنو را به قصد لیون ترک کرده بود. سروتوس پس از منتشر کردن این کتاب قطور در کفریات و پس از آنکه به همان دلیل در وین به زندان انداخته شده بود، نمی‌دانم به چه شیوه‌ای گریخت و به حکم قضا به ژنو آمد و قصد داشت از طریق ایشان به جای دورتری برود، الا این که به حکم مشیت خداوند بوسیلهٔ کالون که مدتها پیش او را خوب می‌شناخت، شناسایی شد و براساس اطلاعاتی که کالون به قاضیان داد محبوس شد. کشمکشی که پس از آن پدید آمد و مسائل مهمی که به آن کشمکش مربوط می‌شد، به نحو کامل در کتابی بهمین منظور منتشر شد، توضیح داده شده‌اند. نتیجه کل این ماجرا این بود که این مرد متروک (که گفته می‌شود یکی از تفرقه‌انگیزان که معاون قاضی آن دوران بود چیزی نجوا کرده بود که وی را در شرارت خود پابرجا کرد) که بواسطهٔ اعتماد به نفس خودخواهانهٔ خود لو رفته بود، به بی‌دینی و کفرگویی متهم شد و خوشبختانه همه کلیساهای سوئیس بر این نظر بودند. در روز بیست و هفتم اکتبر، آن مرد بدبخت که هیچ علامتی از توبه و انابه بروز نداد، در آتش سوزانده شد....

پس کل این سال، صرف مبارزه با تبهکاران و دفاع از دین و نظم و انضباط شد و در همه جا رخدادی سعد پیش آمد، به استثنای جراحتی که نه تنها انگلستان بلکه کل کلیساهای مسیحی از مرگ پارساترین پادشاه، ادوارد [شاه انگلستان] برداشتند. لیکن در

همان سال کالون چنان دانش‌پژوه تیزبینی بود که تفسیر ممتاز خود درباره کتاب یوحنا را منتشر کرد. شاید در اینجا مجاز باشم که درباره سروتوس آن چیزی را بگویم (البته امیدوارم این گفته بی‌غرض باشد) که آباء قدیم کلیسا از روی تجربه در مورد آن دو هیولای توأمان یعنی پولس ساموساتنوس و آریوس اسکندرانی نوشته بودند، یعنی اینکه آتشی که کل کلیساهای سرزمین‌های مسیحی را بعدها سوخت، به وسیلهٔ آن دو شروع شده، زیرا مجازاتی که بر سروتوس در ژنو اعمال شد، بسیار به حق بود نه به این دلیل که او فرقه‌گرا بود بلکه او عصاره شرارت‌بار بی‌دینی و کفری هولناک بود و وی با همین [بی‌دینی و کفر خود] به مدت سی سال، از راه سخن گفتن و نوشتن، آسمان و زمین را آلوده بود. حتی اکنون نمی‌توان گفت که نفوذ شیطان تا چه اندازه بوسیلهٔ آتشی که نخست در لهستان و سپس در ترانسیلوانی و مجارستان شعله‌ور شد افزایش یافته است و می‌ترسم حتی پیشتر هم رفته باشد. در حقیقت به نظر می‌رسید که سروتوس از روحی شیطانی الهام می‌گرفت. هنگامی که عبارتی از کتاب مکاشفات یوحنا را گرفت و آنرا به شیوهٔ معمول خود تعبیر کرد، وی آن عبارت را در بابی از کتاب خود قرار داد [و آن این بود]: «جنگ بزرگی در بهشت جریان داشت و میشل و فرشتگانش با اژدها می‌جنگیدند»....

بنابراین، هنوز خاکسترهای آن مرد بدبخت سرد نشده بود که پرسش‌هایی در خصوص کیفر بدعتگذاران برانگیخته شد؛ برخی بر آن بودند که آنان می‌باید به راستی مورد اجبار قرار گیرند ولیکن نمی‌بایست حقاً محکوم به مرگ شوند؛ دیگر چنانکه گویی ماهیت بدعت را نمی‌تواند آشکارا از کلام خداوند مشخص کرد و یا این که داوری به شیوهٔ علمی دربارهٔ همه رؤسای دین قانونی است، بر آن بودند که باید بدعتگذاران را تنها به داوری خود خداوند واگذاشت. از این عقیده حتی برخی از نیکمردان دفاع می‌کردند و از آن می‌ترسیدند که اگر نظر متفاوتی اتخاذ شود ممکن است ایشان ظلم و جور جباران را بر علیه مردان خدا تضمین کنند. مهمترین هواداران آن عقیده (که بدین وسیله از عقاید خود دفاع می‌کردند) سباستیان کاستللو و لائلیوس سوسینوس بودند؛ سوسینوس به صورتی پنهان‌تر [از عقیده دفاع می‌کرد] ولی کاستللو به نحوی آشکار در رساله‌ای بوضوح درپی آن برآمد تا کلام خداوند را از حجیت و امتدادش تهی کند و این رساله را به ترجمهٔ خود و یا به عبارت بهتر تحریف خود از کتاب مقدس ضمیمه کرد و آشکارا در تحشیه‌ای بر کتاب اول قرنطیان بر این اعتقاد شد، چنانکه گویی هدف آشکارش منحرف

کردن ما از کلام مکتوب خداوند به عنوان کلامی نارساست، که پولس رسول به پیروان کامل خود (که بر من معلوم نیست که چه کسانی باشند) الهیاتی پیچیده‌تر و اسرارآمیزتر از آنچه در نوشته‌های خود عرضه کرده آموخته بود. کالون در آغاز سال ۱۵۵۴ ردّیهٔ کاملی بر نظریهٔ سروتوس نوشت که مورد قبول همه همکارانش بود و نیز دلایلی آورد و نشان داد که چرا وظیفهٔ قضات و حکام آن است که پس از بازرسی لازم بدعتگذاران را کیفر دهند؛ و همین کسان در مطالب درهم و برهمی که بعضاً از نقل قولهای نادرست از نوشته‌های متألهین پارسا و بعضاً از مطالعات مشقت‌زای برخی جزم‌اندیشان بی‌نام و نشان سرهم‌بندی شده بود، مخالفت ورزیدند. این مطالب درهم و برهم ظاهراً بوسیلهٔ کسی به نام مارتین بلیوس نوشته شده بود. اما این شخص خود کاستللو بود، هرچند بعدها سوگند یاد کرد که او نویسندهٔ آن مطالب نبوده است. نام شهری که آن مطالب ظاهراً در آنجا منتشر شده بود نیز مجعول بود. نگارنده به این مطالب بهتان‌آمیز که نه تنها پر از خطا بود، بلکه مملوّ از کفریات بسیاری بود، پاسخی نوشت به این منظور که زحمت کالون راکه مشغول کارهای بسیار بهتری بود، کم کند. منظور من این است که وی مشغول نوشتن مستندترین تفاسیر خود بر سفر تکوین و آثار دیگر بود که پس از این از آنها سخن خواهیم گفت و نیز وی به دفع خطراتی که کلیسای وی را تهدید می‌کرد، اشتغال داشت.

لئونارد بوشر: صلح دینی(۱)

*«لئونارد بوشر (احتمالاً متولد ۱۵۷۱) خود را به عنوان «یکی از شهروندان لندن» توصیف می‌کند. ولی احتمالاً پسر یکی از پناهندگان والونی به نام دومینیک بوشر بود. وی در زمانی که کتاب **صلح دینی: یا در دفاع از آزادی عقیده** (۱۶۱۴) را نوشت، به دلیل مخالفت با غسل تعمید کودکان از انگلستان به هلند تبعید شده بود. این کتاب به جیمز اول پادشاه انگلستان و به پارلمان انگلستان تقدیم شده و حاوی دفاعی جانانه از آزادی مذهب است و نه تنها از آزادی فرقه خود نویسنده بلکه از آزادی مذهبی همگان دفاع می‌کند.»*

امید است اعلیحضرت و پارلمان را خوش آید که دریابند که محدود کردن و زیر فشار قرار دادن شاهزادگان و مردم برای پذیرش مذهب واحد راستین انجیل، از طریق آتش و شمشیر به کلی بر ضد اندیشه و قانون پر رحمت مسیح و به حال شهریار و دولت خطرناک و موجب تحدید مملکت مسیح و وسیلهٔ افزایش قلمرو دشمن مسیح [دجال] است، چنانکه دلایل زیر آشکار می‌کنند:

---

1. *Tracts on Liberty of Conscience and Persecution.*(London: J. Haddon, 1846), pp.17-19, 24-5, 28-9, 33-4, 42, 50-3, 64, 68.

(همچنان که) شاهان و اسقف‌ها نمی‌توانند به باد فرمان دهند، به همان سان نمی‌توانند بر ایمان [مردم] حکمرانی کنند؛ ***و همچنانکه باد هرجا که دوست داشته باشد می‌وزد، به همان سان هرکس که از روح زاده شده باشد*** [آزاد است]. ممکن است شما افراد را برخلاف عقیده خودش به زور وارد کلیسا کنید ولیکن ایشان وقتی وارد شوند همان باورهایی را که پیشتر داشتند، خواهند داشت؛ زیرا خداوند تنها احکام خویش را تبرک و مقدس می‌دارد و از احکام دشمن مسیح [دجال] بیزار است....

خوانده‌ام که کنستانتین، امپراتور [روم] بزرگان را فراخواند و به اسقف رم نوشت [و گفت] که وی هیچ کس را به دین و ایمان مجبور و مقید نمی‌کند بلکه تنها تنبیه می‌کند و داوری را به خداوند وامی‌گذارد. مملکت مسیح متعلق به این جهان نیست بنابراین، نباید با سلاحهای این جهان از آن دفاع و یا آنرا خریداری کرد بلکه با کلام و روح او [می‌توان بدان رسید]. هیچ سلاح و ابزاری وی به کلیسا که مملکت روحانی اوست، عطا نکرده است. بنابراین، مسیح می‌گوید: ***هر آنکس که به کلیسا گوش فرا ندهد بهتر است که در نزد تو کافر یا گناهکار باشد.*** وی نمی‌گوید که او را بسوزانید، تبعید کنید و یا حبس کنید؛ چنین چیزی حکم دشمن مسیح [دجال] است و اگر هم کسی بدعتگذار باشد، بازهم نباید او را سوزاند بلکه باید پس از ***یکی دوبار اخطار و تنبیه*** او را رد و نفی کرد، یعنی از کلیسا بیرون انداخت.

اما همچنانکه در کلیسای رم مردم از هر نوعی بواسطهٔ ترغیب کشیشان و پیشوایان مجبور به ورود بدان می‌شدند؛ پس در کلیسای انگلستان نیز چنین ا ست. و این نشان می‌دهد که اسقف‌ها و پیشوایان رم و انگلستان در جلب مردم به ایمان وکلیسای خود، روح یکسانی دارند و آن روح شیطان است که خوب می‌داند که مملکت او یعنی کلیسای دروغین، در صورتی که ترغیب به زور کنار گذاشته شود، زوال خواهد یافت....

و گر چه علف‌های هرز از گندم بیشتر شده‌اند، اما مسیح آنها را تا زمان درو به حال خود وامی‌نهد، ***تا مبادا در حالی که درپی کندن علف‌های هرز برمی‌آیید، گندم را نیز با آنها*** ***نکنید؛*** همچنانکه پیشینیان شما چنین کردند و گمان بردند که علف‌های هرز را گردآوری کرده، سوزانده‌اند و لیکن اکنون می‌بینید که آنها به‌جای علف‌های هرز گندم را سوزانده‌اند، از این رو در نهایت فروتنی و تواضع مسیحی تأکید می‌کنم که با کاربرد داس علف‌کنی، تعقیب و آزار [مخالفان کلیسا] که اسلاف شما به کاربرده‌اند و هنوز هم اعلیحضرت و پارلمان آن را ادامه می‌دهند، آن‌قدر گندم کنده می‌شود و آنقدر علف هرز

باقی می‌ماند که گندم باقی مانده نمی‌تواند در هیچ کلیسای دنیوی ظاهر شوند.

برخی دلایل بر ضد آزار و سختگیری

هشتم این که ـ اگر آزادی عقیده برقرار ـ نشود و آزار و سختگیری پایان نگیرد، در آن صورت همهٔ اتباع پادشاه و همه بیگانگان مقیم در این سرزمین، که به ایمان مسیحی باور دارند می‌باید این سرزمین را به سوی کشوری آزاد ترک کنند؛ و یا این که خطر در آتش سوختن، تبعید، اعدام و حبس را تحمل کنند. نخستین راه، فقر و فلاکت و تضعیف کشورها و به علاوه به از دست رفتن با ایمان‌ترین اتباع و دوستان می‌انجامد. راه دوم از طریق ریختن خون با ایمان‌ترین خدمتگزاران، نمایندگان و شاهدان خداوند، خشم خداوند را بر می‌انگیزد و بعلاوه و حال همهٔ بیگانگان را باز می‌کند تا با نکوهش و شماتت بیشتری دربارهٔ آزار و سختگیری بی رحمانه و خونبار در سرزمین ما سخن بگویند.

نهم این که ـ اگر آزار وسختگیری ادامه یابد، در آن صورت شاه و دولت بر خلاف اراده خواست خود، ریاکاران بسیاری در قدرت و منصب خواهند داشت، چه در دربار، چه در شهر و چه در کشور... و شاه و پارلمان را بهتر آن است که همه گونه مسیحیان، بلکه یهودیان، ترکها [مسلمانان] و کفار را مادام که آرام و بی‌خطر هستند، بپذیرند و البته نه تبهکاران را چنانکه در بالا گفته شد و اثر ایشان به شهادت دو یا سه شاهد تبهکار باشند، بهتر است بر حسب کلام خداوند مجازات شوند. و نیز اگر معلوم شود که کسانی دروغگو، مفتری، بهتان‌زن و ناقل کتب مقدس و نوشته‌های دیگران به کذب و دروغ باشند ـ چنانکه برخی عالماً و عامداً چنینند ـ پس بهتر است به حق و عدالت کیفر ببینند؛ این کیفر حق آنهاست و آزار و تعقیب نیست. اما بهتر آن است که کلام خداوند کاملاً و آزادانه در میان ایشان حتی تا پایان عمرشان، چه در عین نعمت و چه در رنج و نقمت، رایج باشد؛ زیرا می‌دانیم که به موجب رحمت بی‌کران خداوند باید افراد بی‌ایمان و خاطی را به توبه و اصلاح رهنمون شویم و ایشان را از دام شیطان که ایشان را تسخیر کرده و فریفته است نجات دهیم....

از اعلیحضرت و پارلمان عاجزانه استدعا دارم که توجه کنند که سختگیری در زمانی رایج بود که کلیسای مسیح در آغاز پراکنده و آواره و سرگردان بود، یعنی در مناطق متروکه جهان به سر می‌برد و بدانجا گریخته بود تا خود را از خشم وجود دشمن مسیح [دجال] و پیروان و کارگزارانش وارهاند، که نخستین بانیان تعقیب و آزار در زمان [نزول] انجیل

بودند. بنابراین، خواهشمندم اعلیحضرت و پارلمان توجه کنند که تا زمانی که آزار و سختگیری ادامه یابد، کلیسای مسیح پراکنده خواهد ماند و [اعضای آن] تحت تعقیب و آزار به مخفی‌گاههای جهان خواهند رفت. و عجب نیست، زیرا ایمان و انضباط کلیسا اینک به‌همان میزان برای دشمن مسیح و اسقف‌ها و کارگزاران او ناخوشایند و مشمئز کننده و نامقبول است که در آن زمان بود؛ همچنانکه در آتش سوزاندن، تبعید، حلق آویز کردن و حبس و توقیف از جانب آنها، تا به امروز هم برآن گواهی می‌دهد.

اما اگر قواعدی به شرح زیر در نظر گرفته شوند، جواز عقیده و آزادی ایمان به هیچ روی به حال پادشاه یا دولت خطرناک نخواهد بود : -....

۷- برای صلح و آرامش بیشتر و برای ارضای ضعیفان و مردمان ساده و معمولی، در میان همه کسانی که از لحاظ مذهب مختلف‌اند، برای هرکس و یا همه کسان خواه یهودی یا هوادار پاپ قانونی و مجاز است، در خصوص هر موضوع راجع به مذهب، قطع نظر از این که له یا علیه هر کسی باشد، مطلب بنویسند، مباحثه شود و استدلال کنند، و [هر مطلبی را] چاپ و منتشر کنند؛ به شرط آنکه هیچگاه برای اثبات هیچ نکته‌ای دربارهٔ مذهب به آباء کلیسا متوسل نشوند بلکه تنها به کتاب مقدس [رجوع کنند].

[همچنین به این شرط که] یکدیگر را مورد شماتت و تهمت قرار ندهند و یا در مورد هیچ کس یا کسان دیگر چنین نکنند بلکه در کمال عشق، آرامش و صلح، در جهت تعظیم خداوند، تمجید شاه و دولت و برای تأمین خیر و اعتبار خود، یکدیگر را آموزش دهند... پس چرا باید آنانی که حقیقت را در دست دارند و یا خواهند داشت از خطا بترسند؟ زیرا حقیقت راههای تاریک و خطرناک خطا را کشف می‌کند، هرچند آن خطاها در کتب، باز و آشکار باشند، همچنانکه روشنایی، مکانهای تاریک و خطرناک را باز می‌نماید، هرچند آن مکانها در شاهراههای باز و آشکار باشند و هرچه راهها تاریک‌تر و خطرناک‌تر باشند، روشنایی برای مسافرین هرچه ضروری‌تر و لازم‌تر خواهد بود؛ بهمین‌سان هرچه خطاها تیره‌تر و خطرناک‌تر باشند، حقیقت برای کسانی که به بهشت مسافرت خواهند کرد، ضروری‌تر و سودمندتر خواهد بود.

اما برخی ممکن است ایراد بگیرند و بگویند، «به نظر ما، با قبول همهٔ دینها، بازهم حکیمانه نیست که خطاهای خطرناک را در معرض روشنایی قرار دهیم زیرا چه بسا کسانی که ممکن است گرفتار آنها شوند؛ ولی اگر آنها روشن و آشکار نشوند، برای برخی کسان معلوم و شناخته شده نخواهند بود».

پاسخ گویم که همچنانکه صخره‌ای که در زیر آب نهان است و چون معلوم نیست، بسیاری کسان ممکن است با برخورد با آن کشتی شکسته شوند و به آن برخورد کنند و فرو روند، هرچند ممکن است آن صخره را به این میزان قبلاً نشناخته باشند، بنابراین، همچنانکه صخره‌ای در دریا، هرچند ممکن است وجودش بر کسانی معلوم نباشد و با این حال به علت نشناخته و نامعلوم بودن، ممکن است بسیاری با آن برخورد و سقوط کنند و در نتیجه افراد و امتعه نابود گردند: به همین سان، خطایی هرچه در نزد کسانی شناخته شده نباشد با این حال ممکن است به علت ناشناخته ماندن بسیاری کسان با آن برخورد کنند و فروافتند و در نتیجه جسم و روحشان هلاک شود؛ و این بیشتر قابل سرزنش است [تا شناخت خطا]. پس همچون صخره‌های دریا که هرچه بیشتر خود را آشکار کنند، آرای خطا و نادرست هم در جهان هرچه بیشتر خود را نمایان کنند، پیشرفت بیشتری در طریق بهشت صورت خواهد گرفت و می‌بینید که وقتی خطاها در روشنایی کلام خداوند قرار گیرند، همچون تاریکی در برابر روشنایی چراغ، محو و نابود خواهند شد. همچنانکه کاه نمی‌تواند در مقابل باد بایستد، بهمین‌سان خطا در مقابل حقیقت تاب نمی‌آورد. پس شناساندن همه صخره‌های خطا در لنگرگاه بهشت، مانعی در راه نیست بلکه پیشرفت بزرگی است....

[کشیشان نیک سیرت می‌توانند از تساهل مذهبی، از جمله به این دلیل دفاع کنند که] «بواسطهٔ آن از طریق بازرگانی بسیار از جانب یهودیان و اقوام دیگر چه در تجارت و چه در مراودات سود و متاع بسیار نصیب اعلیحضرت و اتباع شما خواهد شد، حال آنکه اینک ایشان به علت فقدان آزادی اراده به جاهای دیگر رانده می‌شدند»....

همچنان که پادشاه اجازه نخواهد داد که اتباعش به این دلیل که مذهب او مغایر مذهب ایشان است جان او را بگیرند، پس بهتر است که پادشاه هم به این دلیل که مذهب آنها مخالف مذهب وی است جان ایشان را نگیرد و همچنانکه شما نمی‌خواهید کسانی شمارا به پذیرش مذهبی بر خلاف عقاید خودتان وادار کنند، پس شما هم مردمان را به پذیرش مذهبی بر خلاف عقایدشان مجبور نخواهید کرد و همچنانکه وظیفهٔ اتباع آن است که در پی گرداندن پادشاه و دولت به کلام خداوند باشند و نه آنکه در پی نابودی او و دولتیان با آتش و شمشیر باشند؛ پس وظیفهٔ شاه و دولت هم آن است که در پی گرواندن اتباع خود به کلام خداوند باشند و نه آنکه در صدد نابودی ایشان با آتش و شمشیر برآیند، چنانکه پاپ و اسقفهای او می‌خواهند و دست نشاندگانش، چه در میان

امپراتوران و شاهان و چه در میان مردم، مدتها در پی نابودی خود و اتباع خویش بوده‌اند.

ژان بُدن: جمهوری(۱)

*«**شش کتاب جمهوری** اثر ژان بدن ۹۶ ـ ۱۵۳۰) حقوقدان فرانسوی مهمترین کتاب سدهٔ شانزدهم در باب نظریهٔ سیاسی بود. استدلال این کتاب که در سال ۱۵۷۶ در بحبوحهٔ جنگهای مذهبی فرانسه و تنها چهار سال پس از قتل عام سن بارتولومه نوشته شد، این بود که تنها حکومت سلطنتی نیرومند می‌تواند شکل نظم و ثبات سیاسی را حل کند. اما بدن همانند گروه «سیاسیون» اعتقاد داشت که نظام سلطنتی اگر در پی سرکوب پروتستانهای فرانسوی (هوگونها) برآید، تنها خود را نابود خواهد کرد. بنابراین، وی بویژه برای حفظ مصلحت دولت و نه مصلحت دین خواستار تساهل دینی بود.»*

ممکن است پذیرش و موافقت اشرافیت و مردم در مورد مذهب یا فرقه‌ای تازه چنان پر قدرت و نیرومند باشد که سرکوب یا تغییر آن مذهب یا فرقه امری نا ممکن شود و یا دست کم عجیب دشوار باشد و خطر و تهدیدی عظیم متوجه کل دولت کند. در این صورت حکیم‌ترین شهریاران و حکام دولت از ملاحان دانا اقتباس کنند که وقتی نمی‌توانند به بندر مطلوب خود دست یابند، سیر خود را به بندری قابل دسترسی هدایت می‌کنند: آری و اغلب تغییر مسیر ایشان ممکن است آنها را به طوفان و تند باد بکشاند تا مبادا با اصرار بر رساندن کسی به لنگرگاه مطلوب، دچار کشتی شکستگی شوند. از این رو، باید آن مذهب یا فرقه‌ای را تحمل کرد که بدون آن نتوان خطر آسیب دیگری و نابودی دولت را رفع کرد: زیرا سلامت و رفاه دولت امر اصلی است که قانون بودن نظر دارد. از این رو بود که کنستانتین، امپراتور گروهها و دسته‌های آریان را تحمل می‌کرد، نه چنانکه بسیاری نوشته‌اند به دلیل عشق و محبتی که بدانها داشت بلکه به این منظور که اتباع و دوست خود را در آرامش نگه دارد و تئودوسیوس کبیر که خود کاتولیک بود و همواره با نظر آریان‌ها اختلاف داشت با این حال مذهب ایشان را تحمل کرد و نمی‌توانست به هیچ روی آن را سرکوب کند و هر دو نوع مذهب را در راه صلح و فرمانبرداری حفظ می‌کرد و پس از او زنون امپراتور به منظور سازش دادن میان همه انواع مذاهب و میان آنها و دولت دستور داد، فرمانی... در خصوص وحدت و آرامش و آسایش منتشر شود. آناستاسیوس به تبعیت از او، موجب شد تا قانون بخشایش و اغماض اعلام

---

1. John Bodin, *The Six Book of a Commonweale.* trans. Richard Knolles, (London, G. Bishop, 537-40. 1606), P. 382.

گردد و نیز به وعّاظ موقّر و فروتن احترام می‌گذاشت و آنانی را که روحی سنگین و متشنج داشتند بر کنار می‌کرد....

من در اینجا در صدد بر نمی‌آیم که تعیین کنم در میان این همه انواع بسیار مردم که از لحاظ مذهب در بین خود اختلاف دارند، کدامیک بهترین هستند (با این حال تنها یکی می‌تواند بهترین باشد و تنها یک حقیقت و یک قانون الهی از دهان خداوند منتشر شده است)، اما اگر شهریار از حقیقت مذهب خود بسیار مطمئن باشد و اتباعش را که به فرقه‌ها و دسته‌هایی منقسم‌اند به آن بخواند، در آن صورت نمی‌باید در این کار (به نظر من) زور به کار ببرد: (زیرا هرچه اذهان مردم بیشتر مورد اجبار قرارگیرد، بیشتر بی‌صبر و سرسخت می‌شوند، وهرچه مجازات بیشتری برایشان تحمیل گردد، فایدهٔ کمتری ببار خواهد آورد زیرا طبع آدمیان چنان است که ممکن است به خودی خود به چیزی معطوف گردد که دوست می‌دارد اما هرگز از طریق زور چنان نخواهد شد) بلکه بر شهریار که از حقیقت مذهب خود اطمینان دارد، تکلیف است که بدون ضعف و ریاکاری بدان [اصل] اعتراف و از آن پیروی کند و با این حال مخلصانه در خدمت خداوند متعال باشد: از این طریق وی هم اراده و اندیشه اتباع خود را به تمجید و تقلید خود معطوف خواهد کرد و هم سرانجام خواهد توانست که حتی ریشهٔ همه فرقه‌ها و عقاید را از بیخ برکند: با چنین کاری وی نه تنها از آشوبها، مشکلات و جنگهای داخلی اجتناب خواهد کرد، بلکه همچنین می‌تواند اتباع سرگردان خود را به بندر سلامت رهنمون گردد....

امپراتور بزرگ ترکان به اندازه هر شهریار دیگری در جهان، با اخلاص و ایمان کامل، مذهبی را که از اجدادش به وی رسیده است تعظیم و رعایت می‌کند، ولیکن از مذاهب عجیب و غریب دیگران بیزاری نمی‌جوید؛ بلکه بر عکس به هر کس اجازه می‌دهد که بر حسب فکر و عقیده خود زندگی کند؛ آری افزون بر این در مناطق نزدیک به قصر خود در پیرا[۱]، چهار مذهب مختلف یعنی مذهب یهودیان، مذهب مسیحیان، مذهب یونانیان و مذهب پیروان محمد را تحمل می‌کند: و بعلاوه برای کالوجرها[۲] یا راهبان مذهبی که بر روی کوه آتوس ساکن‌اند، صدقات می‌فرستد تا (چون ایشان مسیحی هستند) برای او دعا کنند؛ همچنانکه اگوستوس نسبت به یهودیان چنین کاری کرد و معمولاً صدقات و قربانیان مقرر خود را به اورشلیم می‌فرستاد و دستور می‌داد برای سلامت خود و دولت،

---

1. Pera
2. Calogers

[آن صدقات] روزانه به آنجا برسند. پس چرا مردمان دوران باستان همچون مردم ترک معتقد بودند که همهٔ انواع مذاهبی که از اندیشه‌ای پاک می‌تراوند، در نزد خدایان مقبول‌اند [؟] و گرچه رومیان، مذاهب غریب را به آسانی در درون ممالک خود نمی‌پذیرفتند.... ولیکن با این همه به راحتی تحمل می‌کردند که هر شخص خصوصی در درون شهر، شیوهٔ و سبک خود و مذهب خویش را به کار بگیرد: آری رومیان خود قربانیان *ایسیس* و *اسکولاپیوس* را به درون شهر می‌پذیرفتند، و تحمل می‌کردند که پانتئون[۱] به همه خدایان تعلق‌گیرد. در میان همهٔ اقوام، تنها یهودیان از مراسم و شعایر [فرقه‌های] بیگانه و غریب بیزار بودند و از این رو بیزاری همهٔ ملتها نسبت به آنها را برانگیختند....

به نظر من خوب و سودمنداست که کیش‌ها و شعایر بد و بیگانه و دیگر [کیش‌هایی] که بخش اعظم اتباع قوی‌ترین قدرتها از آنها بیزارند، از جامعه و دولت طرد شوند؛ به این منظور که عشق و محبت اتباع در بین خود محفوظ ماند و این خود بویژه بواسطهٔ توافق و اجماع ایشان در مسایل مربوط به مذهب تأمین و ترویج می‌شود؛ لیکن با این حال اگر مذهب واحدی مورد پسند عقیدهٔ ملل همسایه و نیز بسیاری از اتباع کشور باشد، در آن صورت نه تنها نباید از طریق کیفر و مجازات آن را محدود کرد، بلکه تا آنجا که می‌توان مساعدت کرد تا اگر بدون ایجاد فتنه مورد قبول عامه قرار نگیرد دست کم هیچ کس از اجرای خصوصی چنان مذهبی منع نگردد. زیرا در غیر این صورت چنان خواهد شد که آنان که از اجرای مذهب خود عاجزاند و با این حال مذاهب دیگران را هم خوش ندارند، بطور کلی ملحد خواهند شد (چنانکه هر روزه می‌بینیم) و بدین‌سان پس از آنکه آنها برای یک بار ترس از خدا را فراموش کرده باشند، پس قوانین و احکام را نیز زیر پا خواهند گذاشت و بدین‌سان خودرا به همه نوع رذایل و تباهی‌ها عادت می‌دهند، تا بدان پایه که بتوان از طریق قوانین انسانی آنها را جبران کرد.... زیرا آنانکه گمان می‌برند می‌توان، دولت‌ها را از طریق احکام و قوانین انسانی بهتر سامان داد تا بواسطهٔ ترس از احکام خداوند، سخت فریب خورده‌اند. زیرا شدیدترین حکومتهای جبار به‌هیچ روی به اندازهٔ هرج و مرج مسکنت بار نیست، زیرا در زمان هرج و مرج نه شهریاری هست و نه حاکمی، هیچ‌کس اطاعت نمی‌کند و هیچ‌کس نیست که حکومت کند بلکه همگان چنانکه

---

۱. پرستشگاه خدایان در شهر رم.

می‌پسندند به دلخواه و آزادانه، در بی‌قیدی زندگی می‌کنند و فارغ از ترس مجازات‌اند. پس بزرگترین خرافات اصلاً به اندازهٔ الحاد منفور و نامطلوب نیست و حقیقتاً (به نظر من) کسانی که گمان می‌کنند که کیفر یکسانی باید برای آنان که مشرک‌اند و به خدایان بسیاری قایل‌اند و برای آنان که ملحداند و به خدایی قایل نیستند، و برای آنان که بی‌نهایت بودن شمار خدایان را می‌پذیرند و بدین وسیله خداوند متعال و قایم را حذف می‌کند، تعیین گردد، زیان بسیار می‌رسانند. زیرا خرافات هر قدر هم عظیم باشد بازهم آدمیان را نسبت به قوانین و حکام در ترس و احترام نگه می‌دارند و نیز وظایف و اختیارات متقابل آنها را نسبت به یکدیگر [حفظ می‌کنند]؛ حال آنکه الحاد صِرف به کلی ریشهٔ ترس از انجام تبهکاری را از ذهن آدمیان برمی‌کند. از این رو از دو وضع ناگوار و ناخوشایندی که برشمردم یعنی خرافات و الحاد، باید هرچه بیشتر پرهیز کنیم: با این حال وقتی نمی‌توانیم آشکارا مذهب راستین را به کار ببریم، مذهبی که عبارت از پرستش خداوند یگانه متعال و قایم است، نباید مذهبی را که عامه پذیرفته است [مذهب خرافی] را محکوم کنیم زیرا در آن صورت اتباع را به بی‌ایمانی و فتنه‌گری تحریک خواهیم کرد. پس بهتر است [آن مذهب رایج] در خدمت عمومی باشد تا آنکه ذهن [مردم] بازهم با تعظیم و تکریم خداوند یگانه و متعال و پایدار آرامش یابد.

۷ـ مذهب پروتستان و سرمایه‌داری

ژان کالون: نامه در باره ربا خواری[1]

«تفسیر کالون برسفر تثنیه به انجیل عصر جدید تبدیل شد». کالون در نامه‌ای مشهور به یکی از دوستانش به نام ساکینوس در سال ۱۵۴۵ منع مطلق تورات بر رباخواری را درهم شکست و آن نوع رباخواری را که به تهیدستان لطمه نزند، تأیید کرد. بدین‌سان وی آموزش دینی را در خدمت تأمین نیازهای جامعه تجاری مدرن گرفت.»

من هنوز نکوشیده‌ام تا پاسخی مناسب به پرسشی که از من شده بدهم اما، از مساعی دیگران در این باره آموخته‌ام که پرداختن به این مسأله چقدر خطرناک است. زیرا اگر رباخواری به کلی محکوم شود. زنجیرهایی محکم‌تر از آنچه خداوند خود می‌خواهد بر عقیده و وجدان تحمیل خواهد شد. یا اگر دست‌کم [محدودیت‌ها] را بپذیرید، در آن

1. *Economic Tracts*. (New york, Society for Political Education, 1882) no. 4, pp. 33 - 6.

صورت با این بهانه بسیاری یکباره از آزادی بی‌حد و حصر و نامجاز استفاده خواهندکرد و پس از آن این آزادی را نمی‌توان با هیچ تحدید یا تعدیلی محدودکرد. اگر من تنها به شما [نامه] می‌نوشتم در آن‌صورت از این قضیه ترس کمتری می‌داشتم؛ زیرا من از حسن نظر و تعادل شما آگاهم: اما چون شما از جانب دیگری از من نظر می‌خواهید می‌ترسم که مبادا آن کس بسیار بیش از آنچه من در نظر دارم از برخی کلمات بهره‌برداری کند: با این حال با اطمینان از این که خود شما منش و رفتار او را از نزدیک زیرنظر دارید و از موضوعی که در اینجا مطرح می‌شود، آنچه راکه مقتضی و به مصلحت و به اندازه است برداشت می‌کنید پس اندیشه‌های خود را با شما در میان می‌گذارم.

و نخست مطمئن هستم که رباخواری به موجب هیچ یک از شواهد کتاب مقدس به کلی و کاملاً محکوم نیست. زیرا معنای این گفتهٔ مسیح که معمولاً روشن و مبرهن تلقی می‌شود، یعنی «وام بدهید بدون امید به هیچ سودی» (لوقا ۶/۳۵) تا این زمان تحریف شده است؛ همین حکم در مورد عبارت دیگری از او صادق است که در گفتگو از جشن‌های با شکوه و خواست اغنیا که به نوبهٔ خود پذیرایی شوند، برایشان دستور می‌دهد که به این مهمانیها، افراد کور و چلاق و دیگر مستمندانی را دعوت کنند که در چهارراهها می‌خوابند و قدرت ندارند چیزی در مقابل بدهند. مسیح چون می‌خواهد که از سود استفاده از وام دادن جلوگیری کند، به [اغنیاء] دستور می‌دهد که به کسانی وام بدهند که امیدی به دریافت چیزی و یا سودبردن از آنها نیست؛ وکلمات او باید چنین تعبیر شود که در حالی که او فرمان می‌دهد که به تهیدستان بدون چشمداشت به باز پرداخت یا دریافت بهره وام داده شود، منظور او، در عین‌حال آن نبود که پرداخت وام به توانگران با بهره را ممنوع کند، همچنانکه در دستور خود به فراخواندن تهیدستان به جشن‌های خودمان، منظور او آن نبود که دعوت متقابل دوستان به مهمانیها در نتیجه ممنوع باشد. همچنین قانون موسی (سفر تثنیه ۲۳/۹) سیاسی بود و بنابر ورای آنچه به عدالت و انساندوستی مربوط می‌شود، نباید بر ما تأثیری بگذارد، می‌توان امید داشت که ربا خواری به‌طور کلی و نام آن پیش از هر چیز دیگری از صفحه جهان ناپدید شود. اما چون این امید قابل تحقق نیست، باید دید که برای مصلحت عموم چه می‌توان کرد. برخی عبارات درکتاب مقدس، درکتاب انبیاء و مزامیر باقی است که در آن کتاب مقدس به رباخواری حمله می‌کند. بدین‌سان یکی از شهرها به عنوان شهری تباه توصیف می‌شود، زیرا در آن رباخواری در اماکن عمومی و خیابانها رایج و معمول بود؛ اما چون

واژه عبری [رباخواری] به معنی کلی فریب است نمی‌توان آنرا به این صورت دقیق و مشخص تفسیر کرد. اما اگر بپذیریم که پیامبر [در آن عبارت] واژه رباخواری را لفظاً به‌کار می‌برد، عجیب نیست که در میان تبه‌کاریهای بسیاری که وجود داشت، وی به رباخواری هم حمله کند. زیرا هرجا سود و صرفه‌ای حاصل می‌شود معمولاً به عنوان امور ملازم و جدایی ناپذیر از آن، به بی‌رحمی و فریبکاریها و دغلبازی‌های بی‌شمار دیگری اشاره می‌شود. از سوی دیگر در ستایش مردی پارسا و مقدس گفته شده است «که وی پول خود را به نزول نمی‌دهد» (مزامیر ۱۵/۵). در حقیقت بسیار کم پیش می‌آید که انسان واحدی هم شرافتمند و هم نزولخوار باشد. کتاب حزقیال حتی از این هم فراتر می‌رود (حزقیال ۲۲/۱۲). زیرا وی در احصای جرایمی که خشم خداوند را بر علیه یهودیان برانگیخت، دو واژه را به‌کار می‌برد که یکی از آنها به معنی *رباخواری* است و از ریشه‌ای به معنی ***مصرف کردن*** گرفته شده است؛ واژهٔ دیگر به معنی ***افزایش*** یا ***اضافه*** است؛ بی‌شک به این دلیل [این کلمات را به کار می‌برد] که کسی که وقف منافع خصوصی خود باشد آن منافع را از خسران همسایهٔ خود به دست می‌آورد و یا به عنف می‌گیرد. آشکار است که انبیا حتی با شدت بیشتری در تقبیح ربا سخن گفتند زیرا ذکر نام آن در میان یهودیان ممنوع بود؛ و بنابراین، وقتی بر خلاف کلام صریح خداوند، اخذ می‌شد، حتی مستحق شماتت سنگین‌تری بود. اما وقتی گفته می‌شود که چون بنیاد اجتماع ما (یعنی موقعیت ما) [با اجتماع یهودیان] یکسان است، پس همان نهی و منع ربا باید مراعات شود، پاسخ می‌گویم که در آنچه مربوط به دولت مدنی است تفاوتهایی هست (هم اینک و هم در آن زمان؟). زیرا شرایط مکانی که خداوند یهودیان را در آن قرار داد همچون شرایط دیگر مستعد آن بود که ایشان به آسانی بدون رباخواری بایکدیگر معامله کنند حال آنکه اجتماع ما (موقعیت ما) امروزه از جهات عدیده‌ای بسیار متفاوت است. پس رباخواری به کلی در میان ما ممنوع نیست مگر آنکه با عدالت و نیکوکاری ناسازگار باشد.

گفته می‌شود که آیا پول، پول نمی‌آورد؟ دریاچه به بار می‌آورد؟ خانه‌ای که از اجاره دادنش اجاره‌ای دریافت می‌دارم، چه عایدی دارد؟ آیا پول به راستی از سقف‌ها و دیوارها زاده می‌شود؟ اما از سوی دیگر هم، زمین مولد پول است و هم چیزی از دریا به دست می‌آید که بعداً مولّد پول می‌شود و راحتی در یک خانه را می‌توان با پول خرید یا فروخت. پس اگر بتوان سود بیشتری از تجارت از راه بکارگیری پول به دست آورد تا از

محصولات یک مزرعه، که غایت آن تأمین معاش است، پس آیا کسی که زمین بایری را به کشاورزی اجاره می‌دهد، نباید پذیرفت که او در مقابل بهایی دریافت دارد و یا بخشی از محصولات را بگیرد و یا کسی که پولی به وام می‌دهد تا در تولید سود به کار برده شود، آیا باید او را محکوم کرد؟ و وقتی کسی مزرعه‌ای را با پول خریداری می‌کند، آیا آن پول سالانه پول دیگری را تولید نمی‌کند؟ و سود بازرگان از کجا عاید می‌شود؟ خواهید گفت از سعی و کوشش او. چه کسی شک می‌کند که پول بلااستفاده کاملاً بی‌فایده است؟ آن کسی که پولی از من به وام می‌گیرد در نظر ندارد که آنچه راکه دریافت می‌دارد بلااستفاده بگذارد. پس سود از آن پول پدید نمی‌آید بلکه از محصولی عاید می‌شود که نتیجهٔ کاربرد یا استخدام آن است. پس نتیجه می‌گیرم که رباخواری را نباید بر حسب عبارت خاصی در کتاب مقدس مورد داوری و ارزیابی قرار داد بلکه باید برحسب قواعد انصاف چنین کرد. با ذکر مثالی، این مطلب روشن‌تر خواهد شد. مرد توانگری را تصور کنیم که تملکات بسیاری به شکل مزارع و اجاره دارد، اما پول اندکی در دست دارد. مرد دیگری که چندان توانگر نیست و مثل اولی چنان تملکاتی ندارد، پول نقد بیشتری در دست دارد. آن مرد توانگر از این دومی که در صدد خریداری کشتزاری با پول خود است تقاضای وامی می‌کند. آن کس که وامی می‌دهد دریافت اجاره یا بهره‌ای را برای پول خود در نظر می‌گیرد و بعلاوه می‌خواهد که آن مزرعه تا زمان پرداخت اصل پول در رهن او باشد، اما تا پیش از پرداخت اصل پول وی به گرفتن بهره یا ربایی بر وامی که داده قناعت می‌کند. پس چرا باید چنین قراردادی همراه با رهن و لیکن تنها برای گرفتن بهره پول، محکوم گردد، در حالی که قراردادی شدیدتر مثلاً دربارهٔ اجاره دادن مزرعه‌ای به اجاره گزاف سالانه قابل قبول باشد؟ و این چه معنایی جز رفتار کردن با خداوند همچون کودکی دارد که ما دربارهٔ امور تنها بر حسب الفاظ داوری کنیم و نه به مقتضای ماهیت آنها؟ گویی می‌توان با شکل کلمات فضیلت را از رذیلت تمیز داد.

در نظر ندارم که موضوع را به‌طور کامل در اینجا بررسی کنم. خواستم بگویم که در چه چیزهایی باید با دقت بیشتری بنگرید. باید بیاد داشته باشید که اهمیت مسأله نه از کلمات بلکه در ماهیت خود آن چیز است.

ریچارد باکستر: کتاب راهنمای مسیحیان(۱)

ریچارد باکستر (۹۱ ـ ۱۶۱۵) روحانی پیوریتن مذهب برجسته‌ای بود که بخاطر حفظ وحدت

1. Richard Baxter , *A christian Directory* (London Robert White, 1678). vol. I, p. 111, 336, vol.II pp. 77-9.

مذهبی ترجیح داد که همچنان در درون کلیسای انگلستان باقی بماند. ***کتاب راهنمای مسیحیان*** *او (۱۶۷۳) به عنوان «مجموعه الهیات و مجموعه اخلاقیات مذهب پیوریتن در یک جلد» توصیف شده است. این کتاب که حاوی چهار بخش درباره اخلاق، اقتصاد، مذهب و سیاست است، در پی عرضه راهنمایی‌های عملی به افراد و از جمله به صاحبان کسب وکار در جهت ایفای حرفه‌ها و «وظایف مذهبی» ایشان است. ممکن است باکستر این کتاب را در کوشش برای پاسخگویی به پرسش‌هایی نوشته باشد که اعضای جماعت مذهبی پیروان او در «کید مینسر» از او پرسیده بودند.»*

وقتی مستقیماً مشغول خدمت به خداوند نیستید، از تن‌آسایی حذر کنید و دقیقاً به ایفای وظایف و حرفه‌های قانونی خود بپردازید. داوود در وقت ***بیکاری*** یا ***وقت خالی*** خود دچار آن شعله‌های شهوتی می‌شد که در زمان سختی و زندگی نظامی از آنها مصون مانده بود. بیکاری زمین و تخم و فرصت شهوترانی است. انسان **بیکار** به مدرسه شیطان می‌رود: وی همهٔ کارهای دیگر را کنار می‌گذارد تا شیطان وقت تعلیم دادن و رسیدگی به او و دعوت او به تبهکاری را داشته باشد: پس آیا در شگفت می‌شوید که وی به موضوعات شهوانی بیندیشد و یا به برگزاری جشن و شادی و میخواری و هرزگی و سرکشی بپردازد؟ زیرا هیچ چیز دیگری برای انجام دادن ندارد. حال آنکه شخص پرکار و کوشا، بدنش در مقابل ***بی‌حالی*** و زن صفتی افراد هرزه مقاوم شده و تحت انقیاد درآمده است و ذهنش درگیر و مشغول امور بهتری است: ***به بدن و ذهن*** خود هیچ ***فرصت*** ندهید که دربارهٔ امور ناپاک و وسوسه انگیز بیندیشند و یا دنبال آنها بروند. چنانکه هایروم گوید: ***همواره مشغول انجام کاری باش تا شیطان همیشه ترا مشغول بیابد***(۱). و به خاطر آسایش جسمانی خود، کار و زحمت خود را به تعویق بینداز و به شهوات خود تن مده. زود از خواب برخیز و دیر به رختخواب برو و نفس خود را کل روز مشغول ***ضرورت انجام کار و کوشش*** بدار، در هر کاری که می‌توانی از عهدهٔ انجامش برآیی خودت را چنان ***مشغول و درگیر*** کن که ***نتوانی*** به خواهش‌های تن بپردازی؛ زیرا اگر تحت فشار ***ضرورت*** نباشی، شهوت از بیکاری مدد خواهد گرفت و تن اگر احساس انگیزه‌ای نکند کاهل خواهد شد: از این رو اغنیا و بیکاران بیش از مردم تهیدست و زحمتکش شهوتران و آلوده‌اند.

زمان خواب خود را چنان تنظیم و متناسب کن (اگر در قدرت تو است) که ساعات زیبای

1. Facito aliquid operis, ut senper Diabolus inveniat occupatum.

بامداد خود را به تنبلی در رختخواب تلف نکنی. بهتر است زمان خواب شما به نحو معقول با سلامت و کار شما و نه از روی احساس با لذت‌طلبی تن پرورانهٔ شما متناسب باشد. حدود شش ساعت برای افراد تندرست و هفت ساعت برای افراد نه چندان تندرست و هشت ساعت برای افراد ضعیف و پیر، معمولاً متناسب است. ساعات بامداد، برای انجام همه وظایف ما، ارزشمندترین ساعات کلّ روزاند؛ بویژه خدمتکاران که وقت کم دارند، می‌باید در آن ساعات در صورت امکان نماز و نیایش بجای آورند؛ مبادا دیگر اصلاً وقتی پیدا نکنند....

کوشش‌های راجع به وظیفهٔ خود را با تحمل مشقت وساعیانه دنبال کنید. از این کار فواید و راحتی‌های بسیار حاصل می‌شود. ۱ـ بدین وسیله نشان خواهید داد که تن‌آسا و خدمتگزار تن خود نیستید، چنانکه کسانی که نمی‌توانند منکر آسانی [کسب لذات جسمانی] باشند، هستند؛ و نیز اطفای همه شهوات و خواستهای جسمانی راکه از طریق راحت‌طلبی و بیکارگی تغذیه و تقویت می‌شوند، تسهیل خواهید کرد. ۲ـ اندیشه‌های بیهوده راکه در اذهان همه اشخاص تنبل و تن‌آسا خانه می‌کنند، از خود دور خواهید داشت. از فوت وقت گرانبها که افراد تن‌آسا هر روزه مرتکب آن می‌شوند، اجتناب خواهید کرد. ۳ـ در مسیر اطاعت و فرمانبرداری از خداوند قرار خواهید گرفت، در حالی که مردم تن‌آسا مدام گرفتار گناه غفلت‌اند. ۴ ـ اگر کار خود را هنگامی که بدان اشتغال می‌ورزید، دقیق انجام دهید، می‌توانید وقت بیشتری برای امور و فعالیت‌های مقدس پس‌انداز کنید؛ حال آنکه مردم تن‌آسا هیچ وقتی برای نیایش یا مطالعه ندارند، زیرا به علت تعلل در کار خود وقت را از دست می‌دهند و بازهم در کار خود عقب می‌مانند. ۵ـ می‌توانید به برکت و لطف خداوند در تأمین حوایج خود و خانواده‌های خود فارغ از زحمت چشم بدوزید و حوایج آنها را برآورده سازید حال آنکه مردم تن‌آسا خود محتاج‌اند و بوسیلهٔ حاجتمندی خود در ورطه وسوسه‌های بسیار می‌افتند و هیچ خیری از ایشان سر نمی‌زند. ۶ـ و این کار همچنین سلامت بدن‌های شما را تأمین خواهد کرد و آنها را برای خدمت به روح شما مستعدتر خواهد کرد. حال آنکه تن‌آسایی به اتلاف و خسران وقت و سلامت و منزلت و فهم و دانش و مرحمت و غیره می‌انجامد....

وقت خود را بسیار گرامی دارید: و هر روزه دقّت بیشتر کنید که هیچ از وقت شما تلف نشود، بیش از آنکه دقّت می‌کنید که هیچ از زر و سیم خود را از دست ندهید: و اگر تفریحات بیهوده، پوشش و لباس، جشن و مهمانی، گفتگوی بیهوده، دوستان و ملازمان بی‌فایده و یا

خواب هر یک از اینها وسوسه‌ای باشد که وقت را از شما برباید، پس به اقتضای مورد به مراقبت بیفزایید و بر علیه آنها تصمیمات محکم بگیرید. از آن **شخص** یا **عمل** و یا شیوهٔ زندگی که وقت شما را تلف کنند، با دقت بیشتری اجتناب کنید تا از دزدان و راهزنان و برای بازیابی وقت بویژه دقت کنید که نه تنها هرگز تنبل و تن‌آسا نباشید بلکه ***بیشترین کار نیکی*** را که می‌توانید انجام دهید و کار نیک **کوچکتر**ا به کار نیک بزرگتر ترجیح ندهید.

با اعتدال و با سپاسگزاری و برای تأمین سلامت و نه بخاطر لذات بیهوده، بخورید و بیاشامید.

بویژه دقّت کنید. که خارج از مسیر وظیفه‌ای که دین شما را بدان خوانده زندگی نکنید یعنی مسیر مشخص فعالیتی که در آن می‌توانید به وجه احسن خدمتگزار خداوند باشید. ناتوانی جسمانی البته مانعی اجتناب ناپذیر است. در غیر این صورت هیچ کس نباید به ***تن‌آسایی زیست کند*** و یا خود را با انجام امور بیهوده‌ای همچون تفریح و غیره راضی کند: بلکه هرکس که تندرست است باید به‌طور ***مشخص*** و ***مداوم*** به چنان کاری مشغول باشد که خدمت به خداوند و مصلحت عموم باشد. ***اما آیا داشتن ثروت می‌تواند مارا معاف دارد؟ پاسخ:*** ممکن است شمارا از برخی کارهای حقارت‌آمیز معاف دارد و شما را در انجام کارهای دیگر مستعدتر کند: اما شما بیش از تهیدست‌ترین فرد نیز از انجام نوعی خدمت یا کار معاف نیستید: مگر آنکه تصور کنید که خداوند ***حداقل چشمداشت را دارد*** و حداکثر [مرحمت] را می‌فرماید... پرسش: ***اما آیا نمی‌توانم از دنیا چشم بپوشم و تنها به رستگاری خود بیندیشم؟ پاسخ*** می توانید هرگونه زیاده‌روی در علایق یا امور دنیوی را که بی جهت مانع کار شما در امور روحانی می‌شوند، به کناری بنهید: اما نمی‌توانید کل ***فعالیت بدنی*** و ***کوشش فکری*** را که بدان وسیله می‌توانید به مصلحت عموم خدمت کنید، کنار بگذارید. هرکس که عضو کلیسا یا دولت است می‌باید سهم خود را در حداکثر ممکن برای مصلحت کلیسا یا دولت ایفا کند: ***خدمت عمومی بزرگترین خدمت به خداوند است.*** اگر این را فراموش کنید و بگویید که [تنها] نماز و نیایش بجای می‌آورم و در خود فرو می‌روم مثل آن است که خدمتگزار شما از انجام **بزرگترین** کار امتناع ورزد و خود را به کار کوچکتر و راحتی مشغول بدارد: خداوند به شما امر فرموده است که به نحوی برای تأمین نان روزانهٔ خود بکوشید و مانند زنبور عسل نر تنها از دسترنج دیگران امرار معاش نکنید. ***آدم*** معصوم در باغ عدن گذاشته شد تا آن را بیاراید: و بنی آدم گناهکار می‌باید ***از عرق جبین خود نان بخورد:*** سفر تکوین ۳،۶،۱۰،۱۲ و براستی [کار] برای خودمان و برای سلامت

بدنهایمان که از کاهلی بیمار خواهد شد، ضروری است و نیز برای **روح** ما که اگر جسم دچار ***نقصان*** شود، ***نقصان*** خواهد یافت [لازم است] و انسان زنده می‌باید برای تن خویش و روح خویش هر دو کار کند: و آن کس که کاری جز نیایش و به **خود فرو رفتن** نمی‌کند، مثل آن است که (بواسطهٔ بیماری یا مالیخولیا) از انجام نماز و نیایش و تأمل و تفکر برای مدتی ناتوان باشد؛ مگر آن که تن فوق العاده نیرومندی داشته باشد.

وقت خود را به مراقبت بسیار بازیابید و نسبت به هر ساعت و دقیقه آگاه باشید تا آنرا از دست ندهید بلکه آن را تا آنجا که می‌توانید به بهترین و مفیدترین شیوه صرف کنید، در این باره در نظر دارم عنقریب به طور مبسوط سخن بگویم و بنابراین، در اینجا چیزی بر آن نمی‌افزایم.

با مراقبت و با عزم جزم، از درگیریها و موقعیت‌های انحرافی که مزاج شما را وامی‌دارند تا در اتلاف وقت خود بکوشید و از کار خود بازبمانید، اجتناب کنید. خدمت اصلی و عمده‌ای را که به انجام آن فراخوانده شده‌اید بازشناسید و از مشغله‌های نامربوط پرهیز کنید: بویژه قضات و حکام و وزرا و کسانی که وظیفهٔ **بزرگ** و **عمومی** دارند باید به این موضوع عنایت کنند. مزاج شما، پیش از آنکه آگاه باشید، شما را به علایق و امور منحرف کنندهٔ بسیاری سوق می‌دهد و اینها به نظر شما ***وظایف*** شما شمرده می‌شوند، تا جایی که شما در دنیا تقریباً عاطل و باطل خواهید شد. در آن صورت شما باید این یا آن کار کوچک را انجام دهید و یا این یا آن دوست را ملاقات کنید و با او سخن بگویید و این یا آن رسم و ادب را بجای آورید؛ و این گونه امور جزیی و بیهوده شما را از انجام کارهای چشمگیر بازخواهد داشت. اعتراف می‌کنم که نباید دوستان را فراموش کرد و یا آداب و رسوم را کنار گذاشت: اما همه چیز باید به وقت و موسم خود جای خویش را به **بزرگترین وظیفه** ما که ***ضروری‌ترین*** است، بدهند.

توجه به فایده و سود حرفهٔ خودتان در مرتبه سوم (یعنی پس از [توجه به] مصلحت عموم و صلاح روحی و سلامت جسمانی شخص خودتان) مجاز و مقتضی است. گرچه در ***امثال*** ۲۳/۴ گفته می‌شود که ***کار نکنید برای آن که توانگر شوید***: [اما] معنای آن این است که ثروت را هدف اصلی خود قرار ندهید: نباید ثروت اندوزی بخاطر تأمین غایات جسمانی ما به عنوان هدف منظور گردد و یا تعقیب شود. اما می‌توان در ذیل غایات عالیه به جستجوی آن پرداخت: یعنی می‌توانید به شیوه‌ای کار کنید که به بالاترین درجه به موفقیت و سود مجاز شما یاری رساند. شما ملزم هستید که استعدادهای عالیه خود را

پرورش دهید: اما در آن صورت **غایت** شما باید این باشد که بتوانید به وجه احسن آماده خدمت به خداوند باشید و با آنچه در دست دارید خیر بیشتری انجام دهید. اگر خداوند مسیری را به شما نشان دهد که بتوانید از آن طریق عواید قانونی بیشتری داشته باشید تا از طریق دیگر (بدون آنکه آسیبی به روح شما و یا دیگران برسد)، اگر شما از پذیرش آن امتناع ورزید و راه کم سودتر را برگزینید، در آن صورت یکی از غایات حرفهٔ خود را کنار می‌گذارید و از این که خدمتگر از خداوند باشید و الطاف او را بپذیرید و آنها را بخاطر خداوند در موردی که مقتضی می‌داند به کار ببرید، سرباززده‌اید: می‌توانید کار کنید ***تا برای خداوند توانگر*** شوید و لیکن نمی‌توانید برای ***لذات جسمانی*** و گناه [ثروتمند شوید].

توماس ویلسون: گفتاری دربارهٔ ربا[۱]

*«همهٔ متألهین سدهٔ شانزدهم قطع نظر از این که بهرهٔ پول را به طور کلی محکوم می‌کردند یا مانند کالون نوعی از آن را مجاز می‌دانستند، بهرحال توافق داشتند که اقتصاد شاخه‌ای از اخلاقیات مذهبی است، اما «تونی» خاطر نشان می‌کند که در حالی که متألهین در بین خود مشاجره داشتند، «بواسطهٔ گسترش مجموعه‌ای از آراء و عقاید مبنی بر این که اقتصاد یک چیز است و اخلاق چیزی دیگر بساط بحث آنها در هم ریخت. این نقطه نظری است که توماس ویلسون در **گفتار دربارهٔ ربا** (۱۵۷۲) از زبان یکی از تجار دوران الیزابت بیان می‌دارد. ویلسون (۸۱ ـ ۱۵۲۶) که در دولت رفاهی خاندان تئودور، به عنوان قاضی مدنی و صاحب منصبی خدمت می‌کرد، سه شخصیت داستان خود یعنی دکتر، حقوقدان و بازرگان را در پایان مجبور می‌کند که به نظرات واعظی که فردگرایی اقتصادی را محکوم می‌کند، تن در دهند. اما «گروملـ ـ گیز» که نماینده نظام اقتصادی آینده است، عقیدهٔ خاص خود را دارد و می‌گوید که در واقع «تجارت یک چیز است و مذهب چیزی دیگر.»*

خطابهٔ گروملگینر یا خطابه بازرگان

و من به سهم خود مخالف این نظر همه شما هستم که ربا را نمی‌پذیرد و یا بهره را نازل می‌گیرید. زیرا استدعا دارم بگویید که اگر شما دلگرمی و امید به بهره پول را حذف کنید، در آن صورت دیگر چه تجارت یا معامله‌ای میان بازرگانان می‌تواند وجود داشته باشد و یا چه قرض دادن یا قرض گرفتنی میان افراد ممکن است؟ چه کسی آنقدر دیوانه است که بخاطر هیچ و پوچ پول خود را از تملک خود در آورد و [به دیگری] بدهد؟ و یا

---

1. Thomas Wilson, *A Discourse upon Usury*, ed. by R. H. Tawney (G. Bell and Sons, Ltd. 1925), pp. 249 - 51.

چه کسی از پول خود بهترین بهره‌برداری را نمی‌کند؟ و یا چه کسی به دیگران پول قرض می‌دهد در حالی که خود بدان نیاز دارد؟ می‌بینید که امروزه همه مردم چنان عاقل و دانا هستند که هیچ کس برای «دیدن مهتاب در آب» پول قرض نمی‌دهد و بنابراین، اگر شما بهره پول را منع کنید، در آن صورت [امکان] مبادلهٔ کالاها را نابود خواهید کرد، معامله و داد و ستد را از میان خواهید برد و تجارت میان افراد را به چنان وضع آشفته‌ای خواهید کشاند که یا کسی دیگر معامله نخواهد کرد و یا خواهند گفت که نمی‌دانند چگونه باهم معامله کنند.

من در این مدت سی‌سال، در این جهان فعالیت کرده‌ام و به اندازه هر کس دیگری تازه نفس بوده‌ام و با این حال بهیچ طریقی سودی بهتر و مطمئن‌تر به دست نیاورده‌ام جز از طریق به بهره دادن پول خود و این طریق همواره بهترین و سهل‌ترین تجارت ممکن در جهان بوده است. و در زمان رکود، وقتی بعلت محدودیت و یا بواسطهٔ جنگها، اشتغالی نیست، شما بازرگانان چه کاری جز این می‌توانید بکنید که پول خود را به گردش درآورید و از عواید آن زندگی کنید؟ زیرا اگر آنها همچنان پول خود را صرف تجارت کالا کنند، بدون آنکه آن را برای گرفتن بهره به وام دهند، و یا اصلاً خرید و فروش نکنند، از آن می‌ترسم که مبادا بهترین کسان در میان ما (منظورم کسانی است که از طریق بهره پول زندگی می‌کنند) بزودی دکاکین خود را ببندند و ورشکست شوند و این نفرت انگیزترین ننگ و رسوایی بزرگی برای این مملکت است. آیا نمی‌دانید که بر ماست که به هنگام ضرورت به شهریار قرض بدهیم تا دولت را حفظ کند؟ آیا اشراف و همه بزرگان دیوانی، هنگامی که نیاز دارند، از ما پول نمی‌گیرند؟ و چه زمانی آنها به ما نیاز ندارند، آنهم نیازی شدید، خدا می‌داند که اغلب اوقات دارند. آری همواره باید نیازهایی باشد و آدمیان همواره نیاز خواهند داشت و در زمان نیاز، اگر مراکز مالی پول ندهند، از کجا می‌توان پول به دست آورد؟ بسیاری کسان دربارهٔ رابین هود می‌گویند که او هیچگاه از کمان خود تیری نینداخت. آیا لندن خانه ملکه نیست؟ پس آیا ما دربان علیاحضرت نیستیم که همواره آماده‌ایم نه تنها کالاهای خود را صرف او کنیم بلکه جان خود را نیز در راه خدمتش می‌دهیم؟ پس به نظر من اگر ما نبودیم دولت نمی‌توانست روی‌پای خود بایستد و یا شاید وضع خوبی راکه اکنون دارد، نمی‌داشت.

ما نه برای رباخواری، بلکه برای بردن سود و آن هم از طریق معامله و مبادله پول وام می‌دهیم و به نظر من هیچ کس نمی‌تواند گرفتن سود و یا معامله و مبادله را ممنوع کند.

استدعا می‌کنم بگویید که اگر سفیری به دلیلی که مربوط به امور دولت است، سفر می‌کند و یا کارگزار ملکه مبالغ هنگفتی پول در خارج، در کشورهای ماوراء بحار می‌پردازد، اگر مراوده و مبادله‌ای در کار نمی‌بود، در آن صورت چه کار می‌کردید؟ اگر حواله در کار نمی‌بود چگونه ممکن بود انبوه عظیمی از پول را به کشورهای دور است نقل کرد؟ و یا چه کسی آن قدر دیوانه است که هزاران [پوند] در کشور دیگری برای باد هوا [در متن برای دیدن مهتاب در آب] و بدون ما به ازایی برای زحماتش بپردازد بلکه تنها متحمل مشقت گردد؟ امید به سود، آدمیان را کوشا می‌کند و در جایی که نتوان سودی به دست آورد، آدمیان زحمتی به خود نمی‌دهند. در آن صورت بیکار نشستن و کاری انجام ندادن مساوی با زحمت کشیدن و سود نبردن است. پس فعالیت‌های بازرگانان نباید بوسیلهٔ وعاظ و دیگران که مهارتی در معاملات ایشان ندارند، مختل گردد و باید به صراحت به شما بگویم که این کنجکاوی بیش از حد برخی از کسان که در امور دیگران مداخله و فضولی کنند دقیقاً همان راه درست برای خراب کردن همه چیز در نهایت است. بنابراین، هرچه دلتان می‌خواهد بگویید اما من چنان زندگی می‌کنم و زندگی خود را بهتر می‌سازم که بتوانم هر روز به هر وسیله‌ای که شده بهتر و بهتر زندگی کنم و مهم نیست به چه وسیله‌ای این کار را انجام دهم. آری پیش از آنکه خودم و فرزندانم پس از من از گرسنگی بمیریم و یا به گدایی بیفتیم، سخت با دنیا می‌سازم و بر فکر و اندیشه خود فشار می‌آورم. [این کار را] همواره به این شرط انجام می‌دهم که گرفتار قوانین موضوعه نشوم: و بخوبی می‌دانم که به موجب همهٔ قوانین هر کس می‌تواند هر بهایی که می‌تواند، برای کالاهای خود بگیرد و اگر کسی دیگری را در معامله فریب بدهد مرتکب گناهی نشده است، البته به شرط آنکه زیاد از حد آنچه خداوند منع کرده است، فراتر نرود، و معامله، معامله است پس مردم می‌توانند هر چه دلشان می‌خواهد بگویند، سروران من، این گونه ممنوعیت‌های شدید و دقت‌ها و نکته‌گیریهای غریب، آدمیان را از زندگی خود سرد و خسته می‌کند. پس بهتر است که اصلاً خرید و فروش را منع کنید، همچنانکه گرفتن سود برای پول را منع می‌کنید؛ زیرا خواهشمندم بگویید چه فرقی میان این دو وجود دارد؟ من امروز قطعه‌ای زمین را به قیمت ۵۰۰ پوند می‌خرم و فردا و یا شش ماه بعد آن را به قیمت ۶۰۰ پوند می‌فروشم؛ و بهمین‌سان من در همان زمان که آن زمین را می‌خرم ۵۰۰ پوند قرض می‌دهم و شش ماه بعد ۶۰۰ پوند به ربح در ازای ۵۰۰ پوند خود می‌گیرم. میان این دو معامله چه فرقی هست؟ ای سروران روحانیت و ای غیر روحانیون خدا شما را اصلاح کند.

۸ ـ فلسفهٔ تاریخ

سروالتر رالی: تاریخ جهان[1]

*«سر والتر رالی (۱۶۱۸ ـ ۱۵۵۲) سیاح و از مقربان دربار ملکه الیزابت در سال ۱۶۰۳ به توطئه بر ضد جیمز اول پادشاه جدید [انگلستان] محکوم شد. رالی در طی دوران حبس طولانی خود در برج [لندن] کتاب بلند پروازانهٔ **تاریخ جهان** را طراحی و بعضاً تحریر کرد؛ بخشی از آن کتاب در سال ۱۶۱۴ منتشر شد. این اثر به عنوان «سند نهایی» تاریخ نگاری عصر رنسانس و اصلاح دین در انگلستان توصیف شده است. گزیده زیر از دیباچه نویسنده گرفته شده است.»*

من به تبعیت از رسم رایج و مقبول کسانی که خاطراتی دربارهٔ روزگار گذشته برای اعصار بعد بجا گذاشته‌اند، در بخش اول این دیباچه، تا آنجا که می‌توانم، همان حقی را برای تاریخ قایل می‌شوم که آنها قایل شده‌اند. اما چون در آن می‌باید گفته‌های دیگران را به وام بگیرم پس خواننده را با تکرار مطالب به زحمت نمی‌اندازم. به درستی تاریخ در میان فوائد بسیاری که بخاطر آنها مورد تمجید قرار گرفته است از این حیث بر کل معارف بشری اولویت دارد که به فهم و دانش ما روح و زندگی بخشیده است، زیرا جهان خود حتی تا به امروز زندگی و سرآغازی داشته است؛ آری تاریخ بر زمان غلبه یافته است و سوای آن هیچ چیز دیگر جز ابدیت بر آن غلبه نیافته است، زیرا تاریخ دانش و معرفت ما را از فضای گسترده و پر حادثهٔ هزاران هزار سال گذرانده و بما رسانده و چنان چشمان بینا و نافذی به ذهن ما بخشیده است که ما که اینک زندگی می‌کنیم به وضوح می‌بینیم که گویی در آن عصر، در آن جهان بزرگ، چنانکه هرمس می‌گوید، در درون آن «جهان خردمندانه‌ای که خدایی بزرگ کرده»[2] زندگی می‌کنیم، جهانی که در آن روزگار، برای خود تازه بود. منظور من این است که از طریق تاریخ است که ما در همان زمانی زندگی می‌کنیم که [جهان] آفریده شد؛ در می‌یابیم که جهان چگونه اداره می‌شد؛ چگونه جهان از آب پوشیده شد [طوفان نوح] و بار دیگر مردم در آن سکونت یافتند؛ چگونه شاهان و حکومتهای سلطنتی پدید آمدند و از میان رفتند؛ و خداوند بخاطر چه فضیلت و تقوایی برخی را مرفه کرد و به جرم چه کژی و گناهی دیگران را ذلیل و خوار داشت و ما به تاریخ از این حیث مدیونیم، و این کمترین دین ما نیست، که تاریخ مارا با اجداد مرده خود آشنا کرده و خاطره و آوازه آنها را از عمق و ظلمت زمین بیرون کشیده و به ما تحویل داده

---

1. Sir Walter Raleigh, (Oxford: Oxford University Press, 1829) vol. II, pp. v - vi, viii - xlii *Works.* - xliv.

2. magni Dei Sapiens opus

است. در یک کلام می‌توانیم از تاریخ روش سیاستی استنتاج کنیم که هم خردمندانه و هم ابدی باشد؛ و این کار را با مقایسه و تطبیق مصائب مردمان در گذشته با خطاها و نابکاریهای خودمان انجام می‌دهیم.

چون کتابهای نخست تاریخی که در پی می‌آید گفتاری دربارهٔ نخستین شاهان و پادشاهیهاست: و چون در حوصله کوتاه دیباچه‌ای اینچنین می‌توان به عقب برگشت و به عصر بسیار عتیق رسید و دربارهٔ آن داوری کرد؛ بنابراین، فعلاً در این باره تحقیق می‌کنم که شاهان خودمان و شهریاران همسایه ایشان چه دستاوردی داشتند؛ و ایشان با آنکه هم در مکتوبات الهی و در کتب بشری توفیقات کفر و بی‌ایمانی، بی‌عدالتی و بی‌رحمی را مشاهده کردند، (با این حال) از همان سرمشق پیروی کرده‌اند.

به راستی که داوریهای همه مردم موافق یکدیگر نیست و (غریب‌تر این که) عواطف هیچ کس با عوامل مشابه به یکسان برانگیخته نمی‌شود؛ بلکه هرکس به بیشترین اندازه تحت تأثیر آن چیزی قرار می‌گیرد که به نظر می‌رسد احساس خصوصی او جلب می‌کند و یا به بهترین وجهی با ادراک و فهم او متناسب است. اما داوریهای خداوند الی الابد تغییر ناپذیراند؛ و او بوسیلهٔ فرایند طولانی زمان خسته و ملول نمی‌شود تا در نتیجه لطف و مرحمت، خود را در یک دوران به کسانی روا دارد که در دوران دیگر مغضوب او بوده‌اند. از این رو آنان که دانا و عاقل‌اند و دانایی ایشان اگر هم بسیار نباشد، دست‌کم واقعی و محکم باشد، خواهند توانست ثمرات تلخ سیاست غیر مذهبی را چه در بین کسانی که در اعصار بسیار دور از عصر حاضر یافت می‌شوند و چه در اعصار اخیر بوده‌اند، تشخیص دهند. و همچنین به موجب شواهد آشکار و به همان سان به حکم گفته‌ها معلوم است که بدکاری همواره شکست در پی داشته است؛ در اینجا من به عنوان دیباچه برخی مثالها را به اجمال بررسی می‌کنم که متن کتاب حاضر به بررسی آنها نرسیده است.

در میان شاهان قوم ما یعنی قوم نرمن بلا فاصله پس از آنکه خشونتهای فتوحات زمینها را پشت سر گذاشتیم شاهد نمونه‌ای بی‌نظیر و بسیار نمایان از اجرای عدالت خداوند نسبت به فرزندان هنری اول شدیم. زیرا آن پادشاه وقتی از طریق زور و فریب و بی‌رحمی برادر بزرگتر خود، رابرت دوک نورماندی را از اموالش محروم کرد و وی را فریب داد و سرانجام اورا کور کرد و از بین برد تا فرزندان خود را بر کشور حاکم کند، خداوند همه آنها، از مرد و زن، و برادر زاده و خواهر زاده (جز «مود») را همراه با صد و

پنجاه تن دیگر که خدمتگاران ایشان بودند در قعر دریا انداخت؛ و از آن [صد و پنجاه تن] بسیاری نجیب زاده و سخت مورد علاقه شاه بودند.

از دیگران می‌گذریم تا به ادوارد دوم برسیم. به یقین پس از قتل آن پادشاه، مسأله خونریزی که در آن زمان پیدا شد و هر چند گهگاه مسکوت ماند، به کرات و به وفور دوباره مطرح شد تا آنکه کل شاهزادگان ذکور ما (به استثنای قلیلی) از آن بیماری مردند وگر چه در سالهای نخستین [سلطنت] ادوارد سوم اطلاعات او از آن واقعه وحشتناک مبهم بود؛ لیکن وی بعدها موجب قتل عموی خود اِرلِ کنت شد، تنها به این جرم که وی می‌خواست برادر خود [پادشاه مقتول] را نجات دهد، که اِرل گمان می‌کرد در آن زمان زنده بوده: (پادشاه این امر را خیانتی از جانب عمومی خود می‌دانست و در حقیقت اگر اطلاع ارل [از زنده بودن برادر خود] درست می‌بود، این کار خیانت بود). همین خود نشان می‌دهد که وی از آنچه رخ داده بود، بی‌خبر نبود و چندان تمایلی نداشت که آن وقایع اتفاق نمی‌افتادند؛ هر چند وی بهمین دلیل دستور قتل مورتیمر (ارل کنت) را صادر کرد.

عدالت پنهان و تفحص ناپذیر خداوند انتقام این بی‌رحمی را از نوهٔ ادوارد سوم گرفت: و چنان شد که در نسل دوم و سوم همهٔ اعضای آن خانواده همگی در زیر ویرانه‌های آن عماراتی مدفون شده بودند که گِل آن‌ها از خون بیگناهان درست شده بود. زیرا ریچارد دوم که خود به چشم خویش دید که خزانه دار و صدر اعظم و حافظ بیوت سلطنتی همراه با بسیاری دیگر از مشاورانش، برخی بوسیلهٔ مردم کشتار شدند و برخی نیز در غیاب او بوسیلهٔ دشمنانش اعدام گردیدند؛ با این حال وی همواره خود را بیش از آن بادرایت می‌دانست که از چنین سرمشق‌هایی درس بگیرد. اِرل‌های هانتینگتون و کنت یعنی مونتاگ و اسپنسر که در آن روزگار خود را سیاستمداران بزرگی می‌دانستند همچنانکه سیاستمداران امروز چنین پنداری دارند، و امید داشتند که توجه شاه را به خود جلب کنند و خود را از طریق قتل گاستر در قدرت مستقر کنند، دیری نپایید که همراه با بسیاری از هواداران خود، بوسیلهٔ همان دستهای خشونت بار کشته شدند و قتل ایشان بسیار شرم‌آورتر از قتل دوک بود و اما در مورد خود شاه (که به لحاظ انجام اعمال بسیاری که شایسته عظمت او نبود، مثل نقض منزلت خود از طریق عهدشکنی، نقض منشورها، ابطال عفوها و تجاوز به حقوق و امتیازات قابل بخشش نیست)، وی در عنفوان

جوانی سرنگون شد و بوسیلهٔ پسر عمو، و واسال خود هنری لنکستر که بعدها هنری چهارم شد، مقتول گردید.

این پادشاه که لقبش «ضعیف» بود و تاج سلطنت را از راه خیانت به دست آورد و به هنگام جلوس با بزرگان کشور عهدشکنی کرد و اعلام داشت که تنها در نظر داشته میراث حق خود را به دست آورد، با خود ریچارد عهدشکنی کرد و با کل [نمایندگان] کشور در پارلمان پیمان گسست، در حالی که نزد ایشان سوگند یادکرده بود که شاه مخلوع می‌باید به زندگی خود ادامه دهد. پس از چند سالی که بر کشور حکومت کرد و در آن دوران از هر طرف از جانب اتباع خویش آماج حمله بود و هیچگاه از توطئه‌ها و شورشها فراغت نداشت؛ وی به چشم خود دید (چنانکه ارواح نامیرا چیزی را پس از مرگ بدن ببینند و تشخیص دهند) که نوه‌اش هنری ششم و فرزندش، ولیعهد، ناگهان و با بی‌رحمی به قتل رسیدند؛ تخت و تاج (که برای کسب آن، آن همه خون ریخته بود) از دست تبارش خارج شد و به دست اخلاف دشمنانش افتاد؛ دشمنانی که وی با عملکرد خود تصور می‌کرد آنها را ناتوان و فاقد قدرت کرده بود، همچنانکه تصور می‌کرد که انتقال سلطنت در خانوادهٔ خود را قطعی کرده بود و سلطنت را از طریق پارلمان به اخلاف خود واگذار نموده بود وبی‌شک، عقل انسانی نمی‌توانست جز این داوری بکند. که آن همه اقدامات احتیاط‌آمیز پدر، که به موجب شجاعت و پیروزیهای بی‌نظیر پسرش هنری پنجم مورد پشتیبانی قرار گرفته بود، امیدهای هر رقیبی را در یأس نسبت به هرگونه اقدام برای بازستایی [قدرت] مدفون کرده بود. به نظر من عقل بشری می‌توانست چنان داوری کند به شرط آنکه عبارت زیر از کاسوبون صحت نمی‌داشت: «یک روز، یک ساعت، یک لحظه کافی است برای آنکه چیزهایی که به نظر استوار و ریشه‌دار و سخت می رسیدند، واژگون شوند»[۱]....

پس از ادوارد چهارم، ریچارد سوم به سلطنت رسید که در سیاق همه کسانی که پیش از او بودند، استاد و سرآمد نابکاری بود... ریچارد خود پس از آن همهٔ نابکاری و کشتارها و سیاست‌ها و ضد سیاستها در مورد مذهب مسیحی و پس از آن که بی‌رحمانه جان برادر زاده‌ها و سروران طبیعی خود را گرفت، چه عاقبتی داشت، جز رفاه، و آسایش در عمری

1. Dies, hora, momentum, euertendis dominationibus suficit, quae adamamtinis Credebantur raclicibus fundatae.

چنان کوتاه که پایان گرفت، پیش از آنکه خود بتواند آن را دریابد؟ فریاد پر صدای خون مظلومان و بیگناهان، به دست خداوند خون او را ریخت و او در نزد دوستان و دشمنان خود مظهر ننگ و رسوایی شد.

این پادشاه بی‌رحم را هنری هفتم کشت؛ و او در این میان (بی‌شک) وسیلهٔ مستقیم اجرای عدالت خداوند بود. وی شهریاری سیاسی بود، اگر بتوان گفت که اصلاً شهریاری سیاسی موجود بوده است... بهر تقدیر گردن زدن استانلی که تاج برسر خود نهاده بود و مرگ اِرل جوان و اریک، پسر جرج، دوک کلارس، نشان می‌دهد (همچنانکه ماجراهای بعدی نشان داد)، که وی برخی از خطاهای اسلاف خود را تکرار کرد؛ زیرا همانند حکومت ادوارد سوم و هنری چهارم، حکومت خاندان او با نوه‌اش پایان یافت....

زیرا خداوند که کاتب همهٔ تراژدیهای زندگی ماست، چنین مقرر داشته و نقش‌هایی را که ما باید بازی بکنیم تعیین کرده است؛ و در توزیع این [نقش ما] نسبت به نیرومندترین شهریاران جهان نیز امتیازی قایل نشده و از آنها جانبداری نکرده است؛ همان خداوند به داریوش هم نقش بزرگترین امپراتور را داد و هم نقش بیچاره‌ترین گدا را، گدایی که از دشمن خود آب گدایی کرد تا عطش عظیم مرگ را فرد نشاند؛ همان خداوند با جارت را مأمور کرد که نقش سرور بزرگ ترکان را دربامداد ایفا کند و در همان روز به زیر پای تیمور لنگ افکنده شود (والرین نیز هر دوی این نقش‌ها را بازی کرد و مقهور ساپورس شد)؛ همان خداوند بلیزاریوس را بر آن داشت تا [نخست] نقش پیروزمندترین سردار را و سرانجام نقش گدایی کور را ایفا کند؛ از این نمونه‌ها هزاران مورد می‌توان آورد؛ پس چرا باید آدمیان دیگر، که چیزی جز کرمهایی پست نیستند، از نارواییها شکایت کنند؟

اما اینک زمان عقب‌نشینی و عذر خواهی از ادامهٔ این داستان طولانی است: و بعلاوه حسن نیتی که مرا بر آن داشته تا تصویری چنین گسترده از زمان گذشته (که آن را تاریخ می‌خوانیم) به دست بدهم، ممکن است به جای استدلال بهتری در این باره پذیرفته شود. نمونه‌های مشیت الهی که در همه جا یافت می‌شوند (نخستین تواریخ الهی چیزی جز ادامهٔ این نمونه‌ها نیستند) مرا ترغیب کرده است تا آغاز داستان خود را از سرآغاز همه چیز یعنی از اول خلقت بگیرم. زیرا گرچه این دو عمل پر شکوه خداوند متعال (یعنی خلقت و مشیت) آن قدر به هم نزدیک و به اصطلاح باهم مرتبطاند که یکی

ضرورتاً متضمن و مستلزم دیگری است : [یعنی] خلقت مشیت را به یاد می‌آورد (زیرا کدام پدری فرزندی را که به وجود آورده رها می‌کند؟) و مشیت من ضمن خلقت است؛ لیکن بسیاری از کسانی که ظاهر در حکمت این جهانی سرآمد بوده‌اند، این همبستگی و پیوند را منفصل کرده‌اند؛ اپیکوریان هم خلقت و هم مشیت را انکار می‌کردند اما می‌پذیرفتند که جهان سرآغازی دارد؛ و ارسطوییان مشیت را می‌پذیرفتند اما منکر خلقت و سرآغاز هر دو بودند.

بخش دوم : عصر علم

«آسمانها عظمت خداوند را اعلام می‌دارند، وکائنات کار دستی او را نشان می‌دهند.»

مزمور نوزدهم

«از آن کژ راهه‌هایی که پدران ما پیمودند، و مانند عبریان قدیم سالهای سال در بیابانهای کوچک سرگردان شدند، بیکن، بمانند موسی، سرانجام ما را هدایت کرد، و از بیابان بی آب و علف گذشت، و به مرز سرزمین موعود مقدس رسید، و از قله‌های بلند فهم و دانش خویش آن را دید، و آن را به ما نشان داد.»

آبراهام کولی، خطاب به انجمن سلطنتی

«پس از آنکه سالها وقت خودرا در مکالمات فلسفی صرف کردم... به اندیشیدن درباره فایده آنها پرداختم و پی بردم که این چیزها در جهان عمل و تجارت چه معنایی دارند.»

جوزف گلانویل، ترقی و پیشرفت معرفت از زمان ارسطو به بعد

«عجیب نیست که ایشان [مردم عصر باستان] در هنرها و دانش‌های مربوط به تهذیب و آرایش زبان از ما سبقت گرفتند، زیرا کل دقت و زحمات خود را مصروف پرورش آن هنرها کردند.. اما دانایان آن هنرها را فروتر از مطالعه امور اشیای شمردند و تقبیح کردند، زیرا کلمات صرفاً تصویری از اشیای‌اند.»

جان ری، نامه مورخ ۱۵ نوامبر ۱۶۹۰

۱
انقلاب علمی

پروفسور باترفیلد استاد دانشگاه کیمبریج در کتاب منشاء علم مدرن می‌گوید که «انقلاب علمی» سده‌های شانزدهم و هفدهم « همه تحولات از زمان ظهور مسیحیت به بعد را تحت الشعاع قرار می‌دهد و رنسانس و جنبش اصلاح دین را به مرتبه تحولات فرعی و صرف جابه جایی‌هایی داخلی در درون نظام مسیحیت سده‌های وسطی تقلیل می‌دهد.» «[این انقلاب] به عنوان سرچشمه اصلی جهان بود اندیشه جدید چنان اهمیتی دارد که بواسطهٔ آن دوره بندی مرسوم تاریخ اروپا اعتبار خود را از دست داده و اسباب زحمت شده‌است».[1] این نظر را دیگر نمی‌توان جدی مورد تردید قرار داد. دستاوردهای علمی دوزان یکصد و پنجاه سالهٔ میان انتشار کتاب ***گردش افلاک آسمان*** (۱۴۵۳) اثر کوپرنیک و کتاب ***اصول*** نیوتون (۱۶۸۷) فصل تازه‌ای در زندگی فکری و فرهنگی در غرب شد که در اینجا از آن به عنوان عصر علم نام می‌بریم. آنچه این عصر را از عصر پیشین تمایز می‌کرد این بود که در این عصر علم ـ به معنی مجموعه‌ای از دانش‌ها، روش، نگرش ذهنی و متافیزیک (به معنایی که ذیلاً توصیف خواهیم کرد) ـ به نیروی هدایت‌گر تمدن غربی تبدیل شد و جای الهیات و ادبیات عتیق را گرفت.

بواسطهٔ علم، جهان روح، جهان مُثُل افلاطونی در مقابله با جهان مادی غیر قابل اعتماد و مبهم به نظر می‌رسند. در سده هفدهم علم جدید مسیحیت به عنوان دین را از عرصه جهان مادی به درون حوزه تاریخ و اخلاق خصوصی واپس راند: در نظر شمار

1. Batterfield, The origins of Modern science. (London, 1950). p.viii.

فزاینده‌ای از مردم در طی دو سدهٔ پس از آن، مذهب حتی در آن حوزه‌ها منسوخ و متروک می‌نمود. علم به مدارس سده‌های وسطی حمله برد، قوانین و مقررات ادبی خاص خود را تحمیل کرد، تصویر فلاسفه از جهان را دگرگون کرد و ابزارهای تازه‌ای در دست نظریه‌پردازان اجتماعی قرار داد. علم جدید نگرش انسان نسبت به رسم و سنت را عمیقاً دگرگون کرد و به انسان این امکان را داد تا استقلال خود از گذشته را اعلام دارد، به دیده حقارت به «قدما» بنگرد و آینده تابناکی برای خود به تصور درآورد. عصر علم این کشف سکرآور را به ارمغان آورد که اصلاح امور «بستگی به تحول از بیرون» (یعنی از طریق ابزارهای علمی و اجتماعی) دارد، «نه تحول از درون» (چنانکه پولس رسول از تولد انسان نو سخن می‌گفت).

۱) شاید برخی ایراد کنند که در سده‌های شانزدهم و هفدهم هیچ گونه «انقلاب علمی» رخ نداد. چنین کسانی خواهند گفت که تاریخ بدان شیوه عمل نمی‌کند یعنی این که علم جدید «انقلابی» نبود بلکه محصول تراکم شده آزمونها و خطاهای دانشمندان در طی سده‌های بود. اما اگر منظور از «انقلاب علمی» آن است که علم در زمان خاصی به نیروی فکری و فرهنگی واقعی در غرب تبدیل شد. در آن صورت چنان ایرادی باید قطعاً منتفی گردد. شواهد بسیاری در دست است که در فاصله سالهای ۱۵۴۳ و ۱۶۸۷، و به طور قطعی در اواخر سدهٔ هفدهم، علم توجه و علاقه روشنفکران و طبقات بالا را سخت به خود جلب کرد. زنگ اخباری که فرانسیس بیکن برای جالب توجه اروپاییان به پیشبرد آموزش علمی به صدا در آورد، ناشنیده نماند. در اینجا می‌توان به پیدایش نهادهای فکری جدید بر استقبال از علم اشاره کرد. از جمله مهمترین آنها باید آکادمی سیمنتو در فلورانس (۱۶۶۱) انجمن سلطنتی در لندن (۱۶۶۲) آکادمی علوم در پاریس (۱۶۶۶) و آکادمی برلین (۱۷۰۰) را نام برد. چنین آکادمیهایی از ظهور علم به عنوان فعالیتی سازمان یافته خبر می‌دادند. همچنین نوشتارهایی در زمینه علم برای عامه ظاهر شد که کتاب ***کثرت جهانها*** اثر فونتنل تنها یک نمونه از این گونه درسهای عمومی در زمینه مسائل علمی است. همچنین پیدایش جنبشی برای اصلاح آموزشی تحت هدایت بیکن و یوهان آموس کومینوس از اهالی چک که آموزش سنتی را به خاطر تأکید بر «کلمات به جای اشیاء» (و برمکتوبات به جای خود طبیعت) محکوم می‌کردند، قابل ذکر است. تا پیش از پایان سدهٔ هفدهم هرگونه پیشداوری سوء نسبت به مطالعات «مکانیکی» که نه با زندگی نظری بلکه با امور عملی سر و کار دارد، آشکارا از میان رفته بود. بیکن در سال

۱۶۰۵ شکایت داشت که «موضوعات مکانیکی و پژوهش و تأمل در باره آنها نوعی ننگ برای دانش تلقی می‌شود»، اما انجمن سلطنتی در فهرست اعضای خود شماری از متألهین و نیز اهل علایق جدید را جای داد. مارکی[1] دوم ورستر آزمایشگاهی داشت و در سال ۱۶۶۳ کتابی درباره اختراعات منتشر کرد، چنانکه باترفیلد می‌گوید شمار قابل ملاحظه‌ای از افراد مشاغل کلیسائی را ترک گفتند و به اشتغالات علمی روی آوردند وبا همان شور و شوق مبشرین اولیه مسیحیت، تعالیم مذهبی را از کانون توجه خود دور کردند.

تبیین تاریخی انقلاب علمی کار ساده ای نیست، با این حال اگر اکتشافات خاص دانشمندان را از دایره بحث خارج کنیم، با سهولت بیشتری می‌توان به این کار دست زد. تنها جریانات درونی علم می‌تواند توضیح دهد که مثلاً چگونه هاروی جریان خون و یا نیوتون قانون عمومی جاذبه راکشف کرد. اما برخی عواملی غیر علمی طبعاً در برانگیختن علاقه آن همه افراد به طور همزمان به مطالعه «طبیعت» و تأمل در باره آن به شیوه‌ای خاص مؤثر بودند.

پروفسور وایتهد یاد آور می‌شود که یکی از این عوامل خود مسیحیت سده‌های وسطی و مکتب اهل مدرسه آن دوران بود. مسیحیت سده‌های میانه اندیشه یونانی جهانی راکه عقلاً انتظام یافته، اتخاذکرد و همین اندیشه، بر عکس اندیشه‌های ابتدایی و اولیه در این خصوص تفحص منظم در باره طبیعت را ممکن می‌کرد. مکتب اسکولاستیک تفکر دقیق را به روشنفکران غرب آموخت. رنسانس و جنبش دینی پروتستان نیز زمنیه را برای انقلابی علمی آماده کردند، هر چند این کار را نه از روی طرح و عمد بلکه به عنوان پیامد غیر مستقیم تفکر خویش انجام دادند. چنانکه بیشتر اشاره کردیم، اومانیسم و جنبش مذهب پروتستان مبیّن حرکتی به سوی واقعیات انضمامی بودند. اراسموس اخلاق را بر مشاجرات متافیزیکی فلاسفه و متألهین ترجیح می‌داد. پروتستانها از اهمیت عنصر معجزه در مسیحیت سازمان یافته کاستند و در عوض بر کار و کوشش در انجام وظایف دنیوی تأکید گذاشتند. بعلاوه آنها با حمله به الهیات مدرسی که مبتنی بر فلسفه ارسطو بود، تفکر دانشمندان درباره فیزیک و نجوم بر شیوه‌ای غیر ارسطویی را تسهیل می‌کردند. همچنانکه ای. آ. برت، در مورد کوپرنیک گفته است، آنها

---

۱. مقام اشرافی در انگلستان بالاتر از ارل و پایین‌تر از دوک.

در فضایی فکری زندگی می کردند که در آن مردم به طور کلی در جستجوی مراجع تازه ای بودند، کوپرنیک که بنیانگذار نظریهٔ خورشید ـ مرکزی کیهان بود، بالوتر واسقف کرانمر که مرکزیت مذهبی را از رم به ویتنبرگ و کنتربوری منتقل کردند، هم عصر بود. به همین سان در سده شانزدهم کانون حیات انتقادی از حوزه مدیترانه به حوزه دریای مانش و اقیانوس اطلس منتقل شد. همچنین احیای فلسفه‌ها و متون عصر باستان در دوران رنسانس شوق علمی را تشدید کرد. تجدید حیات فلسفه افلاطونی و فیثاغورثی درایتالیای سده پانزدهم بی‌شک در جلب نظر دانشمندان به تفکر در باره کائنات به شیوه‌ای ریاضی و کمّی سهم عمده‌ای داشت. ترجمه آثار گالن وارشمیدس یکی دیگر از جریانات پرمایه علم دوران باستان را باز نمود و کاملاً آشکار کرد که متقدمین نیز اغلب بر سر مفاهیم بنیادی اختلاف نظر داشتند و همین خود تفحص و تحقیق مستقل را ضروری می‌کرد. اومانیست‌ها بواسطهٔ شور و شوقی که به زیبایی طبیعی داشتند، در زدودن داغ گناه اولیه گناه آلودگی از طبع بشر مؤثر افتادند و بدین سان اعلام اعتمادآمیز این دیدگاه در درون جنبش علمی را ممکن ساختند که کلام خداوند را نه تنها در انجیل بلکه در کتاب بزرگ طبیعت نیز می‌توان خواند.

اما هیچ یک از این عوامل و یا کل آنها بر روی هم نمی‌توانستند موجد انقلاب علمی شوند. در اینجا به یاد گفته بیکن می افتیم که «به علت سفرهای دریایی و زمینی که در دوران ما بسیار متداول شده است، بسیاری چیزها در طبیعت کشف شده‌اند و همین‌ها ممکن است پرتو تازه‌ای بر فلسفه بیفکنند». توسعه اروپا و افزایش مراودات در خود اروپا، نه تنها علاقه ـ به طبیعت را ازدیاد بخشید بلکه تصویری از «مملکت موعود انسان» در روی زمین را به مردم غرب نشان داد. بسیاری از تمثیلات بیکن از اکتشافات جغرافیایی گرفته شده بودند: وی آرزو داشت که کریستف کلمب جهان فکری تازه‌ای شود و در جستجوی معرفتی جدید و سودمندتر از ایوان هرکول (مظهر معرفت قدیم) درگذرد و وارد اقیانوس اطلس شود. با این حال بیکن وقوع همزمان انقلاب علمی و رفاه تجاری و پیدایش طبقه متوسط را نادیده گذاشت. بی‌شک پرفسور بی. هسن که مارکسیست است وقتی می‌نویسد که « نیوتون نماینده نوعی بورژوازی در حال ظهور بود و در فلسفه خود ویژگیهای خاص طبقه خود را متجسّم می‌کرد»[1] مسأله را بیش از حد

1. B. Hessen, "The Social and Economic Roots of Newton's Principle" in *Science at The Roads Cross,* (London, 1931), pp. 182 - 3.

ساده می‌کند. دانشمندان نظریه پرداز در کار خود آمیزه‌ای از انگیزه ها داشتند. آنها در کنار توجه به تکنولوژی، حقیقت را به خاطر نفس حقیقت جستجو می‌کردند و خداوند را در خلقت بزرگ او می‌یافتند. با این همه در نظر گرفتن رابطه‌ای میان جهان مکانیکی فلاسفه سدهٔ هفدهم و خواست بورژوازی برای نظمی عقلانی و قابل پیش بینی چندان هم تخیل آمیز نیست. علم و تجارت خیابان دو طرفه‌ای بودند. اگر علم بر تجارت تأثیر گذاشت تجارت نیز به علت خلقیات خاص و تفکر کمی خود و علاقه‌مندی به «ماده» و کنترل عقلانی آن، بر علم مؤثر بود.

۲) انقلاب علمی به پیدایش برداشت تازه وی از معرفت، روش شناسی تازه و جهان بینی تازه‌ای انجامید که با، جهان بینی ارسطویی - مسیحی قدیم ذاتاً تفاوت داشت. محصول نهایی آن نگرش تازه ای در باره تاریخ بود که در سدهٔ هجدهم کرد اجتماعی اروپای سنتی را از هم پاشید.

تاریخ واژه «علم» معنای جدیدی راکه در سدهٔ هفدهم به «معرفت» داده شد ، روشن می سازد. در سده‌های میانه هفت «علم» روشنگر ذهن و غیرحرفه‌ای، اغلب به صورت معادل هفت «هنر» عام و غیر حرفه‌ای به کار برده می شدند.

الهیات ملکه علوم بود. اما و. جی وارد در مقاله ای برای مجله **دوبلین** در سال ۱۸۶۷ اعلام کرد که وی واژه علم را «به معنایی [به کار می برد] که انگلیسی‌ها معمولاً بدان می‌دهند، که مصداق آن علم فیزیکی و تجربه است و [علم] الهیات و متافیزیک را دربر نمی‌گیرد». بدین سان از سدهٔ هفدهم به بعد «علم» یا «معرفت» آشکارا دستخوش محدودیتی در معنا شده بودند. معرفت اینک به معنای معرفت دقیق بود. یعنی آنچه ما به طور قطع و یقین می‌دانیم و نه آنچه ممکن و یا حتی محتمل است که موجود باشد. معرفت چیزی است که بوضوح بوسیله ذهن ادراک شود و یا با کار برد ریاضیات قابل اندازه‌گیری و بوسیله آزمون قابل اثبات باشد. گالیله وقتی اعلام داشت که بدون ریاضیات «نمی‌توان حتی یک کلمه[از کتاب بزرگ کائنات] را فهمید » تقریباً همین مطلب را می‌گفت: به همین سان گفته دکارت مبنی بر اینکه «هرگز نباید به خودمان اجازه دهیم که به حقیقت چیزی متقاعد شویم مگر آنچه مبتنی بر شواهد عقلی ماست» ناظر بر همین نکته است. تمیز میان «کیفیات اولیه و ثانویه» در متافیزیک سدهٔ هفدهم متضمن همین مضمون بود.

از نظر گالیله، دکارت و رابرت بویل آن گونه کیفیات ریاضی موجود در اشیاء (مثل

اندازه، وزن، وضع و غیره) «کیفیات اولیه» یعنی موضوع معرفت واقعی بودند، در حالی که کل کیفیات دیگوی که به حکم حواس ما در اشیاء موجودند (چون رنگ، بو، مزه و غیره) ثانویه و نسبتاً غیرواقعی هستند، زیرا قابل اندازه‌گیری نیستند. نتیجه همه این مطالب کاملاً روشن است: یعنی این که معرفت متعلق به «فلسفه طبیعی» و احتمالاً نظریهٔ اجتماعی است و با الهیات و فلسفه قدیم یا شعر که متضمن نظر، عقیده و ایمان‌اند و معرفتی در بر ندارند، نسبتی ندارد. انجمن سلطنتی عملاً در پی بازسازی زبان انگلیسی بر آمد و برای این کار تمثیل‌ها و استعارات و زبان کلیسایی را که معنای دقیقی را نمی‌رساندند، حذف کرد. بدین ـ سان، اعتبار «اشتیاق» انسان مذهبی همانند «حس ششم» شعرا، که نمی توانستند جز انتقال احساس لذت، معرفتی را افاده کنند ، در مظانّ شک و تردید قرار گرفت.

در سدهٔ هفدهم «معرفت» اغلب متضمن مضمون فایده و سودمندی تلقی می‌شد. توماس هابز می‌گوید: «غایت معرفت قدرت است و... منظور از کل تفکر و تأمل اجرای عملی است یا چیزی است که باید انجام شود». لاک نیز می‌گوید: «هدف اصلی از این که چرا، باید در این جهان معرفت بیاموزیم این است که از آن برای استفاده خودمان و دیگران در دنیا بهره بگیریم» همین نیز مضمون اصلی بسیاری از آثار فرانسیس بیکن بود. مثلاً در *آتلانتیس نو*، دانشمندان خانهٔ خیالی سلیمان «برای توسعه مرزهای سلطه انسان وبرای ممکن ساختن همه چیز» کار می‌کنند. هم انجمن سلطنتی و هم آکادمی علوم، هَم خود را مصروف هدف « بهبود وضع انسان» کردند. کمیته‌هایی برای بررسی مسائل مربوط به علوم صنعتی، کشتی سازی و علم پرتاب اشیاء تعیین شدند و دانشجویان مکانیک پیشرفت‌های در ساعت سازی کردند و اختراع نخستین ماشین بخار را ممکن کردند.

از دوران بیکن به بعد این نکته اغلب مطرح می‌شد که معرفت به تدریج انباشته می‌شود و خصلت آزمایشی و موقتی دارد. بیکن در دعوت از معاصرین خود به «پیشبرد» آموزش و دانش بر خصلت متراکم شونده علم تأکید کرد وگرایش انفعالی معاصرین خود را که معتقد بودند که قدما کل دانستنیهای ممکن در بارهٔ طبیعت را کشف کرده بودند، مورد حمله قرار داد. رابرت هوک در سال ۱۶۶۳ اعلام کرد که گرچه هدف نهایی انجمن سلطنتی تهیه مجموعهٔ کاملی درباره فلسفه طبیعی بود، لیکن «عجالتاً» هیچ فرضیه‌ای را نمی‌پذیرد و «یا قواعد مربوط به امورعلمی را به طور جزمی تعریف نمی‌کند و یا

مشخص نمی‌سازد»، مگر آنکه چنین قواعدی «بواسطهٔ مباحثه کامل و استدلالات روشن چنانکه معمولاً از آزمایش ها و تجربیات موّجه استنتاج می شوند»، مستدل و مبرهن شده باشند. بدین سان وی بر خصلت موقتی بودن و عدم قطعیت علم تأکید می‌کرد.

این گونه برخورد احتیاط آمیز با فرضیات، ویژگی ذاتی و درونی روش تازه‌ای است که به همراه با برداشت جدید از معرفت در سدهٔ هفدهم پیدا شد. کتابهای تازهٔ بسیاری که درباره روش علمی نوشته شد، قطع نظر از اینکه حامی روش تجربی (مثل بیکن) یا روش ریاضی (مثل دکارت) و یا ترکیبی از آن دو (مانند گالیله و نیوتون) بودند، از این لحاظ مشترک بودند که همگی بی اعتمادی بجا و سودمندی نسبت به تعمیم‌های کلی و شتابزده، دربارهٔ طبیعت نشان می‌دادند. از این لحاظ آنها با گروه اسم‌گرایان اواخر سده‌های میانه که به معقولات و مفاهیم انتزاعی «حقیقت گرایان» مدرسی می‌تاختند، پیوند داشتند. بیکن در *ارغنون نو* بسیاری از وجوه شورش بر ضد مکتب مدرسی را خلاصه می‌کند. ولی فلاسفهٔ مدرسی را به عنوان «عقلگرایانی» توصیف می‌کند که مانند عنکبوت تارهایی از درون بر گرد خود می‌تنند بدون آنکه اصلاً به خود طبیعت مراجعه کند و به‌گفته او منطق عمومی (یعنی قیاس ارسطویی) تنها می‌تواند خطاها را ثابت کند زیرا هرگز در مورد اصول اولیهٔ علم به‌کار برده نمی‌شود. ولی از ترکیب وحشیانهٔ الهیات و فلسفه با علم متأسف بود: به‌نظر او قراردادن بنیاد علم بر نوشته‌های مقدس مثل جستجوی مرده‌ای در بین زندگان است، جستجوی علل غایی در علم به همان اندازهٔ راهبه‌ای که خود را وقف خداوند ساخته، عقیم و نابارور است.

بیکن بیشتر منتقد بود تا مبدع. «روش استقرایی» او که وی به عنوان جانشینی برای منطق مدرسی عرضه داشت، هرگز نمی توانست ستاره شناسی جدید و فیزیک و ریاضی جدید را به وجود آورد. در این علوم، برعکس علوم زیست شناختی شرط اولیه نه مشاهده و آزمایش بلکه شیوهٔ کاملاً جدید از تفکر (کمّی، ریاضی و غیر ارسطویی) دربارهٔ جهان مادی بود. قوانین حرکتی که گالیله، دکارت و نیوتون به دست دادند، متضمّن میزانی از انتزاع و تجرید از طبیعت بود که بیکن اگر با آنها آشنایی می‌داشت، احتمالاً آنها را ، فرضیات اهل مدرسه یکسان می‌شمرد. اما شک دستوری بیکن در خصوص روش‌ها و اندیشه‌های قدیم، مبیّن گرایشی عمومی بود. هر چند هم وی و هم دکارت ممکن بود در زمینه‌های دیگر اختلاف نظر داشته باشند، اما هر دو معتقد بودند که آن اندیشه‌ها «بت» هایی هستند که اذهان آدمیان را تسخیر کرده و آنها را از کسب دانش

مطلوب باز داشته است. زمانه مقتضی بازسازی عمارت معرفت از بیخ و بن بود و این کار به اقتضای مورد نیازمند کار برد استدلال ریاضی یا آزمایش (در مقابل عقل سلیم یا توسل به ظواهر معمولی) و یا هر دو روش بود لیکن بی‌شک اینکار با تنظیم و ستایش ارسطو یا مطالعهٔ سفر تکوین و یا کتاب ایوب، شدنی نبود.

نکته غریب دربارهٔ انقلاب علمی این است که با همهٔ عدم اعتمادی که نسبت به فرضیات و نظام‌های نظری اعلام می‌داشت، بیکن نظام نظری خرد دربارهٔ طبیعت و یا جهان‌بینی خاصی برای خود ایجاد کرد. «کنتس» در [کتاب ***کثرت جهانها***] اثر فونتنل می‌گوید: «به‌گمان من فلسفه، امروزه بسیار مکانیکی شده است. من [این جهان] را به این دلیل بیشتر ارزش می‌نهم زیرا میدانم که شبیه به یک ساعت است و هر چه کل نظم طبیعت روش تر و ساده‌تر باشد، به نظر من مطلوب‌تر و ستودنی‌تر است». دکارت و دیگر فلاسفهٔ علم در سده هفدهم، جهانی مکانیکی کردند که به ماشین‌هایی چون ساعت کوکی، ساعت پاندولی و ماشین‌های بخاری شباهت داشت که در آن زمان بوسیله دانشمندان و صنعتگران ساخته می‌شد. با این حال آنچه تصویر جهان بدین شیوه را ممکن می‌کرد، نه مشاهده ماشین‌های مذکور بلکه ستاره شناسی و فیزیک جدید بود. «انقلاب کوپرنیکی» «جهان آسمانی» ارسطو را که مرکب از سیارات و ستاره‌ها بود نابود کرد. در دیدگاه ارسطو این ستاره‌ها و سیاره‌ها چون از مادهٔ بی‌وزن لطیفی تشکیل شده بودند. بنابراین حرکاتی متفاوت از حرکات اجسام زمینی در «جهان تحتانی» داشتند. قوانین حرکت تازه‌ای که شمار پیوسته‌ای از فیزیکدانان از کپلر گرفته تا نیوتون تنظیم کردند، حرکت اجسام آسمانی و زمینی را کاملاً بر حسب اصول مکانیکی و ریاضی توضیح می‌دادند. بر طبق قانون قوهٔ جبری در فیزیک، حرکت «طبیعی» اجسام در خط مستقیمی در درون فضای اقلیدسی صورت می گرفت. سیارات بواسطهٔ جاذبه به درون مدارهای منحنی شکل خود کشیده می‌شدند و جاذبه می توانست از مسافت بسیار بسیار دور عمل کند و کاهش و افزایش آن با جذر آن مسافت، نسبت معکوس داشت.

بدین‌سان، تصویری که کنتس در کتاب فونتنل از جهان به دست می‌دهد با تصویر دانته در سدهٔ سیزدهم و تصویر ریچارد هوکر در سدهٔ شانزدهم بسیار تفاوت دارد. دیگر خبری از جهان ارسطویی ـ مسیحی غایات، اشکال و علل نهایی نبود. دیگر از ارواح و عقولی که لازمهٔ به حرکت در آوردن آسمانها برگرد زمین بودند، خبری نبود. ویژگی‌های اساسی جهان جدید، اعداد (کمیات ریاضی) و قوانین تغییر ناپذیر بودند. جهان نو،

جهان صرفه‌جویی بود که در آن طبیعت هیچ کار عبثی نمی‌کرد و هر روزه وظایف خود را بدون اتلاف [نیروهای‌خود] انجام می‌داد. در چنین جهانی دانشمند می توانست از زندگی لذت ببرد و بورژوازی هم می‌توانست ـ دست کم تا زمان داروین ـ به خوبی و خوشی زندگی‌کند. این که طبیعت به نظر فاقد هر گونه غایت روحانی می‌رسید، بوسیله قابلیت اعتماد و پیش بینی پذیری آن جبران می شد، دکارت می گفت که طبیعت قطع نظر از این که انسانهایی باشند که در بارهٔ آن بیندشند. همچنان وجود خواهد داشت. در حقیقت فلسفه، بسیار مکانیکی شده بود. به نظر دکارت خداوند می‌توانست همچنان ماشین [طبیعت] را به کار بیندازد و نیوتون نیز هر چه در توان داشت انجام داد تا نظریهٔ مشیت را به قوت خود باقی گذارد.

اما عملاً خداوند به «علت اولیه» ای تبدیل شده بود که «در مکانیک و هندسه مهارت بسیار داشت» و اشتیاق به توضیح مکانیکی امور و سرعت از حدود فیزیک گذشت و علوم زیست شناختی و اجتماعی را در برگرفت. دکارت حیوانات را همچون نوعی ساعت تلقی می‌کرد و رابرت بویل، بدن آدمی را «ماشینی بی نظیر» می‌دانست. تحت این شرایط وقوع جنگی میان علم و مذهب در سدهٔ هفدهم منطقاً قابل انتظار بود. اما چنین چیزی پیش نیامد.

بی‌شک متألهین از سقوط مکتب ارسطو، دچار یأس شدند و وقتی جیوردانو برونو، نظریهٔ کوپرنیک را به معنای وجود جهانی بی نهایت و تعداد کثیری از جهانها تعبیر کرد، کلیسای رم در صدد سرکوب آن نظریه بر آمد. اما بیشتر دانشمندان و مبلغین علم افرادی عمیقاً مذهبی بودند و شماری از ایشان نیز مناصب کلیسایی داشتند و میان [علم و دین] تعارضی نمی‌دیدند و یا کوشش‌های قابل ملاحظه‌ای در جهت حل آن تعارض معمول داشتند. علم خود عموماً به عنوان کوششی مذهبی تلقی می‌شد. گفته می‌شد که علم و کتاب طبیعت قدرت خداوند در عرصهٔ خلقت او را نمایش می‌دادند، همچنانکه کتاب مقدس ارادهٔ خداوند را آشکار می‌کرد، اسقف برنت در مراسم تدفین بویل گفت: «مشاهده صنع خداوندی، به صورتی نامحسوس به روح، عظمت می‌بخشد». بیکن و دکارت به خوبی از «محدودیت‌های علم» آگاه بودند. اگر بیکن از یک سو متألهین را از ورود به عرصه علم بر حذر داشت. از سوی دیگر نگران آن بود که مبادا الهیات عرصهٔ نفوذ خاص خودش را از دست بدهد. ولی بحث خود دربارهٔ معرفت غیر دینی را در کتاب ***پیشرفت دانش*** با این حکم قاطع به پایان می آورد که «ایمان از معرفت ارزشمندتر

است». بیکن می‌گوید که اگر ما متمایل به بررسی الهیات مقدس باشیم، در آن صورت «می‌باید قایق کوچک عقل بشری را ترک گوییم و بر عرشه کشتی کلیسا سوار شویم، که فقط او دارای قطب‌نمای الهی برای یافتن مسیر درست است». به نظر نگارنده منظور دکارت از مفهوم معروف «دوگانگی» نیز تقریباً به‌همین بود. چنانکه می‌دانیم دکارت جهان را به دو بخش تقسیم می‌کرد:

یکی جهان بیرونی اشیاء ریاضی که دقیقاً تحت نظارت قوانین مکانیک هستند و دیگری جهان درونی «من» یا ذات متفکر. بدین شیوه وی نه تنها خداوند بلکه روح آدمی و کل حوزهٔ امور روحانی را از دایره شمول قوانین مکانیکی مستثنی کرد. چنین دانشمندانی در شیوهٔ تفکر خود هوادار زیستن در دو نوع تجربه متفاوت بودند: یکی نوع تجربه عقلانی و علمی و دیگری تجربه ایمان مذهبی.

به هر حال، در تحلیل نهایی، ویژگی اصلی اندیشه سدهٔ هفدهم خلع الهیات از موقعیت ممتاز خود، به عنوان آفتاب جهان تفکر بود. بیکن، دکارت و نیوتون در عصری زندگی می‌کردند که ایجاد سازش میان علم و دین به نحو فزاینده‌ای، دشوار می‌شد. ولی بهر حال آنها به منظور حفظ بهترین وجوه و ویژگیهای علم و دین، سازشیِ سست، میان آن دو بوجود آوردند.

از لحاظ عملی آنها منکر غایتی مذهبی برای طبیعت بودند و اجازه دادند که علم به راه خود برود ولی در عین حال می پذیرفتند که مذهب بر عقاید و اخلاقیات خصوصی نظارت داشته باشد. جان لاک و عقلگرایان با تأکید بر اینکه حقیقت مذهبی خود می باید مورد آزمایش عقل و شواهد قابل اعتماد قرار گیرد، هر چه بیشتر شأن و امتیاز الهیات را کاهش دادند. بیکن حاضر بود که به کلام خداوند ایمان بیاورد. « هر چند [به گفته او] ممکن است عقل ما از شنیدن آن یکّه بخورد». اما لاک بر عکس می‌گفت: «این گفته که «ایمان دارم زیرا ناممکن است» ممکن است در مورد انسانی نیکو به عنوان گفته‌ای از روی شور و شوق مذهبی پذیرفته شود، لیکن می‌تواند به عنوان معیار گزینش عقاید و مذهب قاعدهٔ بسیاری بدی باشد.» لاک گرچه احتمالاً مسیحی و فاداری بود لیکن تعلیمات او در تقلیل اهمیت ابعاد ماوراء الطبیعی مذهب و یکسان شمردن آن با اخلاقیات صرف و ساده مؤثر بود.

از کتاب او تحت عنوان ***معقولیت مسیحیت*** (۱۶۹۵) و همچنین از کتاب جان تولند با عنوان ***مسیحیت بدون رمز و راز*** (۱۶۹۶) تنها یک قدم تا «مذهب طبیعی» روشنگران سدهٔ هجدهم فاصله بود.

انقلاب علمی همچنین چشم انداز تاریخی مردم غرب را دگرگون کرد و تا پیش از سدهٔ هفدهم معمولاً اعتقاد بر این بود که آدمی و طبیعت وضع بی نقص اولیه‌ای را از دست داده و دچار فساد و تباهی شده است. جان دان در سال ۱۶۱۱ به شکوه و شکایت گفت: «انسانها تباه به دنیا می‌آیند» و همانند انسان، ... کل چهار چوب جهان کاملاً از هم گسیخته و تقریباً ناقص آفریده شده است: زیرا پیش از آنکه خدا بقیهٔ چیزها را بیافریند، فساد و تباهی وارد شد و بهترین مخلوقات را از راه بدر کرد.

اما در طی سدهٔ هفدهم روشنفکران پیشرو، به اندیشه فساد و تباهی تاختند و به قدرت مستدام نیروهای طبیعت و برابری قدرت مغزی مردم معاصر با مردمان باستان تأکید کردند. بی شک انقلاب تجاری و اعادهٔ نظم سیاسی پس از سلسله‌ای از جنگهای مذهبی و غیر مذهبی به چنین خوش بینی فزاینده‌ای مساعدت می‌کرد. اما انقلاب علمی و دستاوردهای چشمگیر دانشمندان و اثبات قوانین تغییر ناپذیر طبیعت از جانب ایشان بیش از هر چیز دیگر مردم دوران «مدرن» را تشجیع می کرد تا برابری و حتی برتری خود نسبت به مردم دوران باستان را اعلام دارند. همچنانکه جوزف گلانویل در کتاب خود تحت عنوان ***استعلا: یا ترقی و پیشرفت معرفت از روزگار ارسطو به بعد*** (۱۶۶۸) می‌گفت: مردم عصر باستان بسیار با فهم و دانش بودند و لیکن «راهٔ» آنها درست نبود. «بی فایدگی آن همه روشهای علمی که در طی سده‌های متمادی هرگز آنقدر معرفت علمی و سودمند برای مردم دنیا به ارمغان نیاورد که انگشت بریده‌ای را درمان کند، دلیل ملموسی است.»

البته همین «مدرنهای» سدهٔ هفدهم هرگز اندیشه پیشرفت اخلاقی و اجتماعی را به طور کامل در نیافتند. اما با اعلام آغاز عصر پیشرفت فکری، شبح عصر طلایی قدیم را متواری کردند و روشنفکران سدهٔ بعد را بر آن داشتند تا از پیشرفت انسان در همهٔ جبهه‌ها سخن بگویند.

گزیدهٔ آثار

۱ ـ کانون نوین علایق فکری

اسقف اسپرات: تاریخ انجمن سلطنتی[1]

1. Thomas Sprat, *History of the Royal Society of London* (London, S. Chapman, 1722) pp.62–3, 67, 71-3, 76,124-33.

توماس اسپرات (۱۷۱۳ - ۱۶۳۵) اسقف کلیسای روچستر و رئیس کلیسای وستمینستر، نخستین تاریخ انجمن سلطنتی را نوشت که در سال ۱۶۶۲ تأسیس شد. کتاب او تحت عنوان ***تاریخ انجمن سلطنتی لندن: در جهت پیشبرد معرفت طبیعی*** *در سال ۱۶۶۷ منتشر شد. اسپرات در این کتاب پس از بحث مختصری از فلسفه قدیم و جدید و دوران پیدایش انجمن سلطنتی، به شرحی که در ذیل می‌آید اعضاء و علایق کلی آن انجمن را توصیف می‌کند.*

در خصوص خود ***اعضایی*** که انجمن را تشکیل می‌دهند، باید گفت که ایشان آزادانه افرادی را از مذاهب، ممالک و حرفه‌های گوناگون پذیرفته‌اند و مجبور بودند چنین کنند وگرنه شمول و فراگیری اعلامیه‌های خودشان تصدیق نمی‌شد. زیرا ایشان آشکارا اعلام داشته‌اند که در تأسیس بنیاد فلسفه‌ای برای ***کل بشریت*** هستند نه فلسفه‌ای ***انگلیسی، اسکاتلندی، ایرلندی، کاتولیک*** یا ***پروتستان.***

اما اگرچه ***انجمن*** بسیاری از افراد واجد ***حرفه‌های خاص*** را می‌پذیرد، لیکن شمار اعظم اعضای ***جنتلمنها*** یعنی مردان آزاد و فارغ از تقید [به حرفه‌ها] هستند، بدین طریق اقدامات امیدوارکننده‌ای بر ضد دو نوع ***فساد***، در دانش و آموزش که اغلب به آنها اعتراض شده و لیکن هرگز مرتفع نشده‌اند، صورت گرفته است؛ **یکی** این که ***معرفت و دانش*** با در نظر گرفتن ***منافع جاری*** تباه می‌شود و **دیگر** اینکه ***فیلسوفان*** همواره ***استاد و آموزگار*** بوده‌اند: و برخی از ایشان [نظر خود را] تحمیل کرده و بقیه تسلیم آن شده‌اند، نه آنکه ناظران برابری باشند، بدون وابستگی به یکدیگر.

[منتقدین ایراد می کنند که «شمار مردان فلسفی مزاج، کمتر از آن است» که بتوانند ظرفیت انجمن را تکمیل کنند. به این ایراد اسپرات چنین پاسخ می‌گوید] که این نگرانی ***در عصری که ما در آن زندگی می‌کنیم***، اعتباری ندارد. زیرا اکنون نوع ***آزمایش کردن*** چنان بسط یافته است که حتی اگر در بین ***ملت*** ما یکی دو ***انجمن*** مشابه دیگر هم تشکیل می‌شد، باز هم شمار مردان توانا برای استمرار آنها کم نمی‌بود. همه مکانها و نقاط اینک مشغول و سرگرم این کارانـد و ما می بینم که هر روزه مطالب و موضوعات نادر ارزشمندی نه تنها از جانب فلاسفه دانشمند و آزموده بلکه از طریق کارگاههای ***مکانیک‌ها***، از طریق سفرهای دریایی بازرگانان، از طریق مزارع کشاورزان، از حوزه ورزشها، از برکه ماهیها، از پارکها [و] از باغهای ***جنتلمنها***، بدست می‌آید،... به نظر من عجیب است که آدمیان گمان می‌کنند که همه چیز پیچیده‌تر و غامض‌تر از آن است که در واقع هست. این مطلب را می‌توان در مورد اغلب موضوعات دیگر نیز گفت، اما در این

مورد خاص از همه مبرهن‌تر و روشن‌تر است. مردمان معمولاً بر این باور بودندکه هیچ کس صلاحیت مداخله در چنین موضوعات [فلسفی] را ندارد مگر آن کس که خود را در طی دوران تحصیلی طولانی برای این مقصود پرورده باشد و دارای عادات، حرکات و ظواهر فیلسوفان باشد، حال آنکه بالعکس تجربه به ما می آموزد که امور تعلیم محصول شیوه عمل *آزادانه* است نه شیوه *صوری*. این اشتباه را می‌توان با نظر اغراق آمیزی که، دربارهٔ سربازان در آغاز جنگهای داخلی داشتیم، مقایسه کرد. هیچ کس شایسته نام سرباز تلقی نمی‌شد مگر آن کس که بتواند زخمهای خود را نشان دهد و از غنیمت‌هایی که در کشورهای [هلند و بلژیک] بدست آورده، داد سخن بدهد. در حالی که کل فعالیت جنگی پس از آن عمدتاً بوسیله ***جنتلمنهایی که سفر نکرده بودند و شهروندان معمولی و سردارانی که به ندرت پیش از آن شاهد جنگی بودند***، انجام شد به‌طور خلاصه اصلاً نقص و عیبی نیست که ***افراد علاقمند به مطالعات مختلف*** وارد [انجمن] شوند بلکه همین خود حسن این نهاداست. زیرا بدین شیوه همواره شهود صادقی حاضر خواهند بود که از روی خود خواهی گزارش دروغ نخواهد داد و افتخار اختراع آنان را بر نخواهد انگیخت که [اختراع] کاذب و دروغی را با عجله بپذیرند، زیرا خود ایشان هیچ دستی در انجام آزمایش نخواهند داشت بلکه تنها در امر تفتیش و وارسی دخیل‌اند. تا بدین پایه باید افراد در اعلام نظر حتی دربارهٔ مسائل موجود و واقعی محتاط باشند. سرپرستی را نباید ***تنها*** به فرد ***واحد*** و یا به ***گروهی که همگی بر یک نظر باشند*** و یا به ***فیلسوفان*** و یا ***مؤمنان و مردان مذهبی*** سپرد.

بدین شیوه آنها دیوار جدائی را ویران کرده و مدخل مناسبی برای ***همه‌گونه افراد*** برای ورود به این مطالعات ایجاد کرده‌اند، در حالی که چنین کسانی پیشتر به علت واهمه‌ای بی‌اساس از سنگینی و دشواری آن مطالعات، از آنها رمیده بودند، بدین سان ایشان آن انجمن را تشکیل داده‌اند و هدف آن [پرورش] فلسفه‌ای است نه برای کناره جویی در مدارس بلکه برای بهره برداری در شهرها: و [این فلسفه] همان خود شهرهاست که مرکب از همه گونه افراد، از رداپوشان [در مناصب قضایی]، شمشیر داران، دکانداران، مزرعه‌داران، درباریان و دریانوردان است که همه متقابلاً بهم مساعدت می‌کنند.

حال آنچه باید در این بخش سوم از ***روایت*** خود بیفزایم، شرحی دربارهٔ تشویق‌هایی است که [اعضای انجمن] از خارج و داخل دریافت کرده‌اند.

بدیهی است که همین روح پرتکاپو و همین علاقه نسبت به معرفت محسوس در همه

کشورهای پیرامون ما غلبه دارد. با این حال امکانات برای انجام این گونه کوششها در همه جا یکسان نیست، برخی خواهان مساعدت دیگران‌اند، برخی چشم به کمک مالی دیگران دارند؛ بعضی نیازمند بهره‌برداری از *ابزارهای* پیشرفته‌اند؛ و برخی به حمایت حکام مدنی نیازمنداند. با این حال همگی به میزان *قدرت و توانائی* خود به انجام این گونه مطالعات عملی مصمم‌اند و چشمگیرترین آثار ناشی از این گونه کوششها در سراسر *اروپا* بوسیله نویسندگان مربوطه برای بررسی، تأیید و یا اصلاح نزد این انجمن فرستاده شده‌اند کشوری که از حیث موقعیت پس از انگلستان قرار دارد، فرانسه است و از حیث اشتیاق به پیشبرد و ترویج *آزمایش‌ها* هر دو بیسار نزدیک‌اند. در آن کشور، *انجمن سلطنتی* گفتگوی مستمری با مردان برجسته دانش و هنر از هر وضع و جایگاهی داشته و هرگونه مساعدت قابل انتظاری را از صلابت فکری، فعالیت و حضور ذهن ایشان که طبیعی و ذاتی چنین کسانی است برگرفته است. از پزشکان، جراحان و علمای تشریح *گزارش* دقیق داروها و درمانهای خارق العاده را دریافت کرده است، از باذوق‌ترین سیاحان دستاورد سفرهای دریایی ایشان را، از مشهورترین ریاضی دانان مسائل مختلفی راکه به شیوه‌های بسیار متفاوت حل شده‌اند، از شیمیدانان آثار ناشی از کوره‌های ایشان را، و از دیگر ناظران برجسته، بسیاری ظرائف وگفتارها در باب انواع میوه، ابریشم، شراب، نان، گیاهان، نمک و دیگر محصولات طبیعی زمین را بر گرفته است و کلام آخر این که [انجمن سلطنتی لندن] از جانب آکادمی فرانسه در پاریس با گرمی هر چه تمام‌تر دعوت شده که متقابلاً با هم مکاتبه کنند.

در ایتالیا، انجمن سلطنتی [لندن] امتیاز بسیار خوبی برای دریافت و ارسال *آزمایش‌ها* به دست آورده و این کار با کمک یکی از *همکاران* آنها صورت می‌گیردکه فرصت یافته از جانب ایشان و نیز از جانب پادشاه در آنجا مقیم شود.

از همین رو، [اعضای انجمن] از جانب بسیاری از فضلای ارزشمند [ایتالیا] و بویژه شاهزاده لئوپولد برادر دوک بزرگ توسکانی که حامی همه فلاسفه محقق فلورانس است، مشتاقانه دعوت شده‌اند تا اطلاعات رد و بدل کنند؛ و تحت نام آن شاهزاده اینک شرحی از فعالیت‌های [آن فلاسفه] تحت عنوان *آزمایش‌های دوکی* [مربوط به دوک] منتشر می‌شود. ازآن رو چنین دعوتی از انجمن سلطنتی را ذکر کرده‌ام که از کشوری فرستاده می‌شود که به ندرت عادت داشته که نسبت به دانش و هنر ملتهایی که در این سوی کوهها قرار دارند، احترام چندانی قایل باشد.

در آلمان و در کشورهای همسایهٔ آن، انجمن سلطنتی با احترامی عظیم مواجه شده است، چنانکه از بسیاری شواهد موجود در ***کتابهای چاپی*** اخیر آنها که برای وارسی به انجمن ارسال شده‌اند، و نیز از روی بسیاری ابزارهای مکانیکی غریبی که برای انجمن فرستاده شده‌اند و همچنین نامه‌هایی که از جانب پژوهندگان فلسفی آن کشورها به دست انجمن رسیده است، بر می‌آید. مزاج ملت آلمان برای این گونه کارها به وجه تحسین‌انگیز، شایسته و مناسب است، چه از لحاظ مهارتی که در همه انواع هنرها و صناعات دستی دارند و چه از لحاظ خلوص ساده و بی شائبه منش و رفتار خود؛ و از این حیث آنها آنقدر شبیه انگلیسی‌ها هستند که به نظر می‌رسد ما هیأت ذهنی خودمان را از ایشان گرفته و نیز از نژاد ایشان باشیم.

در کشورهای [هلند و بلژیک] علاقه آنها [به فلسفه جدید] و شهرت ایشان بواسطهٔ دوستی میان برخی از برجسته‌ترین دانشمندان ایشان، از آن جمله بخصوص هوگینوس، استوار و برقرار شده است. این مرد شریف مساعی خود را با توفیق حیرت انگیزی صرف ***ریاضیات نظری و عملی*** کرده است. بویژه کاربرد حرکت پاندول‌ها در مورد ساعت‌ها ***اختراع*** بسیار جالبی بود. زیرا بدان وسیله می‌توان ابزاری برای ***اندازه‌گیری زمان***، محاسبه‌ای دقیق به‌دست آورد؛ و فواید این بی نهایت‌اند. ولی در تعقیب این کشفیات اغلب از انجمن [سلطنتی لندن] طلب مساعدت کرده است، وی از نتایج روشنگر آزمایش‌های ایشان بهره‌مند شده و شخصاً تأییدی از آنها گرفته و آزادانه ***تغییرها*** و اصلاحات پیشنهاد شده را پذیرفته است و این مکاتبه دانشمندانه با وی و با بسیاری دیگر همچنان ادامه دارد حتی در حال حاضر که شقاقی میان ***کشورهای*** ما پیدا شده و کل ***تجارت*** میان دو کشور متوقف گردیده، بنیانگذار بزرگ [انجمن] و حامی آن [یعنی پادشاه] بازهم اجازه استمرار مبادلات در ***علوم*** را می دهد.

و البته وقتی جنگهای پادشاه ما بدون ایراد هیچ گونه آسیبی به ***هنرها*** و ***معرفت مدنی*** انجام می‌شود، می‌توان حدس زد که در زمان صلح از سلطنت پادشاه ما چه سرخواهد زد.

اما اگر نخواهیم بیش از این در جزئیات سرگردان شویم. شاید بتوان با اطمینان محاسبه کرد که هیچگاه از زمان نخستین ورود دانش‌ها و هنرها به این **جزیره** تاکنون این همه مراوده و ارتباط با هنرها و اختراعات خارجی، در این محدوده زمانی کوتاه از طریق دریای مانش صورت نگرفته بود که اینک از طریق انجمن سلطنتی صورت گرفته است....

تهیه فهرستی از اسامی [اعضای انجمن] در حکم خود نمایی بی‌فایده‌ای خواهد بود،

بویژه با توجه به این که این اسامی بیشتر در اثر ماندگارتری یعنی در دفتر ثبت اسامی انجمن، با ادای سپاس ضبط شده است. تنها گمان می‌کنم که بیجا نخواهد بود اگر از دیدار یکی از شاهزاده‌ها [از انجمن] یادی بکنم زیرا ذکر این مطلب ملاحظات سودمندی را موجب خواهد شد. وقتی دوک برونزویک و لونبارو، در جلسه هفتگی [انجمن] شرکت کرد و نام خود را در دفاتر آن ثبت کرد، بر طبق رسوم یکی از اعضا مأمور شد که برای او در آن نسبت توضیح دهد که چه آزمایش‌هایی [در انجمن] به عمل می‌آید و بررسی می‌شود. اما والاحضرت به آنها گفت که لازم نیست خود را به زحمت بیندازند، زیرا وی به خوبی زبان ما را می‌فهمید و با قرائت ***کتابهای فلسفی*** ما، به مطالعهٔ آن سوق یافته بود....

حال گزارش می‌دهیم که این طرح از چه تشویق‌هایی در داخل کشور یعنی در سرزمین بومی خود برخوردار شده است و من به خواننده اطمینان می‌دهم که ***اندیشهٔ اصلی انجمن سلطنتی*** در بین خودمان مورد تأیید عمومی است و داناترین کسان در همه حرفه‌ها و علایق از طریق احترامی که برای این مقدمات امیدوار کننده قایل شده‌اند. نشان داده‌اند که هم به خاطر نخستین آزمایش‌ها و نیات اولیه و هم به خاطر دستاوردهای نهایی مساعی بسیاری که انجام گرفته، [نسبت به انجمن] احساس ***احترام*** می‌شود.

بسیاری از بازرگانان و شهروندان توانگر ما با حضور خود به آن مساعدت کرده‌اند و ازین طریق **نبوغ** مردان ساعی و وقت شناس و فعالی را که به مراوده، و مبادله اشتغال دارند به مزاج آرام، کم حرکت و محتاط مردان علم افزوده‌اند. آنها با مساعی خود [به انجمن] کمک کرده‌اند، به مکاتبات و مراسلات انجمن یاری رسانده‌اند؛ از کارگزاران خود در خارج استفاده کرده‌اند تا به پرسش‌ها و تفحصات ایشان پاسخ دهند؛ کسانی را برای انجام ***مشاهدات*** در همهٔ کشورها گمارده‌اند [و] هدایای قابل ملاحظه بسیاری به ***خزانه*** و انبار و [انجمن] اعطا کرده‌اند و در اینجا باید یک **برکت** عمده‌ای را ذکر کرد که به خاطر فایدهٔ بی نظیری که ممکن است از آن حاصل شود، شایسته ستایش و تقلید عصر فعلی و اعصار آینده است و آن **موسسه‌ای** است که سرجان کاتلر برای مطالعه علم مکانیک در مکانی که انجمن سلطنتی تشکیل می‌شود، ایجاد کرده است. در میان آن همه سخاوتهای بزرگ آن همه مردان خیّر در حق علم دانش در عصر اخیر، این نخستین درسگاهی است که در نوع خود تأسیس شده است.

از بین ***اشرف*** و ***جنتلمنهای*** ما والاترین و مشهورترین ایشان به رغم مقام منیع خود با

دست خودشان برای [انجمن] زحمت کشیده‌اند تا ***کشفیات*** خود را به ما منتقل کنند، شک و تردیدهای خود را پشنهاد دهند و به هزینه ***آزمایشهای*** [انجمن] کمک کنند و آن را تأمین کنند. و این کار را با چنان رضایت و توافق عامی انجام داده‌اند که تقریباً تنها چیزی است که دربارهٔ آن اشرافیت سه کشور [تشکیل دهنده بریتانیا] **متحد**اند. آن سه کشور در مجامع قانون گذاری از هم جدا هستند؛ همچنین در رسوم و آداب زندگی با هم تفاوت دارند؛ و در خلقیات نیز گمان می‌رود که شباهتی با هم نداشته باشند. اما در داخل انجمن سلطنتی، اشراف اسکاتلندی، ایرلندی و انگلیسی، بدون قایل شدن هیچ گونه تمایزی میان کشورهای خود و بدون احساسات [قومی] با هم دیدار و مراوده، می‌کنند. از این رو بی‌شک منافع ***سیاسی*** و ***فلسفی*** بسیاری حاصل خواهد شد...

از وزرای دولت در داخل و سفرای ما در خارج کم‌اند کسانی که از اعضای انجمن سلطنتی نبوده باشند و یا از آنجا استخدام نشده باشند: و بویژه [سفرا] مساعی خودرا در دربارهای خارجی مصروف گردآوری گزارش‌ها و [اطلاعات دربارهٔ] و رموز طبیعت و دولت کرده‌اند: برای این کار شیوهٔ زندگی آنها بواسطهٔ کثرت و عمومیت گفتگوهای ایشان و امتیازات و آزادی آنها در ارسال مرسولات و ملازمت ایشان با دانشمندترین و پژوهنده‌ترین افراد، بسیار مناسب است.

بزرگترین ملاحان و فرماندهان ما نام خود را در شمار [اعضای انجمن] نوشته‌اند و این مطالعات را دیده‌اند.

زیرا این مطالعات بر خلاف بخش‌های دیگر دانش، مطالعات مربوط به صنف ردا داران [اهل کلیسا] نیست زیرا به کار سربازان و هر شیوهٔ زندگی دیگری می آیند....

از کشیشان ما، بزرگترین و مقدس‌ترین ایشان، بواسطهٔ مراقبت و اشتیاق و کوشش‌های خود در امر پیشبرد این مؤسسه [انجمن فلسفی] این لکه ننگ نابجا را که معرفت ***طبیعی*** دشمن الهیات است، از آن زدوده‌اند. آنها با حمایت و مساعدت مستمر خود به انجمن سلطنتی یاری رسانده‌اند و آرای باطل کسانی را که معتقدند فلاسفه ضرورتاً باید لا مذهب باشند، نفی و ردکرده‌اند، ایشان نشان داده‌اند که ما باید در تعظیم قدرت خداوند متعال از شیوهٔ احترام خود نسبت به شاهان دنیوی پیروی کنیم. زیرا هر چه سلطه آنها عظیم‌تر باشد، احترام بیشتری باید نسبت به نزدیکترین خدمه و کارگزاران آنها به عمل آید: پس مهمترین کار آن است که عظمت الهی را از طریق تعظیم و احترام به طبیعت بستاییم که خدمتگزار بلا فصل خداوند و **وزیر عمومی** [اجرای] ***خرسندی و رضایت اوست.***

اما بدون هیچ گونه درنگی به آنچه که می‌باید به عنوان روح وجان این [انجمن] دانسته شود یعنی به حمایت و لطف پادشاه و خانوادهٔ سلطنتی می‌پردازم. وقتی اعضای انجمن خود را به اعلیحضرت معرفی کردند، او با شادمانی اظهار خرسندی بسیاری کرد که این کار در زمان سلطنت او آغاز شده است: وی سپس صعوبت و دشواری کار ایشان را توضیح داد و ایشان را به برخورداری از اثرات لطف آمیز قدرت و اختیارات خود اطمینان بخشید. از آن زمان وی چیزهای بسیاری را برای تحقیق به آنها واگذاشته، بسیاری چیزهای نادر و غریب خارجی را برای تفحص به ایشان ارجاع داده؛ اصلاحات داخلی زیادی در مورد کار آنها توصیه کرده؛ در زمینه بسیاری از پدیده‌های طبیعی خواستار نتیجه آزمایش‌های ایشان شده؛ [و] در اجرای خیلی از آزمایش‌ها، در داخل باغ‌ها یا پارکهای خود و یا در رودخانه‌ها، شخصاً حاضر شده و با دست خود کمک کرده است.

فونتنل: در مدح دانشمندان[۱]

*برناردو بوویه دو فونتنل (۱۷۵۷ - ۱۶۵۷) بیش از هر چیز به عنوان مبلغ علم جدید در سدهٔ هفدهم شهرت دارد. وی دبیر آکادمی علوم فرانسه بود و در سال ۱۷۳۳ تاریخ آن آکادمی را نگاشت. کتاب **در مدح دانشمندان** که در بین سالهای ۱۷۰۸ و ۱۷۱۹ فراهم آمد، گواه بر رشد حیثیت و مقام دانش و دانشمندان در سدهٔ هفدهم است. این کتاب حاوی مجموعه‌ای از زندگینامه‌های کوتاه اعضای آکادمی است که فونتنل خود بیشتر ایشان را شخصاً می‌شناخت.*

لویی کاره

لویی کاره در ۲۶ ژوئیه سال ۱۶۶۳ زاده شد. وی فرزند کشاورزی نیک سرشت از روستای کلوفونتن در نزدیکی نانگی در منطقه بری بود. پدرش او را واداشت تا درس کشیشی بخواند اما خود او احساس نمی‌کرد که برای پیوستن به روحانیت ساخته شده باشد. بهرحال در اطاعت از پدر سه سال درس الهیات خواند و در پایان این مدت چون حاضر نشد به سلک روحانی در آید، پدرش از تأمین مالی او به هنگام اقامت در پاریس سرباز زد. اغلب اوقات مردم روحانی می‌شدند تا خود را از فقر و فاقه برهانند اما، او فقر و تنگدستی را بر مقامات مقدس ترجیح می‌داد...

1. Fontenelle, Eloges, ***historiques des Académiciens*** (Paris: Bernard Brunet, 1742) vol.I, pp. 301–02, 389–93: vol.II, pp. 448–9, 451–2. 145–7, 210–13,
(این، گزیده ترجمهٔ گردآورندهٔ مجموعه است).

بدبختی او موجب خیر عظیمی شد. وی به دنبال پناهگاهی بود و در خانه مالبرانش بدان دست یافت. مالبرانش وی را استخدام کرد که تحت نظر او مطلب بنویسد. بدین سان [کاره] از فلسفه تیره و تار اهل مدرسه به ناگهان وارد سرچشمهٔ فلسفه‌ای روشن و تابناک [یعنی فلسفه دکارت] شد، در آن فلسفه همه چیز برای او تغییر شکل داد و جهان تازه‌ای بر او آشکار شد.

دو ورنی

گیشار جوزف دو ورنی در پنجم اوت ۱۶۴۸ در شهر فورس واقع در منطقه فورز به دنیا آمد. پدر او ژاک دو ورنی، پزشک آن شهر بود و مادرش آنتوانت پیتر نام داشت. پس از طی کلاس‌های [دبیرستان]، مدت پنج سال در آوینیون پزشکی خواند و در سال ۱۶۶۷ عازم پاریس شد که به گمان او پاسخگوی استعدادهایش بود.

اندکی پس از ورود به این شهر بزرگ وی به خانهٔ بوردلو کشیش معروف رفت، انجمن‌های گفتگویی برای همه گونه افراد ادیب و دانشمند تشکیل می‌داد. وی برای ایشان مغز را تشریح کرد و در خانهٔ دنیس، پزشک دانشمند نیز که مجمع [دانشمندان] بود، همان کار را کرد. وی کشفیات استنون، سوامردام، گراف و دیگر علمای بزرگ علم تشریح را توضیح داد و به سرعت شهرتی به دست آورد.

دانش او با توجه به شرایط زمانه بسیار گسترده و کمیاب بود. آنچه سهم به سزایی در شهرت و مقبولیت او ایفا کرد؛ بیان و زبان فصیح او در گفتگو از موضوعات بود. فصاحت بیان او نه تنها متضمن صراحت، دقت و نظم بود ـ و این کمالات ساده را.موضوعات و مباحث جزمی نیز طلب می‌کنند ـ بلکه در بیان و شیوهٔ او آتشی نهفته بود و گفتار او چنان دقیق بود که تقریباً برای خطابه‌گری کفایت می‌کرد....

وقتی کسانی که مسئول آموزش و تربیت ولیعهد فرانسه بودند، به این فکر افتادند که دانش در خصوص فلسفه طبیعی به وی بیاموزند، به آکادمی علوم این افتخار را دادند که از میان اعضای خود کسانی را برای انجام این کار منصوب کنند. آکادمی موسیو رومر ر برای آزمایش‌های عمومی و موسیو دوورنی را برای تشریح بدن منصوب کرد. [دوورنی] طرحهای خود را در پاریس آماده می‌کرد و آنها را به سن ژرمن یا ورسای می‌برد. وی در آنجا مخاطبین و شنوندگان بسیاری یافت؛ در آنجا پیرامون ولیعهد، دوک مونتوزیه، اسقف میو، موسیو هوئه، که اسقف آورانشه شده بود، و موسیو دو کوردموا گرد آمده بودند که همگی... بسیار دانش آموخته و در شناخت [اندیشه‌های] نو، توانا بودند.

توضیحات در خصوص تشریح بدن چنان مقبول شاهزادهٔ جوان افتاد که وی گاه پیشنهاد می‌کرد که به شکار نرود و در صورت امکان آن توضیحات پس از صرف غذا ادامه یابد.

لِمِری

نیکولا لمری در هفدهم نوامبر سال ۱۶۴۵ در ژوئن به دنیا آمد، پدر او بازرسی در دادگاه سلطنتی نرماندی و معتقد به آیین پروتستان بود.

[وی پس از مطالعه شیمی در پاریس و مونپولیه و مطالعه آثار زبر دست‌ترین شیمیدان کل فرانسه] در سال ۱۶۷۲ به پاریس بازگشت. در آن زمان در خانهٔ افراد مختلف کنفرانس‌هایی تشکیل می‌شد. آنان که نسبت به دانش‌های راستین ذوقی داشتند در گروههای کوچکی همچون یاغیان گرد آمدند و بر ضد نادانی و تعصب‌های مسلط توطئه کردند. از این جمله بودند انجمن‌های پدر روحانی بوردلو، پزشک شاهزاده کنده و موسیو ژوستل. موسیو لمری در همه این انجمن‌ها ظاهر می‌شد و می‌درخشید. وی با موسیو مارتن داروساز شاهزاده همکاری می‌کرد و با استفاده از آزمایشگاه دوست خود در هتل کنده درسی در شیمی عرضه کرد و از این طریق افتخار آشنایی و کسب احترام شاهزاده را، که خود در خانه او کار می‌کرد، به دست آورد. وی اغلب به [محل اقامت شاهزاده در] شانتیلی فراخوانده می‌شد و در آنجا قهرمان [یعنی شاهزاده] که بوسیله مردان باهوش و دانشمند احاطه شده بود به شیوه‌ای می‌زیست که رشک قیصر روم بود. سرانجام موسیو لمری خواهان آن شد که آزمایشگاهی از آن خود داشته باشد و استقلالی بدست آورد.... وی در محل اقامت خود در خیابان گالاند، درسهای عمومی عرضه کرد. آزمایشگاه او بیشتر شعبه سردابی زیر زمینی بود تا اتاق و چون تنها بواسطهٔ نور کوره‌ها روشن می‌شد، مانند غاری جادویی بود. با این حال آمد و شد مردم به آنجا آنقدر زیاد بود که به زحمت جایی برای انجام عملیات خود پیدا می‌کرد. مشهورترین افراد از جمله روهو برنیه، آزو، رژی [و] توزنفور جزء مستمعین او بودند، حتی زنان به پیروی از سبک رایج، جسارت حضور در این انجمن‌های علمی را به خود می‌دادند. در همان زمان، موسیو دوورنی نیز درسهای درخشانی در علم تشریح می‌داد و دانشجویان همه ملل اروپایی در آنجا حاضر می شدند. در یک سال چهار صد تن اسکاتلندی جزء ایشان بودند که تنها برای تحصیل زیر نظر این دو استاد به پاریس آمده بودند و پس از آنکه درسهایشان تمام شد بی درنگ به وطن بازگشتند.

رژی

پیرسیلون رژی در سال ۱۶۳۲ زاده شد.... پدرش به شیوهٔ اشرافی می‌زیست. به اندازه کافی توانگر بود، اما شمار فرزندان او بسیار بود و موسیو رژی که یکی از فرزندان کوچکتر بود، ثروت اندکی به دست آورد.

وی پس از آنکه مطالعات درخشانی در مطالعات انسانی و فلسفه در مدرسه یسوعی در کاهور انجام داد، در دانشگاه آن شهر الهیات خواند زیرا قرار بود که منصبی کلیسایی داشته باشد؛ و در طی چهار سال وی آنقدر ماهر و توانا شد که دانشگاه پافشاری کرد که وی وارد دوره دکتری شود و پیشنهاد کرد که کل هزینه‌های تحصیلش را بپردازد. اما او خود را شایسته آن نمی‌دانست. زیرا در سوربن پاریس درس نخوانده بود. پس بدانجا رفت، اما از طول گفتار یکی از استادان مشهور در آنجا درباره مسأله ساعت برگزاری مراسم عشای ربانی ملول شد و چون از طریق درسهای موسیو روهو با فلسفه دکارت آشنایی یافت، جذب آن فلسفه شد، پس خود را یکسره مشغول به این فلسفه کرد، زیرا جذابیت آن فلسفه، حتی قطع نظر از بدعت آن، نمی توانست روح کسی چون وی را به خود جلب نکند....

موسیو رژی... سپس به تولوز رفت و در آنجا از طریق برگزاری جلسات مباحث عمومی در سال ۱۶۶۵، فلسفه جدید را راه انداخت. وی در سخنوری از سلاست قابل قبولی برخوردار بود و استعداد آن را داشت که در طرح موضوعات انتزاعی حدود توانایی مستمعین خود را در نظر بگیرد. دیری نگذشت که کل شهر بواسطهٔ این فلسفه جدید برانگیخته شد؛ دانشمندان، حکام، کلیسائیان و هرکس دیگر برای شنیدن سخنان او می شتافتند و حتی خانم‌ها جزئی از جماعت بودند، و اگر کسی می‌توانست در افتخار این پیروزی عظیم شریک او باشد، چنین کسی تنها دکارت بود که رژی کشفیاتش را اعلام می‌کرد. رساله‌ای که معتقد به فلسفه دکارتی ناب بود و به یکی از بانوان تولوز تقدیم شده بود که تحت نظر رژی فیلسوف دکارتی زیر دستی شده بود، در مباحثه‌ای عمومی به ریاست رژی دفاع شد. این مباحثه به زبان فرانسه صورت گرفت و آن بانو خود بسیاری مسائل دشوار را حل کرد. بدین طریق آنها توانستند موجب کنار گذاشتن کامل فلسفه قدیم شوند. بزرگان تولوز که نسبت به تعالیم و پرتوی که موسیو رژی در ذهن ایشان افکنده بود، قدر شناس بودند، برای او مقرری بازنشستگی عمومی وضع کردند، و این چیزی است که در رسوم ما باور نکردنی است و ظاهراً متعلق به یونان باستان است.....

تورنفور

ژوزف پیتون دوتور نفور در پنجم ژوئن ۱۶۵۶ در شهر اکس در پروونس زاده شد، پدر او پیرپیتون از اشراف تورنفور و مادرش ایماره دوفاگو از خانواده‌های اشرافی پاریس بود.
وی به کالج یسوعیان درای رفت. مانند همه دانشجویان دیگر مجبور بود لاتین بخواند اما به محض آنکه گیاهان را دید آرزو کرد گیاه شناس شود. می خواست نام گیاهان را بداند و به دقت تفاوتهای آنها را در نظر می‌گرفت و برخی اوقات هم در کلاسهای درس حاضر نمی‌شد تا در اطراف شهر گیاهان را نظاره کند و به جای زبان رومیان قدیم، طبیعت را مطالعه کند....
وی چندان ذوقی به تعالیم فلسفی کالج نداشت. به نظر او آن تعالیم هیچ ربطی با طبیعت که بسیار مورد علاقه او بود، نداشتند بلکه سر و کارشان با اندیشه‌های مبهم و انتزاعی بود.... وی از اتاق مطالعه پدر خود کتاب فلسفه دکارت را یافت و این کتاب آن زمان در پروونس ناشناخته بود اما وی بی‌درنگ دریافت که به دنبال چنین کتابی بوده‌است. وی مجبور بود آن را پنهانی بخواند اما در عین حال اشتیاق او هم بیشتر می‌شد و پدر او که مخالف چنان کتاب مفیدی بود بدون آنکه خود پی ببرد، آموزشی درخشان بـه فـرزند خود داد. چون پدرش می‌خواست که وی به کلیسا بپیوندد، پس او را به مطالعهٔ الهیات وا داشت و حتی او را به مدرسه دینی فرستاد. اما سرنوشت طبیعی او پیروز شد. وی می بایست گیاهان را ببیند و از این رو مطالعات ارزشمند خود را چه، در باغ عجیب و غریبی که متعلق به یکی از دارو سازان شهر اکس بود، چه در مزارع همجوار و چه بر روی تپه ماهورها، پیگیری می‌کرد....
اشتیاق او به علم تشریح و شیمی کمتر از شوق او به گیاه‌شناسی نبود. سرانجام علاقه به فیزیک و پزشکی با چنان قوتی او را تسخیر کرد که الهیات که به ناحق به سراغش آمده بود، مجبور شد وی را رها کند. زندگی یکی از عموهای پدر او که پزشکی زبر دست و بسیار محترم بود، برای او سرمشقی دلگرم کـننده بـود و مـرگ پـدرش در سـال ۱۶۷۷ موجب شد که با آزادی کامل به دنبال علایق خود برود.

۲ ـ دانش نوین

الف. جغرافیا وگسترش اروپا

میشل دومونتنی: درباره آدمخواران(۱)

میشل دومونتنی (۹۲ - ۱۵۳۳) از اشراف کوچک فرانسه بود. وی درسن سی و هشت سالگی از دادگاه سلطنتی بوردو استعفا داد و در قصر خانوادگی خود زندگی را به مطالعهٔ در انزوا گذراند. وی در آنجا یکی از بزرگترین کتابخانه‌های خصوصی دوران خویش را فراهم آورد و ***گفتارهای*** *مشهور خود را نوشت که حاوی مطالبی درباره تصورات مختلف راجع به طبع بشر و عقاید فلسفی شکاکانه‌ای است.* ***گفتار دربارهٔ آدمخواران*** *که گزیده‌های کوتاهی از آن در زیر می‌آید، نشانگر مسیر شکاکانه‌ای است که اندیشه مونتنی در هنگام تأمل دربارهٔ کشفیات در ماوراء بحار هر چه بیشتر بدان تمایل یافت.*

وقتی شاه پیرهوس پس از وارسی نظم و نسق ارتشی که رومیان به جنگ وی فرستاده بودند، وارد ایتالیا شد چنین گفت: «نمی‌دانم اینها چه نوع بربرهایی هستند (زیرا یونانیان همه ملتهای خارجی را بدین عنوان می‌خواندند) اما گرایش این ارتشی که من می‌بینم هیچ گونه خصلت بربریت در خود ندارد». یونانیان نیز در مورد ارتشی که فلامینیوس به سرزمین آنها آورد، عین این مطلب را گفتند و نیز فیلیپ، ***وقتی از ارتفاعی نظم و نسق اردوی روم را دید که تحت فرماندهی پوبلیوس سولپیکیوس گالبا در داخل کشور او مستقر شده بود، مطلب مشابهی گفت.*** بدین سان معلوم می‌شود که آدمیان تا چه حد باید در پایبندی به عقاید عامیانه احتیاط کنند و ما باید نه برحسب گزارشها بلکه با روش عقل [دربارهٔ امور و ملتها] داوری کنیم.

مدتها در خانهٔ من کسی زندگی می‌کرد که به مدت ده یا دوازده سال در آن دنیای دیگری زیسته بود که در زمان ما کشف شده است یعنی در آن سرزمینی که ویلژینون فرود آمد و آن را فرانسهٔ قطب جنوب خواند. کشف چنین سرزمین وسیعی به نظر قابل ملاحظه می‌رسد....

این کسی که نزد من می‌زیست آدم نادان ساده‌ای بود و چنین کسی احتمالاً می‌تواند شاهد صادقی باشد؛ زیرا مردان تیز هوش ناظران غریب‌تری هستند و امور بیشتری را می‌بینند و لیکن نادیده می‌گیرند؛ و از آن پرهیز ندارند که داستان را تغییر دهند تا وزن واهمیت بیشتری به مشاهدات خود بدهند و آن را متقاعد کننده‌تر کنند؛ آنها هرگز امور را چنان که هستند بر شما بر نمی‌نمایند بلکه بر حسب ظاهری که برای آنها می‌کنند، آنها را

1. *The Essays of Michel de Montaigne*, tr. Jacob Zeitlin. (Alfred A. Knopf, 1934, 1935, 1936) vol I, pp. 178–9, 181–3.

پیچ و تاب می‌دهند و بر آنها سرپوش می گذارند؛ و برای آن که برای نظر و رأی خود جلب ایمان و اعتقاد کنند و شما را به پذیرش آن ترغیب نمایند؛ چیزی از خود به موضوع می‌افزایند و آن را بسط می‌دهند و تشدید می‌کنند. ما یا به آدمی بسیار حقیقت طلب نیاز داریم و یا به کسی آنقدر ساده که امکان آن را نداشته باشد که حقیقتی جعل کند و یا رنگی از حقیقت به داستانهای دروغ ببخشد، یعنی کسی که به هیچ گونه نظریه‌ای پایبند نباشد. دوست من چنین کسی بود. او در اوقات مختلف بسیاری دریانوردان و بازرگانان را که در سفر دریایی می‌شناخت، نزد من می‌آورد. پس من خود را با اطلاعات او قانع و راضی می‌سازم و درباره آنچه جغرافی دانان می‌گویند، پژوهشی نمی‌کنم....

تا جایی که من اطلاع دارم فکر می‌کنم که در این ملت هیچ چیز بربر صفت و وحشیانه وجود ندارد مگر این که هر کس آنچه را که معمول خود نیست، بربریت می‌خواند؛ زیرابراستی ما هیچ سطحی از حقیقت یا عقل جز مثال و الگوی عقاید عملکردهای کشوری که در آن زندگی می‌کنیم. نداریم، معمولاً در آنجا هر کس مذهب کامل، حکومت کامل و کاملترین و بهترین شیوهٔ معمول در هر چیز را می‌یابد. چیزهایی را طبیعت بخودی خود و در فرآیند معمولی خود تولید می‌کند، وحشی خوانده می‌شوند. همچنان که ما می‌گوییم میوه‌ها وحشی هستند، در حالی که به راستی باید چیزهایی را وحشی بخوانیم که طبیعت آنها را ما خود با عمل خویش دگرگون کرده و آنها را از نظم طبیعی خود منحرف کرده‌ایم....

بنابراین، این ملتها به نظر من آنقدر بربر صفت‌اند که عقل و دانش بشری هیچگونه شکلی بدانها نبخشیده و هنوز به وضعیت ساده اولیه بسیار نزدیک‌اند. قوانین طبیعت هنوز بر ایشان حکومت می‌کند بدون آنکه در نتیجه ترکیب با قوانین موضوعه انسان، مخدوش شده باشند؛ اما ایشان در چنان وضع خلوصی هستند که گاه متحیر می‌شوم که چرا معرفت نسبت به آنها زودتر حاصل نشد یعنی در زمانی که کسانی مهمتر از ما برای داوری دربارهٔ آنها وجود داشتند. متأسفم که لوکورگوس و افلاطون آنها را نمی‌شناختند، زیرا به نظر من چنین می‌رسد که آنچه ما امروزه عملاً در آن ملت‌ها می‌بینیم نه تنها از همهٔ تصاویری که شعرا در ستایش عصر طلایی آورده‌اند و نیز از هرگونه وضع سعادتمندانه‌ای که برای انسان جعل و اختراع کرده‌اند، برتر است بلکه حتی از تصورات و خواستهای فلسفه هم فراتر می‌رود. آنها نمی‌توانستند چنین معصومیت ساده و خالصی را که ما به تجربه در این ملت‌ها می‌بینیم تصور کنند؛ همچنین باور نمی‌کردند که جامعه

بشری ممکن است با چنین کوشش مختصری برای ایجاد انسجام از جانب انسان حفظ شود. باید به افلاطون بگویم که این ملتی است که در آن هیچ نوع مراوده، هیچ گونه دانش ادبی، هیچ علمی نسبت به اعداد، هیچ نامی از حاکم یا حاکمیت سیاسی، هیچ گونه بردگی، هیچ گونه فقر و غنا، هیچ گونه قرارداد، هیچ نوع جانشینی و توارث، هیچ نوع تفکیک مالکیت، هیچ مشغله‌ای جز فراغت، هیچ احترامی به خویشاوندی جز به پیوندهای مشترک، هیچ گونه پوششی، هیچ گونه کار کشاورزی، هیچ نوع فلزی و هیچ گونه ذرت یا شرابی وجود ندارد. در اینجا واژه‌هایی که معانی آنها دروغ گفتن، خیانت، ریاکاری، آز، رشک، تحقیر و عذر خواهی است شنیده نمی‌شود. چقدر جمهوری خیالی او از این وضع کامل و بی نقص دور می‌بود: «انسانها از نو، از خدایان بوجود می آیند»[۱]

جوزف گلانویل: استعلاء یا ترقی و پیشرفت معرفت[۲]

*جوزف گلانویل (۸۰ ـ ۱۶۳۶) از متألهین کلیسای انگلیکان و عضو انجمن سلطنتی بود و مقالاتی چند در حمایت از علم تجربی و دفاع از آن در مقابل اتهام الحاد نوشت. عنوان کتاب او **استعلاء: یا ترقی و پیشرفت معرفت از روزگار ارسطو، در توضیح برخی از چشمگیرترین پیشرفت‌های اخیر در دانش عملی و سودمند،** (۱۶۶۸) نیازی به توضیح ندارد.*

جغرافیا

در این زمینه قدما بسیار نقصان داشتند و ارسطو جهان را به همان شکل و اندازه‌ای می‌شناخت که شاگردش [اسکندر] فتح کرده بود و ارینوس که بسیار باهوش بود می گفت که کلی‌ترین و ضروری‌ترین امور در این علم ناشناخته مانده بودند؛ مثلاً سکونت پذیری منطقه حاره، جزر و مد دریا، انواع بادها، خصلت قطبی آهن ربا [و]ابعاد واقعی زمین [مجهول بودند]. آنها [قدما] فاقد توصیفاتی دربارهٔ سرزمین‌های دور بودند، در حالی که یونانیان و رومیان در این باره تنها گزارش‌های خیالی در دست داشتند. نمی‌دانستند که زمین بوسیله دریا احاطه شده است و می‌توان به گرد آن دریانوردی کرد. آنها کاملاً از آمریکا و بخش‌های شمالی و جنوبی این نیمکره بی‌خبر بودند؛ آری و چندان اطلاعی از اماکن دورتر در آسیای خودشان نداشتند. ژاپن، جاوه، فیلیپین و برونو یا کاملاً ناشناخته بودند و یا اطلاعات آنها بسیار ناقص بود. اما همهٔ اینها در اعصار اخیر شناخته شده‌اند. مکزیک و پرو و مناطق وسیع در آن امپراتوریهای عظیم، همراه با

---

1. "viri a diis recentes".
2. Joseph Clanville: ***Plus Ultra*** (London: J. Collins, 1668), pp. 48–50.

بسیاری از جزایر واقع در دریای کبیر کشف شده‌اند. قطب منجمد شمال، خط حاره، و [قطب] جنوب که سابقاً ناشناخته بود، مورد بازدید قرار گرفته‌اند و با توجه به ساکنین بسیاری که در آنجا هستند معلوم شده است که آن مناطق چنانکه قدما باور می‌کردند، چندان هم برای انسان غیر قابل سکنی و ناخوشایند نیستند. ماژلان، دریک و کاندیش کره زمین را دور زده‌اند. حرکت عظیم دریا بر همگان معلوم است و دربارهٔ انواع آن هر روزه تفحص می‌شود. انواع بادها معلوم و بهتر فهمیده شده است. گنجینه فوائد نهفته در سنگ مغناطیسی یافته شده و مورد بهره‌برداری قرار گرفته است. جزایر ادویهٔ شرق و نیز جزایر دور دست جنوب و شمال مورد بازدید بسیار قرار گرفته و اطلاعات دربارهٔ مردمان آنها و دربارهٔ آن سرزمین‌ها، همراه با ثروت آنها به دست ما رسیده است. دور دست‌ترین مناطق مورد سیاحت و شناسایی قرار گرفته‌اند. کشتیرانی ما عظیم‌تر، تجارت ما گسترده تر، نقشه‌های ما دقیق‌تر، کره‌های جغرافیایی ما صحیح‌تر، سفرهای ما دور و درازتر [و] گزارشهای ما معقول‌تر و درست‌تر شده‌اند؛ و در نتیجه جغرافیای ما از جغرافیای اعصار قدیم یعنی عصر پولیبیوس و پوسیدوینوس، و حتی عصر بطلمیوس، استرابو و پومپونیوس مِلاکه در نزد قیصرهای روم می‌زیستند، بسیار کامل‌تر شده است و اگر [جغرافیا] در عصر شکوفایی امپراتوری روم آن همه ناقص بوده است، پس پیشتر از آن در روزگار ارسطو و یونانیان چگونه بوده است؟ نمونه‌ای از آن را در آن مقدونی بزرگ [اسکندر] داریم که فکر می‌کرد حدود فتوحاتش با حدود عالم یکی باشند؛ حال آنکه فراسوی آن حدود به اندازه کافی ملتهایی بودند که می‌توانستند آن فاتح بزرگ را همراه با سپاهیان مغرور و پیروز او فرو ببلعند. پس در این مورد نیز پیشرفتهای جدید عظیم بوده‌اند و اگر دستاوردهای جغرافیایی گما فریزیوس، مرکاتور، اورتلیوس، استونیوس، برتیوس و گیل را در نظر بگیرید به چنین نتیجه‌ای خواهید رسید. بهترین دستاوردهای باقی مانده از مشهورترین جغرافیدانان اعصار عتیق ارزشی ندارند.

ملشیزدش تِونو: مجموعه گزارش سفرهای دریایی(۱)

ملشیزده تونو (۹۲ - ۱۶۲۰) یکی از بنیانگذاران آکادمی علوم فرانسه بود. حوزه اصلی مورد علاقه او جغرافیا بود و وی به عنوان کتابدار پادشاه دربارهٔ این موضوع درسهایی داد و مجموعهٔ گزارشهایی دربارهٔ سفرهای دریایی فراهم کرد. گزیدهٔ زیر از دیباچه او بر کتاب ***مجموعه گزارش سفرهای دریایی*** *(۱۶۸۱) گرفته شده است.*

1. *Recueil de Voyages de. Mr. Thevenot* (Paris: E. Michallet, 1681) pp. 1–7. (ترجمهٔ گردآورنده).

خواست شناخت جهان در طبیعت ماست.... تقریباً همه ملتها جغرافیدانانی داشته‌اند؛ ایرانیان و عربها به همان اندازهٔ یونانیان و مردم لاتین [جغرافیدان] داشتند، و جغرافیای چین به همان اندازهٔ جغرافیایی که قوم لاتین برای ما، باقی گذاشته‌اند، دقیق است. در زمان اگوستوس آن قدر توصیفات بسیاری دربارهٔ جهان وجود داشت که استرابو از جهت پرداختن به موضوعی که بوسیله آن همه مردان توانا بررسی شده است، پوزش می‌خواهد. سه چهار سدهٔ پس از استرابو، بطلمیوس هم به همان‌گونه پوزش‌خواهی می‌کند، چنانکه گویی آن موضوع تا آن زمان کاملاً بررسی شده بود. اماسفرهای دریایی بزرگ در اعصار اخیر گستره‌ای از جهان بر ما گشوده است که از آنچه یونانیان، رومیان و شرقیان توصیف می‌کردند، بسیار بزرگتر است. از روی این سفرها در می‌یابیم که قدما تقریباً همیشه در مطالبی که درباره اماکن خارج از امپراتوریهای خودشان می‌گفتند، در اشتباه بودند. اگر ما میزان کشفیات [متقدمین و متأخرین] دربارهٔ جهان و درباره تاریخ طبیعت را محاسبه کنیم، می‌بینم که به همان میزان در معلومات خود مرهون سیاحان دوران اخیر بوده‌ایم که به کل کسانی که پیش از ایشان بودند، مدیونیم.آنها ما را از خطایی که اگوستین قدیس همراه با بسیاری مردان بزرگ مقدس مرتکب شد، رهانیدند و آن این که پس از طوفان جهانی [طوفان نوح] مناطق حاره دیگر قابل سکونت نمی‌بود. اما از سفرهای سیاحان پی‌برده‌ایم که منطقه حاره یکی از دل‌انگیزترین مناطق جهان و یکی از مناطقی است که جمعیتی بسیار انبوه از آدمیان و هرگونه جانوران دارد. بسیاری از دانشمندان با مشکلی مواجه شده‌اند که بواسطهٔ این سفرها پیش آمده است و آن منشاء اقوامی است که در آمریکا یافت شده‌اند. اما آنها دلایل متقاعدکننده‌ای را به‌دست نیاورده‌اند و به همین جهت است که من در جلد چهارم این مجموعه تاریخ مردم مکزیک را با شروحی درج کرده‌ام و از همین جاست که دلایل و شواهد [مربوط به منشا آن اقوام] را بدست می‌آوریم. در این شروح یا تواریخ، سالها به شیوهٔ خاص ٔاقوام آسیا، چینی‌ها، تاتارها و ژاپنیها آورده شده‌اند. جز این اقوام، اقوام دیگری را نمی شناسم که سالهای خود را بر حسب ادوار [خورشید و ماه] شمرده باشند و چون این شیوه، دقیق و ظریف است و چون اقوام آمریکای امروز بسیار ساده‌اند. پس دلیل کافی برای این اعتقاد وجود دارد که [آمریکائیان] از قوم دیگری برخاسته‌اند....

خواهند گفت که نمی‌توان اصلاً تصور کرد که چگونه این اقوام توانسته‌اند از اقیانوس بزرگ بگذرند و چنین سفر دریایی درازی را انجام دهند. اما آنان که چنین ایرادی وارد

می‌کنند فراموش می‌کنند که چه تحولات عظیمی ممکن است در کره زمین رخ دهد.... کوچکترین تغییر در مرکز زمین می‌تواند دگرگونیهای عظیم بوجود آورد ـ دره‌ها را به کوهها و کوهها را به دره‌ها تبدیل کند ـ و این دگرگونیها از آنرو به نظر آدمیان عظیم می‌رسند که بزرگ و کوچک را به مقیاس آنچه می‌توانند انجام دهند اندازه می‌گیرند و طول زمان را به طول عمر خود مقایسه می‌کنند....

لوکرتیوس، اوید، استرابو و پلینی دربارهٔ کشتی‌ها، لنگرها، صدف‌ها و بقایای ماهیان دریایی سخن می‌گفتند که آنها را با تحیر در روی کوهها می‌یافتند. اما دانشمندان در صورتی می‌توانستند این پدیده‌ها را توضیح دهند که زحمت وارسی آنها در محل کشفشان را به خود هموار می‌کردند. بدون آنکه خیلی دور برویم، آن دسته از ما فرانسویان که بخواهیم در این خصوص روشن شویم، می‌توانیم در حدود یک فرسنگی پاریس در پایین دیوارهای باغ موسیو دو هارلی دادستان دادگاه سلطنتی پاریس، شواهد خوبی در مورد یکی از این تحولات عظیم را مشاهده کنیم. در آنجا می‌توانم به شما صدفها و بقایا و استخوانهای ماهیانی را نشان دهم که تنها در اقیانوس یافت می‌شوند و این دلیلی است قانع کننده بر این که دریا که اینک حدود چهل فرسنگ دورتر است، در گذشته تا آن نقطه ادامه می‌یافت....

از این واقعیت می‌توان نتایج مهم بسیاری نه تنها در رابطه با شناخت زمین بلکه در خصوص تاریخ جهان نیز به دست آورد؛ زیرا گرچه نمی‌توانیم به دقت بگوییم که در چه زمانی چنین بقایایی بر جای ماندند. لیکن به درستی می‌توان گفت که یافتن دو یا سه [لایه] بر روی یکدیگر (چنانکه در اساس وارکان برخی از شهرها دیده می‌شوند که بیش از سه هزار سال پیش کرده شده‌اند) شاهد خوبی است بر این که زمین تحولاتی یافته است که تاریخ از آنها آگاهی نداشته است.... این که آیا عقیده تورات در نسخه یونانی آن[۱] و عقیده «تذکره شهدای رومی» دربارهٔ عمر جهان محتمل‌تر از عقیده روحانیون یهودی است، مسأله ای قابل تأمل است. فعلاً به نشان دادن این که چگونه مهاجرت آسیائیان به آمریکا احتمالاً صورت پذیرفت، کفایت می‌کنم.

ب. ستاره شناسی نوین

نیکولاوس کوپرنیک: رسالهٔ کوتاه[۲]

1. Septuagint
2. Edward Rosen, *Three Copernican Treatises.* (Columbia University Press, 1939), pp. 57–60.

نیکولاوس کوپرنیک (۱۵۴۳ ـ ۱۴۷۳) در هلند زاده شد. پدر او بازرگانی توانگر و از صاحب منصبان شهر تورن که یکی از اعضای اتحادیه هنسی[۱] به‌شمار می‌رفت، بود. وی همانند بسیاری دیگر از دانشوران عصر خود به ایتالیا رفت و در آنجا تحت نظر ماریا دو نوارا استاد ریاضیات و ستاره شناسی دانشگاه بولونی تحصیل کرد. وی از نوارا اندیشهٔ احیای نظریه افلاطونی و فیثاغورثی را گرفت که نظام بطلمیوسی را به خاطر فقدان بساطت ریاضی آن مورد نقد قرار می‌داد. کوپرنیک با مطالعه آثار فلاسفهٔ قدیم تصویر امکان حرکت زمین و طرح نظریهٔ متفاوتی درباره اجرام آسمانی را به دست آورد. اثر عظیم او که درباره این نظریه است یعنی گردش افلاک آسمانی تا سال مرگ او منتشر نشد اما چند سال پیش از آن وی فرضیات نجومی خود را در کتاب کوچکی ***(رسالهٔ کوتاه)*** *عرضه داشت. بخشی از این اثر را در زیر می آوریم.*

به نظر من اسلاف ما به این دلیل وجود شمار بسیاری از کرات آسمانی را فرض می‌گرفتند که بویژه حرکت ظاهری سیارات را بر اساس اصل نظم توضیح دهند. زیرا این اندیشه به نظر آنها کاملاً نادرست و بیهوده بود که هر جرم آسمانی که کره کاملی است نباید همواره بر شکل منظم و یکسانی حرکت کند. آنها تصور می‌کردند که با مرتبط کردن و ترکیب حرکات منظم به شیوه‌های گوناگون می‌توانند نشان دهند که هر جرمی به ظاهر به سوی هر موقعیتی در حرکت به نظر برسد.

کالیپوس و اودوکسوس که کوشیدند این مسأله را با کاربرد دوایر متحدالمرکز حل کنند، نتوانستند همه حرکات سیاره‌ای را توضیح دهند؛ آنها می‌بایستی نه تنها انقلابات ظاهری سیارات بلکه همچنین این واقعیت را توضیح دهند که این اجرام به‌نظر ما چنین می‌رسند که گاه در آسمان بالاتر و گاه پایین‌تر می‌روند، و این واقعیت با اصل متحدالمرکزی دوایر ناسازگار است. از این رو به‌نظر آنها بهتر بود دوایر مختلف المرکز و منحنی به‌کار گرفته شوند و این نظریه را سرانجام بیشتر دانشمندان پذیرفتند.

با این حال نظریات نجومی بطلمیوس و بیشتر ستاره شناسان دیگر، گرچه با ملاحظات ریاضی هماهنگ بودند، لیکن به همان سان مشکل بزرگی به بار می‌آوردند، زیرا این گونه نظریات کافی و رسا نبودند، مگر آنکه برخی نکات اصلاحی نیز در نظر گرفته می‌شد. پس چنین به نظر می رسید که هیچ سیاره‌ای نه بر حول محور خود و نه برگرد

---

۱. Hanseatic League: اتحادیه شهرهای شمال آلمان که برای دفاع از منافع تجاری آن شهرها تشکیل شده بود. م.

کانون دایره مختلف المرکز تابع خود با سرعت یکسانی حرکت نمی‌کرد. از این رو چنین نظریه‌ای نه به اندازه کافی کامل بود و نه به اندازه کافی ذهن را خرسند می‌کرد.
پس از آنکه از این نارسایی‌ها آگاه شدم. اغلب به این فکر بودم که آیا می‌توان ترتیب معقول‌تری از دوایر را احتمالاً پیدا کرد که هر نابرابری ظاهری از آن قابل استنتاج باشد و در آن همه چیز به‌طور یک شکل در حول مرکز درست خود بچرخد، همچنانکه لازمهٔ قاعدهٔ حرکت مطلق است. پس از آنکه خود را با این مسأله بسیار دشوار و تقریباً حل ناشدنی مواجه کردم، سرانجام این فکر به نظرم رسید که می‌توان آن را با مفاهیم کمتر و بسیار ساده‌تر از آنچه سابقاً معمول بود حل کرد، به شرط آنکه بتوانم مفروضاتی برای خود داشته باشم (این مفروضات را بدیهیات می خوانند. ترتیب آنها به شرح زیر است:
۱ ـ همه دوایر یا کرات آسمانی مرکز واحدی ندارند.
۲ ـ مرکز زمین مرکز کائنات نیست بلکه تنها مرکز جاذبه و مرکز کره ماه است.
۳ ـ همه کرات برگرد خورشید به عنوان نقطه میانی خود می‌چرخند و بنابراین خورشید مرکز کائنات است.
۴ ـ نسبت فاصلهٔ زمین از خورشید در مقایسه با ارتفاع کائنات آنقدر کوچکتر از نسبت شعاع زمین به فاصله آن از خورشید است که فاصله زمین از خورشید در مقایسه با ارتفاع کائنات ناچیز و نامحسوس است.
۵ ـ هرگونه حرکتی که در کائنات ظاهر می‌شود نه ناشی از حرکت کائنات بلکه ناشی از حرکت زمین است. زمین همواره با عناصر پیرامون آن هر روزه گردش کاملی بر حول قطب‌های ثابت خود انجام می‌دهد حال آنکه کائنات و سموات اعلی بی حرکت‌اند.
۶ ـ آنچه به نظر ما می‌رسد که حرکت خورشید باشد نه از حرکت آن بلکه از حرکت زمین و فضای پیرامون ما ناشی می‌شود که ما بر روی آن مانند هر سیارهٔ دیگر برگرد خورشید می‌چرخیم. پس زمین بیش از یک حرکت دارد.
۷ ـ حرکت ظاهری سیارات به عقب یا جلو نه ناشی از حرکت آنها بلکه ناشی از حرکت زمین است. پس حرکت زمین به تنهایی برای توضیح آن همه نابرابری‌های ظاهری در سموات کافی است....
کسی نباید چنین بپندارد که من همراه با فیثاغورثیان حرکت زمین را بدون آوردن استدلال بیان کرده‌ام: شواهد قوی را می‌توان از مطالبی که نگارنده در تشریح دوایر نوشته است، یافت. زیرا استدلالات اصلی و عمده‌ای که فلاسفه طبیعی در اثبات عدم حرکت زمین

می‌آورند عمدتاً مبتنی بر ظواهر است؛ بویژه همین استدلالات هستند که در اینجا فرو می ریزند زیرا من بی حرکتی زمین را نتیجهٔ [توجه به] ظاهر می‌دانم.

کرات آسمانی به ترتیب زیر سامان یافته‌اند. بالاترین آنها سپهر حرکت ناپذیر ستارگان ثابت است که حاوی و تعیین کننده موقعیت همه چیز است. در پایین آن عطارد و پس از آن مشتری و سپس مریخ قرار دارد. پایین‌تر از مریخ کره‌ای است که ما بر روی آن می‌گردیم. سپس زهره و آخر از همه مرکوری است. کره ماه برگرد مرکز زمین می چرخد و همراه با زمین همانند دایره‌ای که مرکزش محیط دایرهٔ بزرگتری است حرکت می‌کند. به همان ترتیب هم سرعت انقلاب یک سیاره بر حسب این که دارای مدارهای بزرگتر یا کوچکتر هستند از سیارهٔ دیگر، فزون‌تر است.

زحل انقلاب خود را در سی سال، مشتری در دوازده سال، مریخ در دو سال و نیم و زمین در یک سال، زهره در نه ماه و عطارد در سه ماه انجام می‌دهد.

ج. فیزیک جدید

راجر کوتس: دیباچه بر اصول سر ایزاک نیوتون[1]

*سرایزاک نیوتون طبع دوم **اصول (اصول متافیزیکی فلسفه طبیعی)** خود را در سال ۱۷۱۳ منتشر کرد، دیباچهٔ این کتاب را دوست او راجر کوتس (۱۷۱۶ - ۱۶۸۲) که ریاضی‌دان و استاد نجوم و فلسفه طبیعی در دانشگاه کیمبریج بود، نوشت خلاصه‌ای که کوتس از نظریه نیوتون - یعنی قانون جدید ایستایی، جاذبه، یکسانی طبیعت و غیره - به دست می‌دهد حاکی از این است که فیزیک جدید تا چه اندازه از اصول نظریهٔ ارسطویی فاصله گرفته بود.*

آنان که به فلسفه طبیعی پرداخته‌اند تقریباً قابل تقسیم به سه طبقه هستند. از اینها، برخی به انواع بسیاری از چیزها، کیفیات خاص و غریب نسبت داده‌اند و به شیوه‌ای نامعلوم عملکرد بسیاری از اجسام و اجرام را به آن کیفیات وابسته نموده‌اند. خلاصهٔ آیین اهل مدرسه را که از ارسطو و از فلاسفه سیّار گرفته شده است در این نظر می‌توان یافت. ایشان تأکید می‌کنند که آثار مختلف اجسام ناشی از ماهیات خاص آن اجسام است. اما از این که اجسام آن کیفیات را از کجا آورده‌اند، چیزی به ما نمی‌گویند؛ و بنابراین هیچ چیز به ما نمی‌گویند، و چون کاملاً درگیر دادن نام به اشیاء هستند و هیچ تفحصی در خود اشیاء نمی‌کنند، پس می‌توان گفت که آنها شیوه‌ای فلسفی برای سخن گفتن اختراع کرده‌اند، لیکن فلسفه راستین را بر ما معلوم نکرده‌اند....

1. Sir Isaac Newton, ***The Metaphysical Principles of Natural Philosophy***, tr. Andrew Motte (London, B. Motte, 1729), pp. 1–8, 10–13.

پس طبقه سوم باقی می‌ماند که معتقد به فلسفه تجربی هستند. اینها در واقع علل همهٔ اشیاء را از درون ساده‌ترین اصول ممکنه استخراج می‌کنند؛ اما با این حال هیچ چیز را به عنوان اصل فرض نمی‌کنند مگر آنکه بوسیله پدیده‌ها ثابت شده باشد؛ آنها هیچ فرضیاتی نمی‌پردازند و وارد فلسفه نمی‌کنند بلکه چنین فرضیاتی را به عنوان پرسشهایی که حقیقتشان محل بحث است، می‌گیرند. پس ایشان روشی دوگانه به‌کار می‌برند که ترکیبی و تحلیلی است. آنها از برخی پدیده‌های منتخب به شیوه‌ای تحلیلی نیروهای طبیعی و قوانین ساده‌تر نیروها را استخراج می‌کنند؛ و از آن پس از طریق شیوه ترکیب، هیأت بقیه پدیده را نشان می‌دهند. این همان بهترین شیوهٔ فلسفه پردازی در مقایسه با شیوه‌های دیگر است و نویسنده شهیر ما آن را بحق پیش از دیگران به کار برده است، و تنها اندیشه‌ای است که بواسطهٔ زحمات و مساعی عالیه او ارزش پروردن و ستودن دارد. وی از این روش مثال بسیار درخشانی به دست ما داده است و آن تشریح نظام جهان است که خوشبختانه از نظریهٔ جاذبه استنتاج شده است. البته دیگران پیش از او به وجود کیفیت جاذبه در همه اجسام به نحو مبهمی پی برده بودند و یا آن را تصور کرده بودند؛ اما وی تنها و نخستین فیلسوفی بود که توانست آن را با رجوع به ظواهر و پدیده‌ها اثبات کند و آن را به مبنای محکم والاترین تفکرات تبدیل نماید.

پس برای آنکه استدلال خود را از چیزهای بسیار ساده و نزدیک به خودمان آغاز کنیم، بهتر است قدری در این باره تأمل کنیم که ماهیت جاذبه برای ما بر روی زمین چیست تا آنکه بتوانیم با اطمینان بیشتری از آن در هنگام بحث از اجرام سماوی که فاصلهٔ چنان عظیمی با ما دارند، سخن بگوییم. اینک همه فیلسوفان همداستانند که همهٔ اجرام پیرامون زمین به سوی زمین جذب می‌شوند. تجربیات بسیار تأیید می‌کند که هیچ جرم واقعاً سبکی را نمی‌توان یافت و آنچه سبکی نسبی است به راستی سبکی نیست بلکه تنها به ظاهر چنین است؛ و از جاذبه وزین‌تر اجرام مجاور ناشی می‌شود.

همچنان که همه اجرام به سوی زمین جذب می‌شوند، زمین نیز دوباره به‌سوی اجرام جذب می‌شود. این که عمل جاذبه متقابل و از هر دو سو یکسان است، بدین سان ثابت می‌شود...

این ماهیت جاذبه بر روی زمین بود؛ حال باید دید ماهیت آن در افلاک چیست. یکی از قوانین طبیعت که مورد قبول همه فلاسفه است، این است که هر جرمی یا در حال سکون باقی می‌ماند و یا این که به شکل واحدی در خط مستقیم حرکت می‌کند، مگر آنکه بواسطهٔ نیروهای بیرونی مجبور شود از آن حال خارج گردد. اما از همین قانون

چنین بر می‌آید که اجرامی که در خطوط منحنی حرکت می‌کنند و بنابراین مستمراً از خطوط مستقیمی که مماس مدارهای آنها است، خارج می‌شوند، بوسیله نیروی مستمری در مسیر آن خطوط منحنی ابقاء می‌شوند. پس چون سیارات در مدارهای منحنی حرکت می‌کنند می‌باید نیرویی در کار باشد که بواسطهٔ عمل مکّرر آن، سیارات مستمراً از خطوط مماس با مدار منحرف گردند....

از آنچه تا بدینجا گفته شد به روشنی بر می‌آید که سیارات به موجب نیرویی که مستمراً به آنها عمل می‌کند در مدارهای خود باقی می‌مانند. همچنین روشن است که آن نیرو همواره معطوف به مراکز مدارهای سیارات است؛ و اثر آن بواسطهٔ نزدیکی با آن مراکز افزایش می‌یابد و به همین حکم [بواسطهٔ دوری] کاهش می‌پذیرد؛ و به نسبت کاهش جذر آن فاصله افزایش می‌یابد و نیز به نسبت افزایش جذر آن فاصله کاهش می‌پذیرد....

از آنجا که گردش سیارات اولیه بر حول خورشید و سیارات ثانویه بر حول مشتری و کیوان پدیده‌هایی همانند گردش ماه بر گرد زمین است و چون اثبات شده که نیروهای متمایل به مرکز سیارات اولیه معطوف به مرکز خورشیدند و نیروهای متمایل به مرکز سیارات ثانویه متمایل به مرکز مشتری و کیوانند، به همان شیوه‌ای که نیروی متمایل به مرکز ماه معطوف به مرکز زمین است؛ و چون همه این نیروها متقابلاً مجذور فواصل از مراکز سیارات هستند، به همان شیوه‌ای که نیروی متمایل به مرکز ماه مجذور فاصله آن از زمین است، پس باید البته نتیجه‌گیری کنیم که ماهیت همه آنها یکسان است. بنابراین، همچنانکه ماه به سوی زمین و زمین به سوی ماه جذب می‌شود، به همان سان، همه سیارات ثانوی به سوی سیارات اولیه و سیارات اولیه به سوی سیارات ثانویه جذب می‌شوند؛ به همین ترتیب همه سیارات اولیه به سوی خورشید و خورشید هم متقابلاً به سوی سیارات اولیه جذب می‌شود.

پس خورشید به سوی همه سیارات و همه سیارات به سوی خورشید جذب می‌شوند. این واقعیت که خصلت جذب کننده خورشید در همه جا تا فواصل حیرت‌آور پخش می‌شود و در همه نقاط فضای گسترده‌ای که آن را احاطه می‌کند منتشر می‌گردد، به روشنی بوسیله حرکت ستاره‌های دنباله دار اثبات می‌شود. این ستاره‌ها که از مکانهایی بسیار از خورشید می‌آیند، به خورشید بسیار نزدیک می‌شوند و گاه چنان نزدیک می‌شوند که تقریباً به جرم خورشید برخورد می‌کنند. نظریهٔ این اجرام برای ستاره شناسان کاملاً ناشناخته بود تا آنکه خوشبختانه در این دوران، نویسنده پر استعداد

ما آن را کشف کرد و حقیقت آن را با مشاهدات بسیار قطعی اثبات کرد. اینک آشکار است که ستاره‌های دنباله‌دار در شکل مخروطی حرکت می‌کنند و قطب جذب آنها در مرکز خورشید است و با اشعهٔ معطوف به خورشید مساحت و فاصله را به نسبت زمان نشان می‌دهند. اما از این پدیده‌ها این واقعیت آشکار و اثبات می‌شود که آن نیروها که بواسطهٔ آنها ستاره‌های دنباله دار در مدارهای خود حفظ می‌شوند، مربوط به خورشیداند و متقابلاً جذرهای فواصل از مرکز آن هستند. بنابراین، ستاره‌های دنباله‌دار جذب خورشید می شوند و بنابراین قدرت جاذبهٔ خورشید نه تنها برروی اجرام سیارات که در فواصل مشخص و تقریباً در عرصه یکسانی قرار دارند، عمل می‌کند، بلکه همچنین به ستارگان دنباله‌دار موجود در بخش‌های مختلف کائنات و در فواصل بسیار متفاوت، هم می‌رسد. پس ماهیت اجرام دارای جاذبه این است که نیروی خود را در همه فواصل به همه اجرام دیگر واجد قوه جاذبه منتشر کنند.

نتایج بالا مبتنی بر این اصل بدیهی است که همه فلاسفه آن را قبول دارند و آن این که معلولهای مشابه که کیفیات معلومشان یکسان است از علل یکسانی برمی‌خیزند و دارای کیفیات نامعلوم یکسانی نیز هستند. زیرا اگر نیروی جاذبه علت سقوط یک سنگ در اروپا باشد چه کسی شک می‌کند که همان نیرو نیز علت سقوط مشابهی در آمریکا باشد؟...

چون همه اجرام و اجسام خواه در روی زمین و یا در آسمانها باشند، تا آنجا که می‌توانیم آزمایشها یا مشاهداتی در مورد آنها انجام دهیم، دارای وزن هستند، پس باید بپذیریم که جاذبه در همه اجرام در سراسر کائنات یافت می‌شود و همچنانکه نباید فرض کنیم که اجرام و اجسام نمی‌توانند دارای امتداد، حرکت و عدم قابلیت نفوذ باشند، به همان سان نباید تصور کنیم که اجسام دارای وزن نیستند. امتداد، حرکت‌پذیری و نفوذ ناپذیری اجسام تنها از طریق آزمایش بر ما معلوم می‌گردد، و جاذبه آنها نیز به همین شیوه آشکار می‌گردد. همه اجسام و اجرامی که می‌توان دربارهٔ آنها مشاهداتی کرد، ممتد، متحرک و نفوذ ناپذیراند؛ و از این رو نتیجه‌گیری می‌کنیم که همه اجسام و اجسامی که ما دربارهٔ آنها مشاهده‌ای نداشته‌ایم، ممتد، متحرک و نفوذ ناپذیراند. پس همه اجسامی که دربارهٔ آنها مشاهداتی داریم. دارای وزن‌اند؛ و از این رو نتیجه می‌گیریم که همه اجسام از جمله آنهایی که در موردشان مشاهداتی نداشته‌ایم، دارای وزن باشند. اگر کسی بگوید که اجرام ستارگان ثابت وزن ندارند به این دلیل که نیروی جاذبه آنها هنوز مشاهده نشده است. پس به همین سان می‌تواند بگوید که آنها ممتد، متحرک و نفوذ ناپذیر نیستند زیرا

این کیفیات در ستارگان ثابت هنوز مشاهده نشده است. به طور خلاصه یا این که جاذبه باید در میان کیفیات اولیهٔ همه اجسام جایی داشته باشد و یا این که امتداد، حرکت پذیری و نفوذناپذیری نمی‌باید [چنان جایی داشته باشند].

د. فیزیولوژی جدید

ویلیام هاروی: در باب حرکت قلب و جریان خون(۱)

ویلیام هاروی (۱۶۵۷ - ۱۵۷۸) را پدر فیزیولوژی جدید خوانده‌اند. وی در دانشگاه پادوا تحصیل کرد و پیش از او وسالیوس، کولومبو و فابربکیوس در آنجا درس خوانده بودند. هاروی در پادوا آموخت که چگونه مراجع اقتدار را زیر سئوال ببرد، در علل غایی در علم تردید کند و به تشریح بدن و انجام آزمایش بپردازد. وی در سیاست سلطنت طلب بود اما اقتدار فیزیولوژی گالن را با انتشار کتاب عظیم خود درباره جریان خون در هم شکست. این اثر تحت عنوان ***تشریح حرکت قلب و جریان خون*** *در سال ۱۶۲۸ خطاب به کالج سلطنتی پزشکان نوشته شد.*

دوستان دانشمند: اگر این کتاب از طریق شما عرضه نشده بود، امیدی نداشتم که دست نخورده و کامل بیرون بیاید؛ زیرا شما به طور کلی شاهد صادق تقریباً همه موارد و مسائلی بوده‌اید که من بر اساس آنها حقیقت را گردآوری کرده و یا خطا را نفی نموده‌ام؛ شما تشریحات بدنی مرا دیده‌اید و در هنگام نمایش همه چیزهایی که به نظر من موضوع مشاهده و تجربه هستند، در کنار من ایستاده و با شهادت خود از من حمایت کرده‌اید. چون در این کتاب اعلام می‌شود که خون به طریق جدیدی حرکت می‌کند و می‌چرخد که از نظر قدیمی و متعارفی که سده‌ها رایج بوده، متفاوت است و این طریق جدید بوسیله شمار بسیاری از مردان دانش‌آموخته و برجسته ثابت شده است، بسیار می‌ترسیدم که اگر کتاب خود را در داخل کشور به عامه مردم عرضه دارم و یا این که آن را برای چاپ به ماوراء بحار بفرستم مبادا متهم به نخوت شوم مگر آنکه اول موضوع آن را در نزد شما طرح کرده باشم نتایج آن را از طریق روشهای عینی در حضور شما تأیید کرده باشم و به تردیدها و ایرادهای شما پاسخ گفته و رضایت و حمایت رئیس عالی مقام [کالج] را کسب کرده باشم. زیرا صمیمانه متقاعد شدم که اگر بتوانم فرضیه خود را در نزد شما و کالج که بواسطهٔ شما بسیار اعضای دانشمند خود اشتهار یافته، توجیه کنم در آن صورت چندان ترسی از دیگران نخواهم داشت؛ من حتی جرأت کردم که به خود این امید را بدهم که آنچه را شما از روی صرف عشق به حقیقت بمن ارزانی می‌دارید برخوردار شوم،

---

1. *The Works of William Harvey*, R. Willis (London: Sydenham Sociey, 1847),pp. 3, 1–2, 5–7, 45–7.

همچنان که دیگران که چون شما فیلسوفند، چنین کرده‌اند. زیرا فلاسفهٔ راستین که تنها مشتاق حقیقت و معرفتند، هیچگاه خودشان را پیشاپیش کاملاً آگاه و مطلع نمی‌دانند بلکه از آگاهی و دانشی که از هر کسی و هر جایی به دست آید، استقبال می‌کنند؛ همچنین آنها آنقدر تنگ نظر نیستند که گمان کنند که هنرها و دانش‌هایی که از قدما به دست ما رسیده آنقدر صائب و کامل است که هیچ چیز برای تدّبر و مساعی دیگران باقی نمانده است؛ بر عکس بسیاری معتقداند که کل دانسته‌های ما هنوز بی‌نهایت کمتر از نادانسته‌های ماست. همچنین فلاسفه عقاید خود را آنچنان به نظرات دیگران مقید نمی‌کنند که آزادی خود را از دست بدهند و دیگر برای استنباطات درست حواس خود اعتباری قایل نشوند، همچنین آنها نسبت به «عشق عصر عتیق» خود چنان سوگند وفاداری یاد نمی‌کنند که آشکارا و در ملاء عام «دوستی با حقیقت» را ترک گویند.

همکاران عزیز من، منظور من این نبوده که این رساله را با نقل نامها و آثار علمای تشریح و یا با نمایش قدرت حافظه خود یا میزان مطالعه خود به کتاب قطوری تبدیل کنم، زیرا اعتراف می‌کنم که علم تشریح را نه از کتابها بلکه از خود تشریحات، و نه از موضع فلاسفه بلکه از روی بافت طبیعت می‌آموزم و آموزش می‌دهم.

از این ملاحظات و ملاحظات مشابه دیگر قطعاً بر این نظر هستم که حرکت قلب به شرح زیر است: اولاً دهلیز قلب منقبض می‌شود و در فرآیند این انقباض خون را جاری می‌سازد (زیرا دهلیز قلب به عنوان سرچشمه شاهرگها، انبار و مخزن خون، حاوی مقدار بسیاری از خون است) و به داخل بطن قلب می‌فرستد که چون پر شود، قلب خودش را مستقیماً بالا می‌برد، همه نسوج خود را متحرک می‌سازد، بطن‌های قلب را منقبض می‌کند و ضربانی تولید می‌کند و بوسیله این ضربان بی‌درنگ خون موجود در خود را از طریق دهلیز به درون شاهرگها می‌فرستد؛ بطن راست خون را از طریق رگی که شاهرگ [1] خوانده می‌شود به درون شش‌ها می‌فرستد ولی این رگ از لحاظ ساختار و عملکرد و غیره یک سرخرگ است؛ بطن چپ خون را به درون آئورت می‌فرستد و از طریق سرخرگها به کل بدن می‌رساند.

این دو حرکت، یکی حرکت بطن‌ها و دیگری حرکت دهلیزها پشت سر هم اتفاق می‌افتند اما به شیوه‌ای که میان آنها نوعی هماهنگی یا نظم حفظ می‌شود؛ این دو حرکت به نحوی اتفاق می‌افتند که تنها یک حرکت آشکار است، بویژه در حیوانات خونگرم‌تر

1. Vena arteriosa

که حرکتهای مورد نظر در آنها پرشتاب است و این همه به هیچ دلیل دیگری جز این نیست که این حرکات در داخل دستگاهی صورت می‌گیرند که در آن گرچه یک چرخ، چرخ دیگر را به حرکت در می‌آورد، لیکن همهٔ چرخها به طور همزمان حرکت می‌کنند، و یا همانند آن اختراع مکانیکی است که در مورد سلاح‌های گرم به‌کار رفته و در آن وقتی ماشه کشیده شود، ماده محترقه پایین می‌آید با فولاد برخورد می‌کند، جرقه‌ای بوجود می‌آورد که وقتی در درون باروت می‌افتد آن را محترق می‌کند و در نتیجهٔ آن آتش گسترش می‌یابد، وارد لوله سلاح می‌شود، انفجاری ایجاد می‌گردد که گلوله را پرتاب می‌کند و به هدف می‌زند ـ همهٔ این وقایع به دلیل آنکه به سرعت اتفاق می‌افتد، به نظر می‌رسد که بیش از یک چشم به هم زدن طول نمی‌کشند.

تا اینجا از انتقال خون از شاهرگها به رگها و از شیوهٔ انتقال و توزیع خون به موجب عملکرد قلب سخن گفته ام، به این مطلب برخی با پیروی از اقتدار گالن یا کلمبوس و یا از استدلالات دیگر در عقاید خود اشاره کرده‌اند. اما آنچه درباره کمیت و منبع خونی که این گونه انتقال می‌یابد، می‌باید گفت چنان بدیع و بی سابقه است که نه تنها من می‌ترسم برخی از روی رشک و حسد بمن آسیب رسانند بلکه از آن در هراسم که مبادا کل بشریت را دشمن خود سازیم، زیرا رسم و عادت که به طبیعت ثانوی تبدیل می‌شود و آیین ها همین که ایجاد شوند و ریشه‌گیرند، همراه با احترام نسبت به اعصار قدیم بسیار بر مردمان نفوذ دارند؛ با این حال کار از کارگذشته و من به عشق خود نسبت به حقیقت اعتماد دارم و به صمیمتی که در اذهان دانش آموخته، نهفته است امید می‌بندم و از روی حقیقت می‌گویم که وقتی انبوه شواهد، را که یا از تشریحات و تأملات گوناگون خود دربارهٔ آنها، یا از بطون قلب و رگهایی که بدان وارد و یا از آن خارج می‌شوند و نیز از تقارن و اندازه این مجاری (زیرا طبیعت کار بیهوده نمی‌کند و هرگز بدون قصد و نظر این اندازهٔ نسبی را بدانها نمی‌دهد) و یا از ترتیب و ساختار درونی دریچه‌ها به خصوص و دیگر بخش‌های قلب به طور کلی و بسیاری چیزهای دیگر، استنتاج کرده بودم، وارسی کردم، اغلب به طور جدی در اندیشه شدم و مدتها در ذهن خود در این خصوص گردیدم که اندازهٔ خونی که در انتقال بوده چقدر است، و در چه مدت کوتاهی انتقال آن صورت می‌گیرد و مسائلی از این قبیل؛ و چون به نظرم ممکن نبود که خون بوسیله عصاره‌های غذای هضم شده، تأمین تواند شد. بدون آنکه از یک سو سیاهرگها از خون تخلیه شوند و بدون آنکه سرخرگها از سوی دیگر بواسطهٔ حجم بسیار خون بترکند، مگر آنکه خون به نحوی راه خود را از سرخرگها به سیاهرگها پیدا کند و به بطن راست قلب باز گردد،

پس به این فکر افتادم که آیا ممکن نیست **حرکتی به اصطلاح در یک دور** صورت گیرد. بعداً درستی این نظر را دریافتم و سرانجام پی بردم که خون که بواسطهٔ عملکرد بطن چپ وارد سرخرگها می‌شود. در کل بدن و اجزای بسیار آن توزیع می‌گردد، به همان شیوه‌ای که از طریق ششها فرستاده می‌شود و از طریق بطن راست وارد شریان ریوی می‌شود و سپس از طریق وریدها و سیاهرگها می‌گذرد و وارد ورید اجوف می‌شود و بدین سان به شیوه‌ای که اشاره شد به بطن چپ باز می‌گردد....

پس قلب سرآغاز زندگی و خورشید عالم اصغر [یعنی انسان] است همچنانکه خورشید به نوبهٔ خود می‌تواند به عنوان قلب جهان توصیف شود؛ زیرا بواسطهٔ توانایی و ضربان قلب است که خون حرکت می‌کند، صاف می‌شود، آماده تغذیه بدن می‌گردد و از فساد و انعقاد مصون می‌ماند؛ قلب خداوندگار خانهٔ تن است که وظیفه خود را انجام می‌دهد، آن را تغذیه و حفظ می‌کند و فعال می‌سازد و به راستی بنیاد زندگی و سرچشمه هر فعالیتی است.

۳ ـ تعریف نوین دانش: هدفها و روشهای جدید علم

فرانسیس بیکن[1]

*فرانسیس بیکن (۱۶۲۶ ـ ۱۵۶۱) «انسانی جهانی»، حقوق‌دان، درباری، صاحب منصبی عالی مقام در حکومت جمیز اول، نویسنده مقالات و کتاب‌های تاریخی و مبلّغ علم بود. وی که کل معرفت را عرصهٔ فعالیت خود می‌دانست، در جوانی طرح تحریر **کتاب کبیر** دربارهٔ هنرها و علوم را در سر می‌پروراند که هیچگاه تکمیل نشد. گزیده‌های زیر از بخش‌هایی از این **تجدید حیات بزرگ**[2] علمی یعنی از کتاب **پیشرفت دانش** (۱۶۰۵)، و از کتاب اول **ارغنون جدید** (۱۶۲۰) در باب سخنان برگزیده و قصار و نیز از دیباچه بر کل کتاب برگرفته شده‌اند.*

اما بزرگترین خطا، اشتباه کردن یا بد فهمیدن غایت آخر و نهایی دانش است. زیرا آدمیان گاه از روی کنجکاوی طبیعی و میل به جستجو، گاه به منظور سرگرم کردن اذهان و افکار خود با تنوع و لذتِ [دانایی]، گاه برای خودآرایی و اشتهار، و گاه برای غلبه بر فهم و رفع تضاد و اغلب اوقات برای سود جویی و کسب حرفه و کار خواهان دست یابی به

1. Francis Beacon, *Works*, ed. by James Spedding, R.L. Ellis and D.D. Heath 1897–62) vol III p249, vol IV pp. 20–1, 48–50, Longmans and Co., (London, 62–3, 53–5, 71–4, 77–82, 87–93, 114–5.
2. Instauratio Magna

دانش و معرفت می‌شوند و به ندرت به منظور انتفاع و استفاده آدمیان، خالصانه حَظ خود از عقل و دانش را به کار می‌برند؛ گویی مقصود از دانش بدست آوردن تخت آسایشی است که بر روی آن روح جستجوگر و بی قرار را آرام کنند و یا یافتن کناره‌ای است برای آنکه ذهن سرگردان و دستخوش تغییر بتواند با چشم اندازی مناسب و مطمئن در آن به بالا و پایین برود و یا رسیدن به برج قدرتی است که ذهن مغرور به بالای آن صعود کند و یا دست یافتن به دژ و مرکز فرماندهی برای انجام منازعه و مجادله از فراز آن است و یا برپا کردن دکانی برای کسب سود و خرید و فروش است، نه یافتن انباری عظیم و غنی برای تعظیم پروردگار و نجات انسان. اما همین هدف است که معرفت را شرف و اعتلا می‌بخشد و آن در صورتی است که تفکر و عمل بیش از آنکه در گذشته بوده‌اند تنگاتنگ به یکدیگر پیوند خورند و وحدت یابند؛ پیوندی مانند پیوند آن دو سیارهٔ بزرگ یعنی سیاره کیوان که مظهر آرایش و تفکر و مشتری که مظهر جامعه مدنی و عمل است.

اصول مجمل و موجز

۱۱) همچنانکه علومی که ما اینک داریم در یافتن کارهای جدید به ما یاری نمی‌رسانند، به همان سان منطقی که اینک داریم در یافتن علوم جدید به ما کمک نمی‌کنند.

۱۲) منطق معمول امروز بیشتر به کار تثبیت خطاهایی می‌آید که ریشه در تصورات رایج و عمومی دارند تا به کار یافتن حقیقت، پس این منطق بیش از آنکه سود برساند زیان می‌رساند.

۱۳) قیاس در مورد اصول اولیه علوم، کاربرد ندارد و به عبث در مورد اصول بدیهی متوسطه به کار می‌روند، زیرا قیاس یارای دریافت رأفت طبیعت را ندارد. پس موجب پذیرش قضیهٔ منطقی می‌شود و لیکن خود شیئی را درنمی‌یابد.

۱۴) قیاس مرکب از قضایا و قضایا مرکب از کلمات و کلمات عبارت از نمادهای تصورات هستند. بنابراین اگر خود تصورات (که ریشهٔ قضیه هستند) آشفته باشند و با شتاب و عجله از امور و وقایع تجرید شده باشند، پس هیچگونه استحکامی در رو بنا [در قیاس] متصور نخواهد بود. پس تنها امید ما در استقرای درست نهفته است.

۱۹) تنها دو راه برای جستجو و کشف حقیقت وجود دارد و می‌تواند وجود داشته باشد. راه اول از حواس و امور جزئی دست می‌کشد و به کلی‌ترین اصول بدیهی نظر دارد و بر پایهٔ این اصول که حقیقت و اعتبارشان ثابت شده و تغییر ناپذیر تلقی می‌شود، دست به تصدیق و حکم می‌زند و به کشف اصول بدیهی متوسطه نائل می‌شود و این شیوه امروزه

رایج است، راه دوم اصول بدیهی را از حواس و امور جزئی استنتاج می‌کند و با حرکتی آهسته و پیوسته پیش می رود تا آنکه به کلی‌ترین اصول بدیهی و نهایی می‌رسد. این شیوهٔ درست است اما هنوز آزمایش نشده است.

۳۸) بت‌ها و تصورات نادرستی که اینک فاهمه انسانی را تسخیر کرده‌اند و در آن ریشه‌ای عمیق دوانده‌اند، نه تنها چنان اذهان آدمیان را محاصره می‌کنند که حقیقت نمی‌تواند بدان دخول یابد بلکه حتی پس از حصول دخول، آنها باز در همان لحظه تاسیس علوم دست به دست هم می‌دهند و ما را به زحمت می‌اندازند، مگر آنکه آدمیان پیشاپیش از این خطر بر حذر باشند و تا حد ممکن خودشان را در مقابل این حملات مجهز کنند.

۳۹) چهار نوع بت وجود دارد که اذهان آدمیان را محاصره می‌کنند. برای تمیز آنها از یکدیگر هر یک را به نامی خوانده‌ام ـ طبقه اول را ***بت‌های قبیله‌ای***، دوم را ***بتهای غار***، سوم را ***بتهای بازار*** و چهارم را ***بتهای نمایشی*** خوانده‌ام.

۴۰) تحصیل اندیشه‌ها و اصول از طریق استقراء، بی شک تنها چارهٔ درست برای پرهیز و اجتناب از بت‌هاست. با این حال خاطر نشان‌کردن اینها بسیار سودمند است؛ زیرا نسبت نظریه بت‌ها به تعبیر طبیعت همانند نسبت نظریه نفی و رد آیین سوفسطائیان نسبت به منطق عمومی است.

۴۱) بت‌های قبیله‌ای ریشه در طبع بشر دارند و بنیادشان در تباریا نژاد انسان است. زیرا این گفته نادرست است که حس و ادراک آدمی ملاک همهٔ چیز است. به عکس، همه ادراکات حسی و ذهنی بر اساس مقیاس فرد صورت می‌گیرند مقیاس جهان و فاهمه آدمی مانند آیینه ناصافی است که پرتوها را به صورت نامرتب و نا منظم دریافت می‌دارد و ماهیت اشیاء را با در آمیختن سرشت خود با آن، کژ می‌نماید و مخدوش می‌سازد.

۴۲) بت‌های غار، بت‌های فرد انسان‌اند. زیرا هر کس (علاوه بر خطاهای مشترک در میان انسانها به طور کلی) دارای غار یا دخمه خاص خویش است که پرتو طبیعت را کژ می‌نماید و مخدوش می‌سازد؛ و فرد این بتها را یا به خاطر سرشت خاص و انفرادی خود داراست و یا آنها را از راه آموزش و پرورش و گفتگو با دیگران به دست آورده، یا آنها نتیجه مطالعه کتابها و مرجعیت کسانی است که وی ایشان را محترم می‌دارد و می‌ستاید و یا این که آنها محصول تفاوت در برداشت‌ها هستند یعنی این که آیا آنها در ذهنی مشغول و فعال رخ می‌نمایند و یا در ذهنی بی تفاوت و آرام؛ و غیره. پس روح آدمی (چنانکه در مورد *افراد مختلف شکل داده شده است*) در حقیقت *چیزی تغییر پذیر و دستخوش*

آشوب و به اصطلاح تابع صدفه و احتمال است. از همین رو هراکلیتوس به دوستی می‌گفت که آدمیان در جانهای کوچک خودشان در جستجوی علوم‌اند نه در جهان بزرگ و مشترک.

۴۳) همچنین بت‌هایی بواسطهٔ مراوده و پیوند آدمیان با یکدیگر تشکیل می‌شود که آنها را بت‌های بازاری می‌خوانم و وجه تسمیه آن این است که آدمیان در بازار تجارت و معاشرت می‌کنند. زیرا از طریق مراوده و گفتگوست که آدمیان با هم پیوند می‌یابند و کلمات بر حسب فهم عامه برقرار می‌شوند و گزینش نادرست و نامناسب کلمات به نحو حیرت آوری مانع فهم می‌شود. همچنین تعاریف و یا توضیحاتی که دانشمندان در برخی امور می‌آورند تا از خود دفاع و حراست کنند، به هیچ روی مشکل را رفع نمی‌کند. بلکه کلمات بسادگی بر فهم اعمال اجبار و حکومت می‌کنند و همگان را دچار آشفتگی می‌کنند و آدمیان را به مشاجرات میان تهی بی‌شمار و تخیلات بیهوده می‌کشانند.

۴۴) سرانجام بت‌هایی وجود دارند که از درون جزمیات مختلف فلسفه‌ها و نیز از قواعد نادرست استدلالی به درون اذهان آدمیان وارد شده‌اند. این بت‌ها را بت‌های نمایشی می‌خوانم زیرا به نظر من همه نظام‌های فکری تنها نمایش نامه‌هایی هستند که به شیوه‌ای غیر واقعی و نمایشی جهان‌های ساخته خود را نمایش می‌دهند، منظور من تنها نظامهای فکری رایج امروز و یا صرفاً فرقه‌ها و فلسفه‌های قدیم نیست بلکه نمایش‌های دیگر بسیاری از همین نوع ممکن است در آینده ساخته شود و به همان شیوهٔ مصنوعی عرضه گردد؛ زیرا خطاهای بسیار متفاوت با این حال عللی عمدتاً یکسان دارند. باز هم منظور من تنها نظام‌های فکری کلی نیست بلکه همچنین بسیاری اصول و بدیهیات علمی که بواسطهٔ سنت، خوش‌باوری و جهالت به ما منتقل شده‌اند [مورد نظر هستند].

۶۱) [آنچه من پیشنهاد می‌کنم] به شأن و افتخار قدما آسیب نمی‌رساند. زیرا ایشان بهیچ روی بی اعتبار نمی‌شوند. مسأله میان ایشان و من تنها دربارهٔ روش است. چنانکه بر طبق ضرب المثل آدم چلاقی که به راه مستقیم خود ادامه دهد از دونده‌ای که به راه اشتباهی می‌رود، جلو می‌زند. بلکه آشکار است که وقتی کسی در راه اشتباهی پیش رود هر چه فعال تر و پرشتاب‌تر باشد، بیشتر گمراه خواهد شد.

اما طریقی که من برای کشف علوم پیشنهاد می‌کنم چنان است که جایی برای تیز هوشی و قوت فهم باقی نمی‌گذارد بلکه همه فهم‌ها و توانایی‌های ادراک را تقریباً در یک سطح قرار می‌دهد. زیرا همچنانکه ترسیم خطی راست و یا دایره‌ای کامل، اگر صرفاً بوسیله دست انجام شود، بسیار به مهارت و تمرین دست بستگی دارد لیکن اگر به کمک خط

کش یا پرگار انجام شود، نیازی به مهارت و تمرین نیست؛ در مورد پیشنهاد من نیز حال درست به همین منوال است.

۷۱) علومی که ما در دست داریم، عمدتاً از یونانیان به ما رسیده است، زیرا آنچه بوسیله نویسندگان رومی، عرب و نویسندگان بعد بدان افزوده شده، چندان نیست و چندان اهمیتی هم ندارد؛ و هر چه هست بر مبنای کشفیات یونانیان بنا شده است. حال حکمت یونانیان حرفه‌ای و عملی و بسیار دستخوش مشاجره و نزاع بود و این حکمت برای کشف حقیقت بسیار نامساعد است....

و نباید آن داوری یا بلکه پیش گویی را که روحانی مصری در مورد یونانیان کرد نادیده بگیریم ـ و آن این که «آنها همیشه کودک باقی ماندند، بدون آنکه قدمتی در معرفت و یا معرفتی از عصر قدیم داشته باشند». مطمئناً یونانیان صفاتی دارند که خاص کودکان است؛ آنها در پرگویی و یاوه سرایی تندوتیزاند اما نمی‌توانند تعمیم بدهند؛ زیرا حکمت ایشان مشحون از کلمات و خالی از عمل است....

۷۲) و خصلت زمانه و عصر [یونان] نیز نشانه‌های بهتری از خصال کشور و ملت [یونان] به دست نمی دهد. زیرا در آن دوران معرفت محدود و اندکی درباره زمان و مکان وجود داشت؛ و این بدترین چیز ممکن است بویژه برای کسانی که صرفاً به تجربه تکیه می‌کنند. زیرا آنها تاریخی که شایسته نام تاریخ باشد، نداشتند، تاریخی که به هزاران سال پیش برگردد؛ بلکه تنها افسانه‌ها و شایعاتی درباره عصر عتیق می‌دانستند و درباره مناطق و حوالی جهان تنها معرفت اندکی داشتند.... اما در دوران ما هم بسیاری از بخش‌های جهان جدید و هم، همهٔ حدود جهان قدیم شناخته شده‌اند وگنجینهٔ تجربیات ما به میزان بی‌نهایتی افزایش یافته است....

۷۳) از همه شواهد و نشانه‌ها هیچ یک قطعی‌تر و والاتر از شواهدی که از ثمرات و نتایج برگرفته شوند، نیست. زیرا ثمرات و کلمات به اصطلاح شواهد و نشانه‌های قطعیت حقیقت فلسفه‌ها هستند. حال از آن همه نظام‌های فکری یونانی و انشعابات آنها در علوم خاص، پس از گذشت این همه سالها مشکل بتوان به آزمایشی اشاره کرد که در جهت بهبود و اصلاح وضع بشر بوده باشد و بتوان آن را حقیقتاً به تأملات و نظریات فلسفی نسبت داد.

۷۸) در زمان نیز همچون در مکان خشکی و بیابان وجود دارد. زیرا تنها می‌توان به درستی به سه انقلاب یا سه دوره از دانش و معرفت اشاره کرد، یکی در بین یونانیان، دوم در میان رومیان و آخری در میان خودمان یعنی در بین ملتهای اروپای غربی؛ و هر یک از

این ادوار حداکثر دو سدهٔ طول کشیده‌اند. اعصار فی‌مابین این ادوار در جهان از حیث باروری و شکوفایی علوم بی حاصل و فقیر بودند. زیرا هیچ نیازی به ذکر اعراب و اهل مدرسه نیست که در ادوار میانی نه تنها به وزن و اهمیت علوم نیفزودند بلکه آنها را با نوشتن تعداد کثیری رسالات درهم کوبیدند. پس اولین علت پیشرفت ناچیز و اندک در علوم را حقیقتاً باید در محدودیت ادواری یافت که نسبت به پیشرفت علم مساعد بوده‌اند.

۷۹) ثانیاً علتی بسیار مهم از همه جهت، خود را نمایان می‌سازد؛ و آن این که در طی آن اعصاری که فهم و دانش آدمیان به بیشترین حد و یا اصلاً شکوفا شد، حداقل سعی و کوشش ایشان مصروف فلسفه طبیعی گشت و با این حال همین فلسفه است که باید به عنوان مادر علوم شناخته شود. زیرا همه هنرها و علوم ، اگر از این ریشه بریده شوند، هر چند هم برای بهره برداری ما صیقل یافته و مناسب باشند، لیکن مشکل بتوانند رشد و نمو یابند.

حال چنانکه بسیار مشهور است، پس از آنکه مذهب مسیحیت پذیرفته شد و قوت یافت، شمار اعظم بهترین مغزها خود را مشغول الهیات کردند؛ و به مطالعهٔ الهیات هم، بالاترین پاداشها تعلق می‌گرفت و هم، همه نوع مساعدت به وفور برای آن تأمین می شد؛ و اشتغال به الهیات آن بخش سوم و یا دوران سوم تاریخی را در میان ما اروپائیان غربی عمدتاً اشغال کرد؛ زیرا در حدود همان دوران هم ادبیات رو به شکوفایی رفت و هم مشاجرات مذهبی پیدا شد. اما در عصر پیشین در طی دوران تداوم عصر دوم در میان رومیان، تاملات و مساعی فلاسفه عمدتاً مصروف فلسفه اخلاقی می‌شد که در نزد کفار همان شأن را داشت که الهیات نزد ما دارد. بعلاوه در آن دوران مغزهای بزرگ عمدتاً خود را مشغول امور عمومی می‌کردند؛ زیرا عظمت امپراتوری روم مستلزم خدمات شمار بسیاری از کسان بود. همچنین عصری که در آن فلسفه طبیعی در میان یونانیان ظاهراً سخت در حال شکوفایی بود، دوران کوتاهی از زمان را در بر گرفت، زیرا در اعصار اولیه، به اصطلاح هفت مرد دانا و حکیم (همگی به استثنای طالس) هَم خود را مصروف اخلاقیات و سیاست کردند؛ و در دورانهای بعد وقتی سقراط فلسفه را از آسمان به زمین کشید، فلسفه اخلاقی از هر دوران دیگری متداول‌تر شد و اذهان افراد را از توجه به فلسفه طبیعت منحرف کرد....

۸۰) به این مطلب، این نکته را نیز باید افزود که فلسفه طبیعی، حتی در میان کسانی که بدان توجه و اشتغال داشته‌اند، بویژه در ادوار اخیر، به ندرت توجه کامل انسانهای کامل

و مستقل را تسخیر کرده است (به استثنای راهبه‌هایی که در غرفه‌ها و یا جنتلمن‌هایی که در ییلاق خود مطالعه می‌کردند)، بلکه [مطالعه فلسفه طبیعی] اغلب گذرگاه و پلی برای رسیدن به چیزی دیگر بوده است و بدین‌سان مادر علوم با خزلان غریبی به مرتبه خدمتکار تنزل داده شده و مجبور گردیده به امور دانش‌های پزشکی یا ریاضیات خدمت کند و یا اذهان جوان و نارس را، «صافکاری و آستری» کند تا آنکه آنها برای دریافت دانشی دیگر پس از آن آماده‌تر شوند. حال آنکه نمی‌توان به پیشرفت در علوم و بویژه در بخش عملی آنها امیدی داشت مگر آنکه فلسفه طبیعی پیشرفت کند و در مورد علوم خاص اعمال گردد و نیز علوم خاص مجدداً به فلسفهٔ طبیعی رجوع کند.

۸۲) هر کس که به درستی، موضوع را ملاحظه کند از این مطلب در شگفت خواهد شد که چرا هیچ کس جداً همّ خود را مصروف افتتاح و ایجاد راهی برای رسیدن به فهم آدمی نکرده، راهی که مستقیماً از حواس شروع شود و با تکیه به تجربه و آزمایش نظم و نسق یابد و به درستی برقرار شود؛ در حالی که همگان یا در فضای مه‌آلود سنت باقی مانده‌اند و یا گرفتار گرداب استدلال و یا نوسانات و پیچ و تابهای سرسام‌آور بخت و تصادف و یا تجربیات مهم و نامفهوم گشته‌اند.

۸۳) اما این بلیه به موجب عقیده یا توهمی دیر پا و لیکن بیهوده و زیانبار به نحو غریبی افزایش یافته است و آن این که شأن و حیثیت ذهن آدمی به واسطهٔ تماس نزدیک و طولانی با آزمون‌ها و جزئیاتی که موضوع حس و وابستهٔ ماده‌اند، معیوب می‌شود....

۸۴) همچنین آدمیان گویی بوسیلهٔ نوعی افسون زدگی بواسطهٔ احترام نسبت به عصر عتیق و اقتدار کسانی که در فلسفه بزرگ به شمار می‌آیند و نیز بواسطهٔ افکار عمومی از پیشرفت در علوم باز داشته شده‌اند.

اما در مورد عصر باستان، اندیشهٔ مربوط بدان که مورد استقبال مردم است، اندیشهٔ جاهلانه‌ای است که با خود کلمه [اندیشه] سازگاری ندارد. زیرا عصر قدیم جهان را باید عصر عتیق واقعی بر شمرد؛ و این ویژگی عصر خود ماست نه آن عصر اولیهٔ جهان که در آن مردم عصر عتیق می زیستند؛ و گرچه از دیدگاه ما آن عصر، عصر کهن‌تری است اما از دیدگاه جهانی عصری جوانتر بوده است و همچنانکه براستی ما معرفت بیشتر از امور انسانی و توانایی داوری نیرومندتر را نه در جوانان بلکه در پیران جستجو می‌کنیم و آن به علت تجربهٔ ایشان و شمار و انواع چیزهایی است که دیده، شنیده و اندیشیده‌اند؛ به همین‌سان اگر عصر ما از توان خود با خبر بود و تمایل به ابراز و اعمال آن می‌داشت، در آن صورت بسیار بیش از عصر باستان از آن توقع و انتظار می‌رفت، زیرا این عصر،

عصر پیشرفته‌تری در تاریخ جهان است و ذخیره‌ای از تجربیات و مشاهدات بی‌کران در بردارد.

نباید این مطلب را ناچیز گرفت که بواسطهٔ سفرهای دریایی و زمینی دور و درازی که در عصر ما رواج یافته، بسیاری چیزهای طبیعت مکشوف شده‌اند و این خود ممکن است پرتو تازه‌ای بر فلسفه بیفکند و یقیناً با توجه به این که مناطق جهان مادّی یعنی زمین، دریا و ستارگان، در عصر ما مکشوف و تشریح شده‌اند، اگر جهان فکری در درون چارچوبهای محدود کشفیات قدیم در جا بزند، برای ما خفت‌آور خواهد بود.

و اما در مورد مراجع اقتدار، ادامه این همه احترام به مراجع و لیکن در عین حال ادا نکردن حق زمان که مرجع مراجع اقتدار و بلکه کل حجیّت و اقتدارات، حکایت از ذهنیتی بیمار و ضعیف خواهد داشت. زیرا براستی حقیقت فرزند زمان خوانده شده است و نه فرزند حجیت و اقتدار فکری.

۸۹) و نیز نباید فراموش کرد که در هر عصری فلسفه طبیعی، دشمنی زحمت‌افزا داشته که پیکاربا آن دشوار بوده است و آن همان تعصب و شور و اشتیاق کورکورانه و افراطی نسبت به مذهب بوده است....

بالاخره می بینند که به خاطر ساده لوحی برخی متألهین راه دسترسی به هر نوع فلسفه‌ای، هر قدر ناب و خالص، کاملاً بسته شده است. برخی از روی ضعف می‌ترسند که مبادا تفحص عمیق‌تری در طبیعت موجب تعدی و تجاوز به حدود مجاز عقل سلیم گردد؛ هم ایشان آنچه راکه درکتاب مقدس گفته شده است به خطا بر می‌گیرند و بر ضد کسانی به کار می‌برند که در رموز مقدس و در امور نهائی طبیعت تجسس می‌کنند و چنین کاری بهیچ وجه منع نشده است. دیگران با ظرافت بیشتر گمان می‌برند و اظهار نظر می‌کنند که اگر بتوان علل ثانویه را شناخت در آن صورت بهتر است همه چیز را به دست و عصای الهی واگذارکرد؛ و در این خصوص به نظر آنها مذهب بسیار ذیربط است؛ حال آن‌که این گفته در حقیقت چیزی جز آن نیست که بخواهیم با دروغ خداوند را تعظیم کنیم. برخی دیگر از روی سوابق گذشته از این می‌ترسند که حرکت‌ها و تحولات در فلسفه، سرانجام به حمله به مذهب می‌انجامد و بازهم برخی دیگر از آن هراسانند که در تفحص طبیعت چیزی یافت شود که اقتدار مذهب را بویژه در نزد مردم بی سواد از میان ببرد و یا دست‌کم متزلزل سازد. اما به نظر من این دو ترس آخر کلاً رنگ و بویی از عقل دنیاگرایانه و شهوت‌پرستانه دارند؛ گویی آدمیان در اعماق و در اندیشه‌های نهائی قلب خود در خصوص قوت مذهب و سلطهٔ ایمان بر حواس در شک و تردیدانند و بنابراین از آن

می‌ترسند که تفحص در حقایق طبیعت ممکن است به حال ایشان خطرناک باشد. اما اگر موضوع به درستی بررسی شود، فلسفه طبیعی پس از کلام خداوند بهترین دارو بر ضد خرافات و مطلوب‌ترین عامل مقوّی برای ایمان است و از این رو فلسفه طبیعی به حق وفادارترین خدمتگزار مذهب است زیرا یکی بیانگر ارادهٔ خدا و دیگری نشانگر قدرت اوست.

۹۲) اما بزرگترین مانع پیشرفت علم و مبادرت به انجام وظایف تازه و ورود به حوزه‌های جدید در آن، این است که آدمیان مأیوس می‌شوند و امور را ناممکن می‌پندارند. زیرا آدمیان دانا و جدی عادت دارند که در این مسائل رویهم رفته بی‌اعتماد باشند؛ آنها با خود دربارهٔ ابهام و غموض طبیعت، کوتاهی عمر، فریبکاری حواس، ضعف عقل، دشواری آزمایش و تجربه و غیره می‌اندیشند؛ و بنابراین گمان می‌کنند که در گردش ایام و اعصار جهان، علوم دارای جزرها و مدهای خاص خود هستند، یعنی در یک عصر رشد و شکوفایی می‌یابند و در عصر دیگر نقصان و زوال پیدا می‌کنند؛ دومین شیوه که وقتی علوم به نقطه و وضع معینی می‌رسند دیگر نمی‌توانند بیش از آن پیشرفت کنند؛ پس اگر کسی معتقد به پیشرفت بیشتر باشد و آن را وعده دهد ایشان گمان می‌کنند که این اعتقاد از ذهنی بی‌انضباط و نارس برمی‌خیزد و چنین کوششهایی گرچه سرآغاز امیدوارکننده‌ای دارند لیکن همچنانکه پیشتر روند دشوارتر می‌شوند و در نهایت به اغتشاش می‌انجامند....

بهتر آن است که من تفکرات وحدسیات خود را که امیدواری در این موضوع را معقول جلوه می‌دهند، منتشر و عرضه کنم؛ همچنانکه [کریستف] کلمب پیش از انجام آن سفر دریایی حیرت آور خود در اقیانوس اطلس چنین کرد و دلایلی برای اعتقاد خود در این باره آورد که ممکن است سر زمین‌ها و قاره‌های تازه‌ای جز آنچه پیشتر شناخته شده است، کشف گردد؛ و این دلایل گرچه در آغاز رد شدند و لیکن بعداً با تجربه اثبات گردیدند و اسباب و سرآغاز رخدادهای بزرگی شدند.

۹۵) کسانی که با علوم سروکار داشته‌اند یا اهل تجربه و آزمایش و یا اهل جزئیات بوده‌اند. اهل تجربه همچون مورچگان اند؛ آنها صرفاً [مطالب را] گرد آوری می‌کنند و به کار می‌برند؛ استدلالیان به عنکبوتان مانند، که تارهایی می‌کنند که از وجود ذات خودشان تنیده می‌شود. اما زنبور عسل در حد میانه است؛ مواد خود را از گل‌های باغ و مزرعه گرد آوری می‌کند و لیکن با قدرت خودش آنها را تغییر شکل می‌دهد و هضم می‌کند. کار واقعی فلسفه بی شباهت به این نیست، زیرا نه صرفاً و نه عمدتاً بر قوای ذهن

تکیه می‌کند و نه موادی را که از تاریخ طبیعی و از آزمایش‌های مکانیکی گرد آوری می‌کند به عینه کلاً در حافظهٔ خود انبار می‌نماید بلکه آنرا به شکلی تغییر یافته و هضم شده به فهم خود می سپارد. بنابراین می‌توان به حاصل وحدت نزدیک‌تر و ناب‌تر دین دو قوه یعنی قوه تجربه و قوهٔ عقل امید بسیار داشت (و چنین وحدتی هرگز تاکنون حاصل نشده است).

۱۲۹) بعلاوه تمیز سه نوع و یا به اصطلاح سه درجه در خواستهای بشری نابجا نخواهد بود. نخستین نوع متعلق به کسانی است که خواهان توسعهٔ قدرت خود در سرزمین بومی خودشان هستند و این نوع عامیانه و تباه است. نوع دوم از آنِ کسانی است که می کوشند قدرت کشور خود و سلطهٔ آن در میان مردمان را توسعه بخشند. این نوع قطعاً شرافت بیشتری دارد هر چند به همان اندازهٔ اولی آزمندانه است. اما اگر کسی بکوشد تا قدرت و سلطهٔ نوع بشر را بر جهان استقرار و توسعه بخشد، خواست و آرزوی او (اگر بتوان آن را بدین نام خواند) بی شک کلی‌تر و شریف‌تر از آن دو نوع اولی است. حال سلطهٔ آدمیان بر اشیاء کلاً به هنرها و علوم بستگی دارد. زیرا نمی‌توان جز با اطاعت از طبیعت بر آن فرمان راند....

سرانجام اگر ایراد گیرند که تباهی هنرها و علوم موجب خدمت به شرارت، تجمل و نظایر آن می‌گردد، هیچ کس نباید به این سخن اعتنا کند. زیرا همین گفته را می‌توان در مورد همه خیرات دنیوی همچون فهم و دانش، دلیری، نیرومندی، زیبایی، توانگری، حتی روشنایی و غیره گفت. تنها هدف آن است که نوع بشر حق خود بر طبیعت را که همچون وسیله‌ای الهی متعلق بدوست بازیابد و از قدرت برخوردار شود؛ اعمال این قدرت بوسیله عقل سلیم و مذهب راستین محدود خواهد شد.

حال پس از ادای نیایش خود به آدمیان باز می‌گردم؛ برای ایشان اندرزهایی سودمند و از ایشان درخواستهای منصفانه دارم. نخستین اندرز من (که موضوع نیایش من نیز بود) این است که آدمیان در رابطه با امور الهی حواس خود را به حدود وظیفهٔ محدود کنند؛ زیرا حواس مانند خورشید است که چهره زمین را آشکار می‌سازد و لیکن چهره ملکوت را پنهان می‌دارد. [اندرز] دوم من این که با پرهیز از این تباهی از آن سو دچار خطای مقابل آن نشوند؛ و اگر ایشان گمان برند که تفحص هر جزء طبیعت نهی یا منع شده است. قطعاً گرفتار آن خطای مقابل می‌شوند. زیرا آنچه موجب هبوط آدم شد. معرفت طبیعی ناب و فاسد نشدهٔ وی نبود که بدان وسیله او مخلوقات را بر حسب اقتضای آنها نامگذاری کرد. بلکه شکل و نوع وسوسهٔ آدم را باید در آن خواست بلند پروازانه و غرورآمیز برای کسب

معرفت اخلاقی و قضاوت درباره نیک و بد جست، با این هدف که آدمی بتواند بر خداوند طغیان کند و قوانین برای خود وضع نماید....

سرانجام اندرزی کلی به همه می‌دهم و آن این که غایات راستین معرفت و دانش را دریابند و به خاطر لذت ذهنی، یا رقابت یا کسب برتری بر دیگران یا به خاطر سود یا آوازه یا قدرت و یا هر یک از این امور کم‌ارزش در پی کسب علم برنیایند، بلکه هدف ایشان سود رساندن به حیات باشد و زندگی را با عمل نیک بهبود بخشند و اداره کنند. زیرا به علت قدرت پرستی بود که فرشتگان هبوط کردند و به خاطر شهوت به معرفت بود که آدم طرد شد؛ اما در نیکوکاری افراط می‌توان کرد و هیچگاه انسان و فرشته بواسطهٔ زیاده روی در آن دچار خطر نگشت.

در خواستهایی که دارم اینها هستند. در مورد خودم چیزی نمی‌گویم؛ اما درباره کاری که در اینجا مورد نظر ماست، از مردمان تقاضا دارم که باور کنند که این کار [کار علمی] صرفاً یک عقیده‌ای نیست که باید بدان معتقد شد بلکه کاری است که باید انجام گیرد، مطمئن باشید که من در پی تأسیس بنیادی برای شادی و قدرت انسانها هستم، نه در مورد بنیانگذاری فرقه یا آئین. دوم این که از ایشان تقاضا دارم در مورد منافع خود رفتاری منصفانه داشته باشند و تقلیدها یا تعصبات را به نفع این یا آن عقیده کنار بگذارند و در امر مشاوره دربارهٔ مصلحت عمومی مشارکت کنند؛ و پس از آنکه [از اینها] رهایی یافتند و بواسطهٔ مساعدتهای من از بی راهه‌ها و موانع راه مصون گشتند، خود پا پیش گذارند و در انجام ما بقی کار شرکت کنند. بعلاوه امیدوارم که چنین تصور نکنند که این «تجدید و احیای بزرگ» [اشاره به کوشش نویسنده در نگارش *کتاب کبیری* در باب هنرها و علوم] چیزی بی‌نهایت و خارج از توان آدمی است، در حالی که چنین چیزی در حقیقت پایان و خاتمهٔ راستین خطای بی نهایت است؛ و نیز توجه کنند که این [دانش] به هیچ وجه شروط اخلاق و انسانیت را فراموش نمی‌کند (زیرا فرض نمی‌شود که بتوان کل کار را در یک نسل انجام داد بلکه ادامه کار بوسیله نسل بعدی نیز در نظر است)؛ و سرانجام این که از روی غرور علوم را به حفره‌های کوچک فهم و خرد آدمی محدود نمی‌کنیم بلکه آنرا در رابطه با جهان بزرگتر در نظر می‌گیریم.

رنه دکارت: گفتار در روش[1]

مشهورترین اثر رنه دکارت (۱۶۵۰ ـ ۱۵۹۶) فیلسوف فرانسوی، ***گفتار در روش هدایت درست عقل و جستجوی حقیقت در علوم*** *(۱۶۳۷) است. در نخستین بخش* ***گفتار*** *دکارت توضیح می‌دهد که چگونه از آموزش مدرسی خود زیر نظر یسوعیان در مدرسه لافلش سرخورده شد و تصمیم گرفت که از مطالعه الهیات و ادبیات دست بکشد و در عوض به جستجوی معرفت در «کتاب بزرگ عالم» برآید، یعنی دست به سیر و سفر بزند. گزیده‌های زیر در مورد شرحی است که وی در این خصوص آورده است.*

حقیقت این است که در بررسی آداب و شیوه‌های رفتار دیگر کسان نیز چندان زمینه‌ای برای فیصله اختلافات عقیدتی نیافتم و میان ایشان تضادی کمتر از تضاد در عقاید فلاسفه ندیدم. بنابر این بزرگترین بهره‌ای که از این مطالعه برگرفتم عبارت از این بود که از آنجا که بسیاری از چیزها که به نظر ما گزافه و خنده آورند، بوسیله افکار عمومی پذیرفته و از جانب ملتهای بزرگ دیگر تأیید می‌شوند، پس بر این عقیده، راسخ شدم که هیچ چیزی را که حقیقتش تنها به موجب رسم و رسوم بر من هویدا شده بود نپذیرم: پس به تدریج خود را از بسیاری از خطاهایی که عقل طبیعی ما را تیره و تار می‌کنند و ما را از شنیدن ندای عقل بسی باز می‌دارند، خلاصی بخشیدم. اما پس از آنکه چندین سال به مطالعه کتاب عالم اشتغال ورزیدم و در گرد آوری برخی تجربیات اهتمام ورزیدم، سرانجام تصمیم گرفتم که خودم را موضوع مطالعه سازم و همه قوای ذهن خویش را در انتخاب راههایی که باید برگزینم به کار گیرم؛ و کوشش من در این راه قرین توفیق بود و اگر هرگز کشور و کتابهای خود را ترک نمی‌گفتم توفیق بیشتری حاصل می‌شد.

در آن زمان به خاطر جنگهایی که در آلمان جریان داشت و هنوز هم خاتمه نیافته است، مجذوب آن کشور شدم و در آنجا به سر می‌بردم؛ و زمانی که از مراسم تاجگذاری امپراطور به سپاه باز می‌گشتم، آغاز زمستان موجب توقف من در محلی شد که چون در آنجا هیچ انجمنی نبود که مورد علاقه من باشد و بعلاوه خوشبختانه از هرگونه نگرانی و شور و اشتیاقی فارغ بودم، کل روز را به تنهایی و انزوا در آنجا به سر بردم و فرصت کامل داشتم تا دربارهٔ اندیشه‌های خود به تأمل بپردازم. از جمله نخستین اندیشه‌ای که به نظرم رسید این بود که در مصنوعات و آثاری که مرکب از اجزای جداگانهٔ بسیاری هستند و در

1. ***The Method, Meditations and Selections from the Principles of Deocartes.*** tr. John Veitch (Edinburgh and London, W. Blackwood and Sons, 1887) pp. 11–20, 32–5, 37, 40, 60–1, 75–6.

ایجاد آنها دستهای بسیاری به کار گرفته شده، آنقدر حسن و کمال نیست که در آثاری هست که بوسیله استاد واحدی تکمیل شده است. بدین سان ساختمانهایی که معمار واحدی طراحی کرده و کرده است، معمولاً با شکوه‌تر و راحت‌تر از ساختمانهایی هستند که معمارهای متعددی در اصلاحشان کوشیده و دیوارهای قدیمی را برای مقاصدی در نظر گرفته اند که اصلاً برای آن منظور ساخته نشده بودند، به همین سان آن شهرهای باستانی که در آغاز روستا بوده‌اند و سپس در طی زمان به شهرهای بزرگی تبدیل شده‌اند، معمولاً در مقایسه با شهرهایی که به طور منظم ساخته شده و طرحشان را معماری حرفه‌ای بر روی دشتی وسیع آزادانه اجرا کرده است، طرح مناسبی ندارند؛ بنابراین، گرچه بسیاری از ساختمانهای شهرهای قدیمی ممکن است از لحاظ زیبایی با ساختمانهای شهرهای طراحی شده برابری کنند و یا از آنها برتر باشند، لیکن وقتی ما می‌بینیم که ساختمانها به نحوی بی تمیز و آشفته کنار یکدیگر قرار گرفته‌اند، ساختمان بزرگی در یک طرف و ساختمان کوچکی در طرف دیگر است و در نتیجه خیابانها کج و معوج و نا مرتب هستند، پس گوئیم که چنین وضع و ترتیبی باید نتیجهٔ تصادف بوده باشد و نه ارادهٔ عقلانی انسان و اگر ملاحظه کنیم که با این حال در همه زمانها برخی کارگزاران عمومی وجود داشته‌اند که وظیفهٔ ایشان نظارت بر این امر بوده است که ساختمانهای خصوصی در زیبایی عمومی [شهر] نقش داشته باشند، بلا فاصله دشواری دستیابی به زیبایی و کمال بوسیله کاربرد مصالح و مواد دیگران معلوم می‌گردد. به همین سان به نظرم رسید که ملتهایی که از وضع نیمه وحشیانه‌ای شروع کرده و به تدریج به تمدن رسیده‌اند و قوانین آنها متعاقباً تنها به واسطهٔ تجربهٔ ناگواری برخی جرایم و کشمکش‌ها[و کوشش برای دفع آنها] برای ایشان تعیین و یا به اصطلاح بر ایشان تحمیل شده است، در نتیجه این فرآیند دارای نهادهایی ناقص‌تر خواهند بود؛ در حالی که ملتهایی که از آغاز تکوین اجتماعات خود از رهنمودهای قانونگذاری دانا پیروی کرده‌اند [نهادهای کامل‌تری دارند].... به همین‌سان به این اندیشه رسیدم که علوم مندرج در کتب (دست‌کم آنهایی که مرکب از استدلالات احتمالی و لیکن فاقد شواهد و دلایل‌اند) چون از انباشت عقاید بسیاری افراد متفاوت فراهم آمده‌اند، از حقیقت بدوراند در حالی که استنباط ساده‌ای که فردی سلیم العقل با کاربرد قوه داوری طبیعی و فارغ از تعصب خود، در خصوص موضوعات تجربه خویش حاصل می‌کند [به حقیقت نزدیک‌تر است] و چون همه ما بایددوران کودکی را بگذرانیم تا به بلوغ برسیم و بنابراین ضرورتاً در طی مدتی اززمان زیر سلطه امیال و آموزگاران خود بوده ایم (و احکام آنها اغلب متعارض

بوده و احتمالاً هیچ یک ما را به بهترین وجه هدایت نکرده‌اند) پس به این نتیجه رسیدم که تقریباً ناممکن است که داوریهای ما بتواند آنچنان درست و محکم باشد که، اگر عقل ما از آغاز تولد ما بالغ می‌بود و همواره صرفاً تحت هدایت آن می‌بودیم، به آن درجه از درستی و استحکام می‌رسید.

به هر حال، حقیقت این است که مرسوم نیست که همهٔ خانه‌های یک شهر را به صرف داشتن طرحی برای باز سازی آن‌ها به شیوه‌ای متفاوت، خراب کنیم تا خیابانهای زیباتری ایجاد نماییم؛ اما معمول این است که مالکی خصوصی خانهٔ خودش را خراب می‌کند تا آن را از نو بسازد. حتی گاه مردم، وقتی خانه‌هایشان به علت کهنگی در خطر ویرانی است و یا وقتی بنای آنها سست شده، مجبور به چنین کاری می‌شوند. با در نظر گرفتن چنین مثالی، به این نتیجه رسیدم که این اندیشه نامعقول و بیهوده خواهد بود که کسی بخواهد دولتی را با تغییر بنیادی و سراسری آن بازسازی کند و آنرا تخریب کند تا به شکل اصلاح شده‌ای از نو برپا دارد، و به نظرم رسید که همین گفته در مورد هر طرح مشابهی برای باز سازی کل علوم و با شیوهٔ معمول تدریس آنها در مدارس صادق باشد، و اما در مورد عقایدی که تا آن زمان پذیرفته بودم به این فکر رسیدم که می‌توانم کاری از این بهتر انجام دهم که تصمیم بگیرم همه آنها را یکباره کنار بگذارم تا آنکه بعداً در موقعیتی باشم که یا عقاید درست تر را بپذیرم و یا حتی همان عقاید [قدیم] را به شرط آنکه بوسیله عقل وارسی و آزمون شوند، قبول کنم، پس عمیقاً معتقد شدم که به جای آنکه بر اساس مبانی قدیم تکیه کنم و به اصول پایبند باشم که در جوانیم از روی اعتماد و توکل پذیرفته بودم، بدین شیوه بهتر می‌توانم در هدایت زندگی خود توفیق یابم. زیرا گرچه نسبت به دشواریهای مختلف در این کار وقوف داشتم، لیکن این مشکلات بهرحال لاعلاج نبودند، بویژه اگر آنها رابا مشکلاتی مقایسه کنیم که در مورد ناچیزترین اختلافات در امور عمومی پیش می‌آید. اجسام بزرگ وقتی سرنگون شدند با دشواری بسیاری می‌توان آنها را دوباره برپا کرد و یا وقتی درهم شکسته شوند نمی‌توان آنها را حتی برپا نگهداشت و چنین سرنگونیهایی همواره مصیبت‌بار هستند. پس اگر نارسایی‌هایی در بنیادها و قوانین اساسی دولت‌ها وجود داشته باشد (و نفس تنوع قوانین اساسی خود حاکی از این است که بسیاری از این گونه نارسایی‌ها وجود دارند)، رسوم جامعه بی شک ناگواریهای ناشی از آنها را تعدیل می‌کنند و یا این که حتی آنها را نادیده باقی می‌گذارند و یا به نحو نامحسوسی شماری از آنها را اصلاح می‌کنند، به نحوی که عقل و درایت نمی‌تواند به همان خوبی چنین اختلافی انجام دهد؛ و خلاصه نارسایی‌ها

تقریباً همیشه قابل تحمل‌تر از تغییرات لازم برای رفع آنها هستند. به همان سان، راههای کوهستانی وقتی رفت و آمد زیادی در آنها صورت گیرد، بتدریج صاف‌تر وراحت‌تر می‌شوند به نحوی که پیمودن آنها بهتر از آن است که برای یافتن راهی مستقیم‌تر از قلل کوهها صعود کنیم و از سراشیبی تند صخره‌ها فرود آییم.

از این روست که نمی‌توانم بهیچ وجه مؤید آن مردان فضول بیقرار و پرکاری باشم که نه به حکم حسب و نسب و نه بواسطهٔ مکنت حق آن دارند که در اداره امور عمومی دخالت کنند و با این حال همواره طرح اصلاحات می‌دهند؛ و اگر این نوشته حاوی مطلبی باشد که احتمالاً این ظن را تأیید کند که من خود قربانی چنین بلاهتی بوده‌ام، به هیچ وجه اجازه انتشار آنرا نخواهم داد. من هرگز در اندیشه هیچ چیزی والاتر از اصلاح عقاید خود و استوار کردن آنها بر مبنایی که کاملاً از آن خودم باشد، نبوده‌ام و گرچه رضایت خاطر خود من از کار خویش مرا بر آن داشته تا طرحی از آنرا در اینجا عرضه بدارم، لیکن بهیچ وجه به کسان دیگر توصیه نمی‌کنم که کوشش مشابهی به خرج دهند....

در مورد خودم، اگر تنها از یک استاد درس می‌گرفتم و یا اگر هرگز از تنوع عقایدی که از زمانهای دور در میان دانشمندترین کسان رایج بوده آگاه نمی‌بودم، می‌بایست بی شک متعلق به طبقه اخیر باشم. اما حتی از دوران مدرسه از این موضوع آگاه شده بودم که هیچ عقیده‌ای را، هر قدر هم بیهوده و باور نکردنی باشد، نمی‌توان یافت که برخی از فلاسفه بدان معتقد نبوده باشند؛ و بعدها در طی سفرهای خود دریافتم که همه کسانی که عقایدشان قطعاً برای ما ناخوشایند است، به این دلیل بربر و وحشی نیستند بلکه بر عکس بسیاری از این ملتها همانند ما و یا بهتر از ما از عقل خود بهره می‌گیرند. همچنین این مطلب را در نظر گرفتم که کسی که از کودکی در فرانسه یا آلمان بار آمده باشد، منش خاصی دارد و اگر همین کس با همان ذهن اولیه و اصلی در میان چینیان یا وحشیان بار می‌آمد نقش متفاوتی می‌داشت و همچنین دریافتم که در مورد لباس پوشیدن، سبکی که ده سال پیش ما را خوشایند بود و ممکن است ده سال بعد هم درباره مطلوب ما باشد، در این لحظه از زمان به نظر ما ممکن است نامعقول و خنده‌آور بیاید. پس به این نتیجه رسیدم که اساس اعتقادات ما بیشتر رسم و عادت است تا معرفت قطعی....

من در دورانی پیشتر در میان شاخه‌های فلسفه، به منطق و در میان شعب ریاضیات به تحلیل هندسی و جبر توجه داشتم و تصور می‌کردم که این سه هنر با علم می‌باید مرا در طرح خود یاری کنند. اما با بررسی و معاینه دریافتم که منطق و قیاسات آن و اکثریت اصول و قواعد آن تنها در تفهیم و تفاهم آنچه ما پیشاپیش می‌دانیم سودمنداند و همانند

هنر لالایی خواندن بیشتر به درد سخن گفتن دربارهٔ چیزهایی می‌خورد که نسبت به آنها جاهلیم و دربارهٔ آنها قضاوتی نمی‌کنیم، تا به درد تفحص در امور مجهول؛ و گرچه این علم در حقیقت حاوی شماری از اصول درست و عالی است لیکن آنقدر اصول زیانبار و سطحی دیگری، درآمیخته با آن اصول درست دربر دارد که جدا کردن اصول درست از نادرست تقریباً به همان اندازه دشوار است که در آوردن شکل الهگان دیانا و منیروا از درون صخره‌ای مرمرین....

بر اساس این ملاحظات ترغیب شدم که به دنبال روش دیگری برآیم که مزایای هر سه علم را در خود جمع کند و از نارسایی‌های آنها بر کنار باشد و همچنانکه وجود قوانین بسیار اغلب مانع از اجرای عدالت می‌شود و دولت وقتی به بهترین وجه اداره می‌شود که قوانین معدود باشند و دقیقاً اجرا شوند؛ به همان سان اعتقاد یافتم که به جای شمار بسیار اصولی که منطق مرکب از آنهاست، چهار اصل زیر کاملاً برای من کافی خواهد بود بشرط آنکه عزم خود را جزم و پابرجا سازم که هرگز در یک مورد هم از رعایت آنها قصور نکنم.

اصل *اول* این بود که **هرگز** هیچ چیز را به عنوان حقیقت نپذیرم که خود آشکارا بر حقیقت آن واقع نباشم؛ یعنی این که به دقت از عجله ورزیدن و پیشداوری پرهیز کنم و هیچ حکمی را در ذهن خود جای ندهم مگر آنکه چنان آشکار و روشن به ذهن من عرضه شده باشد که هیچ جایی برای شک باقی نماند.

اصل **دوم** این که هر یک از مشکلات تحت بررسی را حتی الامکان به اجزای متعدد خود تقسیم کنم و در این کار تا جایی که لازمهٔ حل آنهاست، پیش روم.

سوم این که اندیشه‌های خود را باین ترتیب هدایت کنم که از ساده‌ترین و سهل الفهم‌تری موضوعات آغاز نمایم تا آنکه بتوانم کم‌کم و به اصطلاح گام به گام به معرفت دربارهٔ امور پیچیده‌تر برسم و در ذهن خود حتی به موضوعاتی که طبیعتاً فاقد رابطه تقدم و تاخر هستند نظمی خاص بخشم.

و *آخرین* اصل این که در هر مورد احصای کامل و مرور مجدد کلی به عمل آورم تا آن که اطمینان یابم که هیچ چیز از قلم نیفتاده است.

رشته‌های دراز استدلالهای ساده و آسانی که هندسه دانان بر طبق عادت خود به کار می‌گیرند تا بدان طریق به نتائج استدلالات بسیار دشوار خود برسند مرا به این تصور کشانده بود که همهٔ چیزهایی که آدمی توانایی شناخت نسبت به آنها را دارد، به همان شیوه متقابلاً به یکدیگر مرتبط‌اند، و هیچ چیز آنقدر از ما دور نیست که خارج از دسترسی باشد و یا آنقدر مرموز و نهفته باشد که نتوانیم آنرا کشف کنیم، تنها به این شرط

که از پذیرفتن خطا به جای حقیقت بپرهیزیم و همواره ترتیب لازم برای استخراج حقایق از یکدیگر را مد نظر خود قرار دهیم. و من در تعیین موضوعاتی که می بایست از آنها شروع کنم چندان مشکلی نداشتم، زیرا پیشاپیش بر من ثابت شده بود که می‌بایست با بسیط‌ترین و ساده‌ترین موضوعات شناخت شروع کرد و با توجه به این که از همه کسانی که تاکنون در پی یافتن حقیقت در علوم بوده‌اند، تنها ریاضی دانان توانسته‌اند براهینی به دست آورند یعنی به دلایل و شواهد روشن و قطعی برسند، پس در این باره شکی نکردم که [همان روش] می‌بایست قاعده و اساس تفحصات ایشان بوده باشد. بنابراین تصمیم گرفتم با معاینه ساده‌ترین موضوعات کار را شروع کنم و لیکن بهرحال از این کار جز این انتظاری نداشتم که ذهن مرا به عشق نسبت به حقیقت و پیشبرد آن عادت دهد و مرا از همهٔ استدلالات بی‌پایه و نادرست بیزار کند.

در این باره در شک و تردیدم که آیا درست است که نخستین تأملات خودراکه در بالا شرح دادم موضوع گفتگو قرار دهم، زیرا این تاملات آنقدر ماوراء الطبیعی و نامتعارف اند که شاید مقبول همگان نباشند و با این حال برای تعیین این که آیا مبنا و اساسی که وضع کرده‌ام به اندازهٔ کافی محکم است یا نه خود را قدری مقید یافتم که به آنها اشاره کنم. مدتها قبل به نظرم می‌رسید که در رابطه با حوزهٔ عمل گاه لازم می‌آید که چنانکه قبلاً گفته شد، عقایدی راکه بسیار نامشخص و غیر قطعی تشخیص می‌دهیم، بدون هیچ گونه تردیدی بپذیریم اما چون سپس بر آن شدم که توجه خود را صرفاً معطوف به جستجوی حقیقت کنم، به نظرم رسید که روشی کاملاً خلاف این روش لازم است و می‌باید همه عقایدی را که نسبت به آنها حتی کوچکترین شکی دارم، مطلقاً خطا بشمارم و رد کنم تا آنکه یقین یابم که آیا پس از این کار هیچ چیز در فکر من باقی می‌ماند که کاملاً غیر قابل تردید باشد یا نه. پس با توجه به این که حواس ما گاه ما را فریب می‌دهند، به این فرض متمایل شدم که هیچ چیز واقعاً چنانکه حواس ما نمایش می‌دهند وجود ندارد و چون برخی از آدمیان در استدلال خطا می‌کنند و حتی در ساده‌ترین موضوعات هندسه گرفتار مشکل نقض اصول استدلال می‌شوند، پس متقاعد شدم که من نیز به اندازهٔ هر کس دیگر در معرض خطا و اشتباه قرار دارم، در نتیجه همه استدلالاتی را که تا آن زمان به عنوان شواهد و دلایل قطعی پذیرفته بودم به عنوان استدلالاتی کاذب و نادرست رد کردم؛ و سرانجام وقتی در این باره اندیشیدم که همان افکاری (نمایش‌هایی) را که ما به هنگام بیداری تجربه می‌کنیم، ممکن است به هنگام خواب نیز تجربه کنیم، حال آنکه هیچ یک از آنها [به هنگام خواب] حقیقت ندارند، پس نتیجه گرفتم که همهٔ اشیاء

(نمایشها)یی که به هنگام بیداری وارد ذهن من شده بودند، بیش از توهمات رویاهای من حاوی حقیقت نبودند. اما پس از آن بی درنگ بر این اندیشه شدم که در حالی که من می‌خواستم همه چیز را کاذب بدانم مطلقاً ضرورت داشت که خود من که می‌اندیشیدم باید چیزی باشم و چون دیدم که این حقیقت که ***می‌اندیشم پس هستم*** آنقدر حقیقی و مبرهن است که هیچ شکی از جانب شکاکان هر چند گزاف نمی‌تواند آن را متزلزل کند، پس به این نتیجه رسیدم که می‌توانم بدون وسواس آن را به عنوان نخستین اصل فلسفه‌ای بپذیرم که در جستجویش بودم.

در مرحلهٔ دوم، از تأمل دربارهٔ شرایطی که مورد تردید من قرار گرفت و به تبع آن به این نتیجه رسیدم که وجود من کاملاً بی عیب و بی نقص نیست (زیرا به طبع دریافتم که دانستن در مقابل شک کردن کمال والاتری است) به تفکر در این باره کشیده شدم که این اندیشه را از کجا فرا گرفته‌ام که دربارهٔ چیزی کامل‌تر از خودم بیندیشم، و آشکارا دریافتم که می بایست این اندیشه را از ***طبیعتی*** گرفته باشم که در حقیقت کامل‌تر بود. در خصوص اندیشه بسیاری چیزهای بیرونی نسبت به خودم، مانند آسمان، زمین، روشنایی، گرما و هزاران چیز دیگر، چندان بی‌خبر نبودم که آنها از کجا آمده‌اند؛ زیرا چون من در آنها چیزی ندیدم که ظاهراً آنها را از من برتر کنند؛ می‌توانستم بپذیرم که اگر این اشیاء حقیقی باشند، وابسته طبیعت خود من هستند، به شرط این که این طبیعت از کمال برخوردار باشد و اگر کاذب باشند، پس من آنها را از جایی نگرفته‌ام یعنی این که آنها به علت نوعی نقص و نارسایی خاص در طبیعت من، در درون وجود من هستند. اما این گفته نمی‌توانست در مورد اندیشهٔ ***طبیعی*** کامل‌تری از خود من صادق باشد؛ زیرا آشکارا ناممکن است که آن را از هیچ جا نگرفته باشم؛ و چون این گفته که امر کامل‌تر معلول یا وابسته امر ناقص‌تر باشد به همان اندازه نامعقول است که بگوییم که چیزی از هیچ بوجود می‌آید، پس به همان اندازه ناممکن است که آن طبیعت را از خودم گرفته باشم؛ بنابراین تنها راهی که باقی می‌ماند این بود که آن طبیعت در من بوسیله طبیعتی تعبیه شده است که در حقیقت کامل‌تر از طبیعت خود من است و حتی حاوی همهٔ کمالاتی است که به تصور من در می‌آیند؛ یعنی در یک کلام [این طبیعت] همان خداوند است....

.... در تأمل دربارهٔ اندیشه ***موجود کامل*** به این نتیجه رسیدم که وجود این موجود متشکل از نفس اندیشهٔ [آن] است به همان شیوه که برابری سه ضلع مثلث با دو زاویهٔ قائمه مندرج در تصور مثلث است و یا همچنانکه [در مورد کره] فاصله یکسان همه نقاط برروی سطح آن از مرکز همان تصور کره است، پس دست کم به اندازه هر استدلالی در

هندسه روشن و قطعی است که خداوند که همین موجود کامل است، هست یا وجود دارد.

زیرا بالاخره چه در خواب و چه در بیداری هرگز نباید به خود اجازه دهیم که حقیقت چیزی را جز بر اساس شواهد عقل خودمان بپذیریم، و باید توجه داشت که از عقل سخن می‌گویم نه از تخیل یا حواس؛ بدین سان مثلاً گرچه ما آشکارا خورشید را می‌بینیم، لیکن نباید بر این اساس فکر کنیم که همان اندازه‌ای است که حس بینائی ما آن را نمایش می‌دهد؛ و یا ممکن است به وضوح تصور کنیم که سر یک شیر به بدن یک بز متصل است، بدون آنکه مقید به این نظر باشیم که در اینجا وهم و خیالی در کار است؛ زیرا آنچه ما در اینجا می‌بینیم یا تصور می‌کنیم، در واقع به حکم عقل موجود نیست. لیکن عقل آشکارا به ما نشان می‌دهد که همه تصورات یا مفاهیم ما حاوی قدری از حقیقت‌اند؛ زیرا در غیر این صورت خداوند که کامل و حقیقی است آنها را در اندیشه ما قرار نمی‌داد.

اما به محض آنکه مفاهیم کلی چندی دربارهٔ فیزیک به دست آوردم و به آزمایش آنها در مورد مشکلات خاص مختلف پرداختم و دریافتم که این مفاهیم تاکجا می‌توانند ما را ببرند و تا چه اندازه با اصولی که تا زمان حاضر معمول بوده‌اند تفاوت دارند، اعتقاد یافتم که نمی‌توانم آنها را بدون نقض شدید این قانون که به موجب آن مقیدیم در حد توان خود مصلحت عمومی بشریت را پیش ببریم، پنهان نگه دارم. زیرا به این نتیجه رسیدم که با استفاده از آنها می‌توان به دانشی بسیار سودمند برای زندگی دست یافت و برای فلسفهٔ نظری که معمولاً در «مدارس» تدریس می‌شود [فلسفه‌ای] عملی کشف کرد که بواسطهٔ آن بتوانیم به نیرو و عملکرد آتش، آب، هوا، ستارگان، سیارات و همهٔ اجسام و اجرام پیرامون خودمان به همان وضوحی وقوف یابیم که کارهای دستی هنرمندان خودمان را می‌شناسیم؛ همچنین می‌توانیم آنها را به همان شیوه در مورد همهٔ کاربردهای مناسب و مقتضی به کارگیریم و بدین سان خودمان را سرور و مالک طبیعت سازیم و این نتیجه نه تنها به منظور اختراع شمار بسیاری از فنونی که بواسطهٔ آنها می‌توان بدون زحمت از ثمرات زمین و همهٔ مواهب آن بهره برگرفت مطلوب است بلکه همچنین بویژه برای حفظ تندرستی و سلامت مطلوب است که بی شک در بین همهٔ مواهب زندگی، نخستین و اساسی‌ترین موهبت است، زیرا ذهن آنقدر وابسته به شرایطِ و روابط اندامهای بدن است که اگر قرار باشد که وسیله‌ای یافت شود که آدمیان را از آنچه تاکنون بوده‌اند داناتر و باهوش‌تر سازد، به گمان من باید آن را در علم پزشکی جستجو کنند. درست است که

علم پزشکی به صورت فعلی چندان چیزی ندارد که سودمندی‌اش چشمگیر باشد؛ اما بدون آنکه بخواهم آنرا بی ارزش بشمارم مطمئن هستم که هیچ کس حتی در بین پزشکان نیست که اعتراف نکند که کل معلومات فعلی در علم پزشکی، در مقایسه با آنچه باید کشف شود تقریباً هیچ است؛ و اگر ما از علل بیماریها و از همهٔ دواها و درمانهایی که طبیعت به ما ارزانی داشته معرفت کافی حاصل کنیم می‌توانیم خود را از شمار بی‌حدی از بیماریهای جسمانی و روحانی برهانیم و شاید حتی از ناتوانی ناشی از پیری نجات بخشیم.

و اگر من مطالب خود را به زبان فرانسه که زبان کشور من است می‌نویسم و نه به زبان لاتین که زبان استادان من است، به این دلیل است که فکر می‌کنم که کسانی که از عقل طبیعی و خالی از تعصب خود استفاده می‌کنند، بهتر می‌توانند داور عقاید من باشند تا کسانی که تنها به آثار متقدمان عنایت دارند، و اما در مورد کسانی که عقل سلیم و عادات مطالعه را در خود جمع دارند و من می‌خواهم تنها اینها داور آراء من باشند، اطمینان دارم که ایشان نسبت به زبان لاتین آنقدر تعصب ندارند که صرفاً به این دلیل که من استدلالات خود را به زبان مردم [فرانسه] تشریح می‌کنم از شنیدن آنها سر باز زنند.

جان لاک: یاداشت‌های روزانه(۱)

جان لاک (۱۷۰۴ - ۱۶۳۲) فیلسوف انگلیسی از سال ۱۶۷۵ تا ۱۶۸۸ اندیشه‌های خود در مورد شماری از موضوعات را در دفتری یادداشت می‌کرد. مطالب زیر از دو مقالهٔ کوتاه تحت عنوان «دانش، میزان و مقیاس آن» و «علم آموزی» گرفته شده‌اند که در قسمت مطالب سال ۱۶۷۷ درج شده‌اند.

اذهان ما چنان ساخته نشده که گنجایش حقیقت را داشته باشد و یا متناسب با [فهم] کل اشیاء باشد. در بین چیزهایی که در دسترس آن قرار می‌گیرند، به بسیاری چیزها برخورد می‌کند که برای فهم او بسیار دشوار و گران‌اند و شمار آنچه که باید به عنوان امور فهم ناپذیر کنار گذاشت، کم نیست.... اما این وضع فکری ما هر چند از کمالی که ما خود از آن تصوری داریم به دور است نباید بهرحال ما را نسبت به کوشش در راه یافتن حقیقت دلسرد کند و یا ما را بر آن دارد که تصور کنیم که قادر به فهم هیچ چیز نیستیم، به این دلیل که نمی‌توانیم همه چیز را دریابیم. می‌بینیم که ما مجهز به قوایی به جهان فرستاده شده‌ایم که برای کسب معرفت کافی مناسب‌اند، به شرط آنکه ما آنرا محدود به اهداف و معطوف

1. Peter King, *The Life of John Locke* (London: H. Colburn and R. Bentley, 1830) vol.I pp. 161–5, 196–8.

وضعی قرار داریم که مقتضیات آن مستلزم تهیه و تدارک مستمر گوشت و نوشیدنی و لباس و مراقبت از خود در مقابل هوا [ی نامناسب] هستند و راحتی ما مستلزم چیزهایی بسیار بیش از این است. برای تأمین این چیزها طبیعت تنها مادهٔ اولیه و اغلب خام و نامناسب برای استفاده را برای ما تأمین می‌کند، متناسب ساختن این چیزها با نیازهای خودمان مستلزم زحمت و مهارت و اندیشه است؛ و اگر معرفت بشری راههایی برای کاستن از زحمات و اصلاح بسیاری از چیزهایی نیفتاده بود که در بادی امر برای ما بی‌فایده به نظر می‌رسند، مجبور بودیم کل وقت خود را صرف تهیه معاش ناچیزی برای زندگی مسکنت بار و محنت زایی کنیم.... پس در همین جا حوزهٔ وسیعی برای علم و دانش وجود دارد که به درد استفاده و بهره برداری آدمیان در این جهان می‌خورد؛ یافتن وسایل تازه برای ارسال چیزها به منظور کاهش یا آسان کردن زحمات خودمان و با ترکیب حکیمانه و بسیاری از عوامل و مواد به منظور تأمین تولیدات تازه و سودمند برای بهره‌برداری و از آن طریق افزایش ذخیره ثروت (یعنی چیزهای سودمند برای راحتی زندگی ما) و یا حفظ آن به شیوه‌ای بهتر [از آن جمله است]؛ و برای چنین اکتشافاتی ذهن انسان بسیار مناسب است،هر چند ممکن است فهم جوهر چیزها، منشأ اولیهٔ آنها، شیوه عملکرد نهان آن‌ها و کل عرصهٔ موجودات مادی به همان اندازه که به کار ما نمی‌آید، فراسوی قدرت و توان ما هم باشد؛ و ما هیچ دلیلی برای شکوه و شکایت در این باره نداریم که ماهیت خورشید یا ستارگان را نمی‌فهمیم و یا تأمل در روشنایی خود، ما را در تاریکی جهل باقی می‌گذارد و هزاران تأمل دیگر در طبیعت از این دست؛ زیرا اگر همه آنها را می‌دانستیم، هیچ فایده ملموسی برای ما نمی‌داشتند و یا در شادتر کردن زندگی ما تأثیری نمی‌گذاشتند، زیرا اینها چیزی جز اشتغالات بی‌فایدهٔ اذهان تنبل و فضول نیستند که خود را سرگرم چیزهایی می‌کنند که نمی‌توانند از آنها هیچ گونه سود واقعی به دست آورند. پس اگر ما انسان را در جهان ملاحظه کنیم و بپذیریم که ذهن و قوای او برای نوعی بهره برداری بدو اعطا شده است، می باید ضرورتاً نتیجه بگیریم که هدف از این کار می‌باید تأمین سعادتی باشد که در این جهان مقدور و ممکن است؛ و این سعادت قطعاً در وفور انواع و اقسام چیزهایی است که می‌توانند انسان را در نهایت راحتی، لذت و تنوع و در بیشترین زمان ممکن در جهان محفوظ بدارند؛ پس اگر آدمی هیچ گونه دل مشغولی دیگری جز در این جهان و هیچ گونه واهمه‌ای درباره حیاتی دیگر پس از حیات دنیوی نداشته باشد، نیازی نیست که خود را در مورد چیز دیگری جز تاریخ طبیعت و تحقیق دربارهٔ کیفیات اشیایی در عمارت جهان به زحمت اندازد که در این جهان با آنها روبرو و

نداشته باشد، نیازی نیست که خود را در مورد چیز دیگری جز تاریخ طبیعت و تحقیق دربارهٔ کیفیات اشیایی در عمارت جهان به زحمت اندازد که در این جهان با آنها روبرو و درگیر شده است و اگر آدمیان در معرفت نسبت به علل مادی و اثر اشیاء و قوای آنها مهارت کامل به دست آورند و افکار خود را مصروف پیشبرد فنون و اختراعاتی چون ماشین‌ها و ابزارها بکنند که به بهترین وجه در ادامه زندگی آدمیان در جهان در عین راحتی و لذت مؤثر افتند، در آن صورت می‌توانند خود را از زحمت تفحصات بیشتر معاف دارند؛ در آن صورت نیازی نیست که خود را با مسائل مربوط به شکل و هیأت اولیه و اصلی جهان گیج و مبهوت کنند و ماشین عظیم جهان را در چارچوب نظامهای فکری ساخته خود تحلیل کنند و فرضیات مبهم و غامضی بکنند که هیچ فایدهٔ دیگری جز ایجاد مشاجره و منازعه مستمر نداشته باشند؛ زیرا چرا باید از جهل خود نسبت به حوزه‌های کلی‌تر و خارجی طبیعت شکایت کنیم، در حالی که فقط با مسائل داخلی و درونی سر و کار داریم؟ چرا باید از فقدان معرفت خود نسبت به حوزه‌های خاص کیهان شکایت کنیم در حالی که حوزهٔ ما در اینجا تنها عرصهٔ کوچک زمین است که انسانها و همه علایق انسانی در چهارچوب آن محدوداند؛ چرا باید تصور کنیم که در تنگنا قرار داریم و قطب‌نما یا لنگری نداریم که بتوانیم در آن اقیانوس پر آشوب و گذرناپذیر [مفاهیم] ماده، حرکت و فضا دریانوردی و غواصی کنیم؟

بهترین کار آن است که در جستجوی دانش و معرفت بیش از حد نسبت به رأی خودمان غره و یا بی اعتماد نباشیم و تصور نکنیم که می‌توانیم همه چیز را دریابیم و یا این که نمی‌توانیم هیچ چیز را بفهمیم. آن کس که به رأی و نظر خود در همه چیز بی اعتماد است و تصور می‌کند که فهم او برای جستجوی حقیقت قابل اتکاء و اعتماد نیست، مثل این است که پاهای خود را قطع می‌کند تا بوسیلهٔ دیگران بالا و پایین برده شود و خود را به صورت مسخره‌آمیزی وابسته به دانش دیگران می‌سازد، دانشی که ممکن است هیچ گونه سودی برای او نداشته باشد.... از طرف دیگر آن کس که گمان دارد که فهم او قادر به ادراک همه چیز است، بر روی بامهای خیال خود سوار می‌شود ـ حال آنکه طبیعت براستی چنین قدرتی برای او در نظر نگرفته است ـ و بدین سان با ورود جسارت آمیز به عرصهٔ گستردهٔ حقایق فهم ناپذیر تنها افسانه ایکاروس(۱) را تصدیق می‌کند و خودش را در ورطه‌ای عظیم می‌اندازد. ما در این جهان در وضع میان مایگی

---

۱. Icarus : در اساطیر یونانی فرزند دایدالوس که با پرواز به نزدیکی خورشید خود را هلاک کرد.م.

هستیم؛ موجوداتی متناهی هستیم که از قدرتها و توانایی‌هایی که درست متناسب با برخی اهداف و غایات است بهره‌مندیم و لیکن این توانایی‌ها هیچ تناسبی با عرصهٔ بیکران و گستردهٔ اشیاء ندارند....

به نظر من آنچه متناسب با غایت زندگی انسان و همطراز با قوه فهم اوست، پیشبرد تجربیات و آزمایش‌های طبیعی برای تأمین راحتی در این جهان و تنظیم زندگی به منظور کسب سعادت در جهان دیگر است و آن کار فلسفه اخلاقی است که به نظر من حاوی مذهب نیز هست و یا کل وظایف آدمی را در بر می‌گیرد.

اسقف اسپرات: در باب سبک و بیان[1]

ایشان [اعضای انجمن سلطنتی لندن] در هدایت و داوری و پیشنهاد و پیشبرد *آزمایش‌ها* نقش داشته‌اند. اما سرانجام در این کارها و کارهای دیگر که تحت توجهات ایشان قرار گرفته است یک چیز دیگر هست که انجمن در خصوص آن از همه بیشتر دقت و مراقبت نشان داده است و آن شیوهٔ *گفتار* ایشان است؛ و اگر ایشان مراقبت کافی نمی‌کردند که آن را در شکل مناسب نگه دارند، کل روح و قوت *اندیشهٔ* ایشان بزودی بوسیله تجمل‌گرایی و زیاده روی *در سخن* مستهلک می‌شد. آثار سوء این گونه زیاده‌روی در کلام، پیشاپیش اغلب فنون و حرفه‌های دیگر را در هم نوردیده است؛ تا آنجا که وقتی به وسایل زندگی شادمانه و عوامل فساد در آنها می‌اندیشم، نمی‌توانم از آنچه پیشتر گفتم عدول کنم و نتیجه می‌گیرم که باید زبان بازی و لفاظی را به عنوان امری مهلک و مُخّل نسبت به صلح و اخلاق نیکو از همه *انجمن‌های مدنی* طرد کرد و اگر دین وسیله‌ای نبود که همه مردان چه **بد** و چه **نیک** از آن بهره می‌جستند، و خوبان آن را یکسره طرد و بدان حفظ می‌کردند، بر این نظر کاملاً و کلاً راسخ می‌بودم؛ زیرا در این صورت ***معصومیت عریان*** فضیلت در همهٔ احوال آشکارا در معرض ***شرارت ستیزآمیز*** تبهکاران قرار می‌گرفت....

چه کسی می‌تواند به این همه تیرگیها و ابهاماتی که این گونه سخنان مجازی و استعاری بر سر معرفت ما آورده‌اند، بدون احساس رنج و ناراحتی بنگرد؟ چه بسی دستاوردهایی که قاعدتاً از فنون دشوار و سودمند حاصل شدنی است و لیکن به علت خود نمایی در *زیبا سخن گفتن* از دست رفته است، زیرا حال که از این خشم عادلانه و درست برانگیخته شده‌ام، نمی‌توانم از برملا کردن بی معنایی و تهی مایگی این همه

1. Thomas Sprat, ***History of the Royal Society of London.*** (London, S. Chapman, 1722), pp. 111–13.

گفته‌های بظاهر مرموز که ما **نویسندگان و گویندگان** این همه آنها را بزرگ می‌کنیم، خودداری کنم و به طور خلاصه به جرأت می‌گویم که در بین همه دانشهای انسانی هیچ یک زودیاب‌تر از این گونه پرگویی‌های باطل و نیرنگ، استعاره و مجاز و زبان بازی تند و سریع که این همه در جهان سر و صدا کرده، نیست. اما من بیهوده چنین سخنانی می‌گویم زیرا این تباهی اکنون آنقدر ریشه‌دار است که معلوم نیست چه کسی را باید **سرزنش** کرد و یا ***اصلاحات*** را از کجا آغاز کرد. ما به خاطر این فریب زیبا آنقدر به یکدیگر ارج می‌گذاریم و در سالهای تحصیلات خود آنقدر برایش زحمت می کشیم که هیچگاه نمی‌توانیم از آن، چنانکه شایسته‌اش هست، به خوبی یاد نکنیم....

بنابراین، ایشان [اعضای انجمن سلطنتی] در اجرای تنها درمانی که می‌توان برای این گونه گزافه‌گویی یافت، پا برجا بوده‌اند و این درمان برای نفی و رّد همه‌گونه اطناب ها و سخنان بی‌ربط و انحرافی وگزافه‌گویی و برای بازگشت به خلوص وکوتاهی کلام اولیه در زمانی که آدمیان به تعداد چیزهای مورد نظر خود از کلمات استفاده می‌کردند، راه حلی دائمی بوده است. ایشان از همه اعضای خود خواسته‌اند که بشیوهٔ سخنی کوتاه، عریان و طبیعی و نحوهٔ بیانی روشن با معانی آشکار و سهولت طبیعی در کلام داشته باشند و تا آنجا که می‌توانند کلمات خود را به سطح وضوح ریاضی برسانند و زبان پیشه‌وران، روستائیان و بازرگانان را به زبان عقلا یا دانشمندان ترجیح دهند.

سرویلیام پتی: رساله در باب آموزش[1]

> *سرویلیام پتی (۸۷ - ۱۶۲۳) پزشک، استاد نجوم، مسّاح، مخترع، عالم اجتماعی و یکی از اعضای اولیهٔ انجمن سلطنتی بود. وی اصطلاح «حساب سیاسی» را وضع کرد و آمار عمده‌ای در آثار خود درباره جمعیت و بازرگانی در دوران احیای سلطنت در انگلستان گردآوری کرد. رسالهٔ او دربارهٔ آموزش یا* ***اندرزهای دبیلیو. پی.[ویلیام پتی] به آقای ساموئل هارتلیپ برای پیشبرد حوزه‌های خاصی از دانش*** *در سال ۱۶۴۸ منتشر شد. این اثر یکی از آثار مشابه دیگری بود که در سدهٔ هفدهم نوشته شدند و به رساله* ***آتلانتیس‌نو*** *اثر بیکن و* ***شهر خورشید*** *اثر کامپانللا شباهت داشت.*

و حال می‌پردازیم به تیز کردن ابزارهای خود و آماده ساختن این ابزارهای تیز برای این کار سخت [یعنی پیشبرد دانش] و به این منظور اندیشه‌های خود را دربارهٔ آموزش به شرح زیر عرضه می‌کنیم:

---

1. William Petty, ***The Advice of W.P to Mr. Samuel Hartlib*** (London 1648) pp. 3-9, 22–3. 17–18 (تلفظ کلمات در این متن به شکل انگلیسی امروز درآمده است).

۱ ـ این که باید کارگاههای آموزشی تأسیس شود که در آن کودکان چنان آموزش یابند که هم بتوانند برای کسب معیشت خود کاری بکنند و هم خواندن و نوشتن فراگیرند.

همهٔ کودکان بالاتر از هفت سال می‌توانند برای این نوع آموزش معرفی شوند چون کودکان معمولاً نیازی به خواندن بیش از کسب آگاهی ندارند و نمی‌توانند باچیزهایی که می‌خوانند آشنایی داشته باشند و نیز بیش از آنکه اندیشه‌های آنها ارزش ضبط داشته باشد، و بیش از آنکه بتوانند اندیشه‌های خود را صورت و شکل دهند، نیازی به نوشتن ندارند و وقتی به اندازه کافی برای مقاصد فعلی آنها کتاب به زبان مادری موجود باشد نیازی به فراگرفتن زبانها ندارند؛ پس رأی ما این است که این چیزها... مدتی به تعویق بیفتد و چیزهایی که مورد نیاز بیشتر ایشان است... اول مطالعه شود. پس امیدواریم که دانشجویان در امر رعایت و حفظ همهٔ موضوعات و اعمال معقول، خواه طبیعی یا مصنوعی که آموزگاران می‌بایست در همهٔ احوال برای ایشان توضیح دهند، آموزش یابند....

[در این باره که دانش آموزان خواندن، نوشتن، رسم و نقاشی و زبانهای خارجی رابا روش‌هایی پیشرفته فراگیرند می‌گوید:] مبانی حساب و هندسه باید کلاً مطالعه شود زیرا نه تنها در همه امور انسانی بسیار مفیداند بلکه هادی و مساعد عقل نیز هستند....

همه کودکان، حتی از بالاترین شئون باید نوعی صناعت ملایم در دوران کودکی خود فراگیرند مانند:

- ساختن ابزارهای ریاضی با ساعتهای آفتابی و چگونگی استفاده از آنها در مشاهدات ستاره شناسی.
- ساختن ساعتها و دیگر ابزارهایی که حرکت قرقره‌ای دارند.
- نقاشی و طراحی بر روی شیشه یا بصورت آبرنگ.
- حکاکی، سوزنکاری، کنده‌کاری، برجسته نگاری، و قالب ریزی در مواد گوناگون.
- هنر شناخت، قطع و سوارکردن گوهرها به شیوهٔ گوهر شناسان.
- ساختن شیشه‌های مقعر و محدب
- گیاه شناسی و باغبانی
- ساختن وسایل موسیقی
- دریا نوردی و ساختن مدلهایی برای کشتی‌سازی و ساختن بادبانها
- معماری و ساختن الگو برای خانه‌ها
- شیمی‌گری و تصفیه فلزات و ساختن جواهرات بدل

– تشریح بدن، ساختن اسکلت بدن و در آوردن امعاء و احشاء
– ساختن قطب نماها و کره‌های دریانوردی و دیگر ابزارهای مغناطیسی
و همه اینها به دلایل زیر است:
۱ - تا کمتر در معرض فریب از جانب نیرنگبازان قرار گیرند.
۲ - تا به طور کلی کوشاتر شوند.
۳ - تا این که آثار بسیار برجسته‌ای تولید کنند و همچون جنتلمنها با افزارمندان معمولی رقابت کنند و از آنها پیشی بگیرند.
۴ - وقتی کسانی که توانگر و توانا هستند تمایل به انجام آزمایش‌های درخشان داشته باشند، هنرستان پیشرفت خواهد کرد.
۵ - تا آنها حامی هنرها و فنون شوند.
۶ - تا از صرف وقت و مال خود در امور بدتر باز داشته شوند.

در مرحله بعد امیدواریم که برای پیشبرد همه فنون مکانیکی و صناعات، دبیرستان مکانیک یا کالج بازرگانی تشکیل شود که در آن دست‌کم یک نفر از هر حرفه‌ای (که صنعتگری دست اول و بسیار باهوش و بسیار مشتاق پیشرفت صناعت خود باشد) بتواند بدون پرداخت اجاره از مسکن آبرومندی برخوردار باشد و بواسطهٔ اعتبار ناشی از پذیرش در درون این انجمن و فروش سریعی که قطعاً برای کالاهای خود خواهند داشت و به علت آنکه همگان در آنجا همچون بازاری از محصولات نادر و بسیار عالی‌گرد خواهند آمد، در نتیجه انگیزه‌ای کافی برای جذب تواناترین افزارمندان پیدا خواهد شد و همین‌ها خواهان پیوستن به کالج می‌شوند.

می‌توان آشکارا امید داشت که بواسطهٔ این موسسه... همهٔ حرفه‌ها به نحو معجزه آسایی رونق یابند و اختراعات جدید بیش از سبک‌های لباس جدید و وسایل منزل جدید خواهد شد. همین خود بهترین و واقعی‌ترن فرصت‌ها و وسایل برای نوشتن تاریخ صناعات و حرفه‌ها به وجهی کامل و دقیق را فراهم می‌آورد، و چه تجربیات و امکاناتی آن همه فروشگاهها و حرفه‌ها در اختیار مغزهای فعال و فلسفی قرار خواهند داد که از درون آن‌ها می‌توان تعبیری دربارهٔ طبیعت بدست داد که اینک در دست نیست و یا به صورتی که در جهان وجود دارد، ناخوشایند است؟

در درون این دبیرستان یا کالج مرکز مرض شناسی از دقیق‌ترین و کامل‌ترین شکل آن، نمایشگا گیاه‌شناسی کامل، جایگاهها و قفس‌هایی برای همه گونه جانوران و پرندگان عجیب و غریب موجود باشد؛ در آنجا باید... مدلهای همه ماشین‌های بزرگ و ارزشمند

و نیز طرحها و نمایشگاههایی برای باغ‌ها و ساختمانها ایجاد شود. چشمه‌ها و آبراههای بسیار زیبا و هنرمندانه، کتابخانه‌ای ازکتب برگزیده، رصدخانه‌ای برای مشاهده اجرام آسمانی و شهابها، میدانهای گسترده برای انواع آزمایش‌ها در کشاورزی، نمایشگاههایی از نادرترین نقاشیها و پیکره‌ها ، بهترین کرات جغرافیایی و بهترین نوع نقشه‌ها موجود باشد و تا آنجا که ممکن باشد باید این مکان را به صورت چکیده و عصاره کلی جهان در آوریم.... امیدواریم که انجمنی از افراد بسیار دقیق برای پیشبرد فنون و هنرها تشکیل شود و به همان سان که یسوعیان در ترویج مذهب خود ساعی هستند در پیشبرد هنرها برای حکومت و ادارهٔ آن بکوشند.

اما این همه مائده‌هایی که از آن سخن گفته‌ایم اگر ذایقه‌ای برای چشیدن آنها نداشته باشیم چه جاذبه‌ای خواهند داشت و این ذائقه قطعاً همان تندرستی است که مطلوب‌ترین برکات زمینی است و چگونه می‌توان انتظار تندرستی داشت، وقتی این همه دشواریها در درمان بیماریها وجود دارد و هیچ راه مناسبی برای علاج آنها نیست؟ پس با وسایل جستجوی خیر و صلاح عمومی و آسایش بشریت را قدری بیشتر پی می‌گیریم و عقاید خود را دربارهٔ مرکز مرض شناسی یا بیمارستانی برای درمان بیماریهای پزشکان و بیماران هر دو ابراز می‌داریم.

[سپس توصیف شروحی از پژوهشهای پزشکی که باید در کالج صورت گیرد آورده می‌شود. پس از آن نویسنده کتابهای را که باید نوشته و در مدارس بکار برده شود توصیف می‌کند]

در وهلهٔ اول گردآوری کتابی را توصیه می‌کنیم... که عنوان آن را می‌توان به حق «رساله بزرگ در توضیح صناعات» گذاشت و در آن کل شیوه‌های معمول برای کسب معاش و افزایش ثروت و مکنت آدمیان مفصلاً بیان خواهد شد و در بین این طرق امید داریم که تاریخ فنون و صناعات به عنوان موضوعی دلنشین تر و سودمندتر از بقیه موضوعات در وهله اول نوشته شود و در آن باید کل روند عملیات صنعتگرانه و کاربرد اشیاء طبیعی نسبت به یکدیگر همراه با ابزارها و دستگاههای لازمه که بواسطهٔ آنها هر صناعتی انجام و تکمیل می‌گردد، توصیف شود؛ و در این کتاب کلمات به تنهایی کفایت نمی‌کند بلکه همه ابزارها و وسایل می‌باید تصویر شوند و وقتی توصیفات بدون کاربرد رنگ‌ها قابل فهم نباشند، رنگ هم اضافه شود.... [مزایای نوشتن این کتاب در تاریخ صناعات عبارتند از:]

۳ ـ دانش پژوهان و کسانی که هوادار استدلالات منطقی هستند موضوعات بیشتر و

بهتری برای کاربرد و تمرین فهم و دانش خود خواهند داشت، حال آنکه اکنون خودشان را در مورد صِرف کلمات و مفاهیم خیالی گیج و خسته می‌کنند.

۷ـ همه کسانی که از امکانات مادی لازم برخوردار باشند وارد آزمایشگاه می‌شوند و دست به آزمایش می‌زنند و قطع نظر از این که در این زمینه پیشرفت کنند یا نه... با این حال هر چه بیشتر طبیعت را خواهند شناخت.

۱۱ ـ می‌بینیم همه کشورهایی که در آنها صناعات و تجارت شکوفا می‌شوند، مثل هلند و غیره، نیرومند و توانگر می‌شوند. زیرا چگونه ممکن است جز این باشد؟ وقتی درآمدهای دولت بواسطهٔ حقوق گمرگی جدید و بیشتر افزایش یابد در آن صورت همه گدایان... و حتی دزدان و راهزنان (که به علت فقدان شغل بهتری به این مشاغل روی آورده‌اند) مشغول به کار خواهند شد، زمین‌های بایر ثمر بخش خواهند گشت، تر، خشک و خشک،تر خواهد شد و حتی به خوکها و خیوانات غیر اهلی آموزش داده می‌شود تا کار کنند و از همهٔ مواد بد و نامطلوب در امور ارزشمند استفاده خواهد شد و در آن حال یک انسان یا یک اسب به اندازه سه تن کار خواهد کرد و همه چیز در جهت نیل به مزایای عجیب و غریب بیش خواهد رفت.

۱۲ ـ در آن صورت دیگر آن همه وعاظ بی‌مایه و بی‌ارزش در حوزه الهیات، آن همه افراد خردنگر در حوزه حقوق، آن همه دانشمندان دروغین در حوزهٔ فیزیک، آن همه افراد لفاظ در مدارس روستایی و آن همه افراد تن‌آسایی که در خانه‌های جنتلمنها خدمت می‌کنند وجود نخواهند داشت و هر کس می‌تواند بیاموزد که به شیوه‌ای دیگر و با رفاه و عزت بیشتر زندگی کند. زیرا همهٔ کسانی که خواهان کارکردن هستند می‌توانند در این کتاب همه راههای کسب معاش را بررسی کنند و یکی از آنها را که متناسب بانبوغ و توانایی خودشان است برگزینند.

۴ ـ فلسفه مکانیکی

فونتنل: کثرت جهانها[1]

*رسالهٔ فونتنل تحت عنوان **گفتار در کثرت جهانها** (۱۶۸۶) شرح سادهٔ جهان بر حسب نظریات کوپرنیک، جیوردانو برونو و دکارت است. این رساله حاوی گفتگویی میان فونتنل و بانوی فرانسوی شیک پوشی است که شامگاهان به مدت شش روز متوالی در باغ آن بانو با هم راه*

1. Fontenelle: *A Plurality of Worlds* tr. John Glanvill (London, R. Bently, 1695), preface, pp. 7–11, 14–19, 25–6, 34–5, 86, 125–6, 149.

می‌روند و از بوس و کنار می‌پرهیزند تا به گفتگو دربارهٔ ستاره‌شناسی بپردازند.

هدف من گفتگو دربارهٔ فلسفه است اما نه به شیوه‌ای فلسفی، بلکه می‌خواهم آن را به چنان اوجی برسانم که برای جنتلمنها موضوعی خشک و بی‌مزه نباشد و نیز برای دانشوران هم آنچنان بی مایه و جزئی نگرانه به نظر نرسد.

من آن بخش از فلسفه را برگزیده‌ام که می‌تواند کنجکاوی بیشتری برانگیزد؛ زیرا چه مسأله دیگری می‌تواند ذهن ما را به خود مشغول دارد جزاین که چگونه جهانی که در آن به سر می‌بریم، ساخته شده است و یا این که آیا جهانهای دیگری مانند آن نیز وجود دارند که مثل این جهان مسکونی باشند؟

دیگر در این دیباچه چیزی برای گفتن باقی نمی‌ماند مگر مطلبی در خطاب به کسانی که به سهولت قانع نمی‌شوند؛ نه این که من دلایل خوبی برای عرضه بدیشان داشته باشم، بلکه بهترین دلایل هم که بتوان عرضه کرد ایشان را راضی نخواهد کرد؛ این آن اشخاص وسواسی و متعصبی هستند که فکر می‌کنند که وجود ساکنینی در هر جا جز بر روی کره زمین برای مذهب خطرناک خواهد بود؛ می‌دانم که برخی کسان تا چه پایه در امور مذهبی احساسی هستند. پس، اصلاً تمایلی ندارم که در آنچه منتشر می‌کنم برای کسانی که عقایدشان مخالف با عقیده من است رنجش خاطری بوجود آورم. اما در نظریهٔ من هیچ گونه تعصبی نسبت به مذهب نیست و در این نظر اگر خطای تصورات ما قدری اصلاح شود، شمار بسیاری از جهانهای ناشناخته ظاهر می‌شوند. وقتی گفته می‌شود که کرهٔ ماه مسکون است، برخی بی درنگ خیال می‌کنند که آدمیانی همانند ما در آنجا هستند و اهل کلیسا بدون هیچ‌گونه پروایی کسی را که دارای چنین عقیده‌ای باشد، ملحد می‌شمارند. هیچ یک از اخلاف آدم هرگز به ماه سفر نکرده و هیچ گروهی از عمران‌گران هرگز بدانجا فرستاده نشده‌اند؛ پس کسانی که در کره ماه هستند، از فرزندان آدم نیستند؛ و در اینجا نیز اگر قرار باشد کسانی در هر جایی موجود باشند که از اخلاف آدم نباشد، الهیات دچار سردرگمی می‌شود.... حال هیچ کس نباید تصور کند که من به عمد به این دلیل می‌گویم هیچ کس در کرهٔ ماه وجود ندارد که از ایرادی که بر من وارد می‌شود پرهیز کنم؛ زیرا به نظر ناممکن می‌رسد که بر طبق نظریه‌ای که دربارهٔ تنوع و تفاوت بیکران و مشهود در آثار طبیعت عرضه داشته‌ام، کسانی در ماه وجود داشته باشند. این نظریه رشته اصلی کتاب حاضر است و هیچ فیلسوفی نمی‌تواند آن را نفی کند و این تصور که ممکن است جهانهایی بیش از یک جهان موجود باشند نه بر ضد عقل است و نه بر خلاف کتاب مقدس. اگر خدا با ساختن یک جهان می‌خواست عظمت خود را نشان دهد، پس هر چه

جهانهای بیشتری ساخته باشد، باید عظمتش بیشتر باشد: اما من نمی‌گویم که این اندیشه‌ها اصول ایمان من‌اند؛ اما وقتی چنین بگویم امیدوارم که از همان *آزادی* برخوردار باشم که بقیه همسایگان من از آن برخوردارند.

... پیش خود خیال می‌کنم که طبیعت بسیار به یک اُپرا شباهت دارد که در آن در جائی که می ایستید، صحنه را چنانکه واقعاً هست نمی‌بینید و اما صحنه باچنان مزیّتی تنظیم شده و همه چرخها و حرکات چنان پنهان شده‌اند که نمایش را هر چه پذیرفتنی‌تر کنند؛ خود را نگران آن نمی‌سازید که چگونه و به چه وسیله‌ای ماشین‌ها به حرکت در می‌آیند هر چند قطعاً مهندسی در پس پرده سرگرم انجام کاری است که به شما مربوط نمی‌شود؛ او از حرکتها خرسند است و برای خودش ثابت می‌کند که حرکت مبتنی بر چیست و چگونه واقع می‌شود. بنابراین، این مهندس همانند فیلسوفی است، هر چند کار فیلسوف دشوارتر است، زیرا دستگاههای نمایشخانه هیچگاه به اندازهٔ دستگاههای طبیعت پیچیده و غریب نیستند که چرخها و فنرهای خود را چنان دور از دید به کار می‌اندازد که مدتهای مدید ما دربارهٔ حرکت جهان صرفاً حدس و گمان می‌زدیم. پس فرض کنید که همه فرزانگان یعنی فیثاغورث‌ها، افلاطون‌ها، ارسطوها و همه دانایانی که در طی این سده‌های بسیار چنین سر و صدایی در جهان راه انداخته اند در صحنه اپرایی باشند. فرض می‌کنیم که آنها در نمایش *فائتون* [درشکه‌چی] باشند و در آنجا آن جوان بلند پرواز را می‌بینند که بوسیله باد به آسمان صعود کرده است. اما سیم‌هایی را که وی را بلند کرده نمی‌بینند و هیچ چیز از آنچه در پس صحنه می‌گذرد نمی‌دانند. آیا شما می‌پذیرید که این فیلسوفان خودشان احمق محض باشند و آشکارا اعتراف کنند که نمی‌دانند چگونه آن ماجرا پیش می‌آید؛ نی!نی! آنها بیهوده عاقل و دانا شمرده نشده‌اند، هر چند باید گفت که بخش عمدهٔ عقل و دانایی ایشان بستگی به جهل همسایگانشان دارد. هر کس که عقیده‌اش را فی‌الحال ابراز کند، هر چند آن عقیده نامحتمل هم باشد، باز احمق‌هایی از هر نوع وجود دارند که به آن باور آورند. یکی می‌گوید که *فائتون* بواسطهٔ خاصیت مغناطیسی پنهانی که معلوم نیست کجاست به بالا می‌رود و اگر همین سؤال را از او بپرسید آن بزرگوار به خشم می‌آید. دیگری می‌گوید که *فائتون* از اعداد خاصی تشکیل شده است که موجب صعود او می‌شوند؛ و با این حال، فیلسوف ما به همان اندازه از این اعداد و ارقام نا آگاه است که طفلی شیرخوار از جبر و مثلثات بسومی می‌گوید که *فائتون* عشق و انگیزه‌نهانی برای صعود به بالای نمایش خانه دارد و همانند عاشقی راستین نمی‌تواند به دور از معشوقه خود قرار و آرام گیرد؛ با صدها خیالات گزافی از این دست

است که آدمیان باید به این نتیجه برسند که حکمای قدیم مسخره‌بازان بسیار خوبی بودند. اما اینک دکارت وارد می‌شود همراه با بعضی از افراد مدرن و می‌گوید که ***فائتون*** به این دلیل صعود می‌کند که وزنه‌ای سنگین‌تر از او از طرف دیگر سقوط می‌کند؛ بدین سان، اینک نمی‌پذیریم که جسمی بتواند بدون آنکه بوسیلهٔ جسم دیگری به حرکت در آید، حرکت کند. یعنی نمی‌تواند بوسیله بندها به حرکت در آید، پس هیچ چیز نمی‌تواند صعود یا سقوط کند مگر بوسیله وزنه‌ای در مقابل خود؛ پس آن کس که طبیعت را چنان که واقعاً هست می‌بیند، می‌باید در پشت صحنه اپرا باشد. بانوی اشراف‌زاده گفت: گمان می‌کنم که فلسفه امروزه بسیار مکانیکی شده و من گفتم: آنقدر مکانیکی که می‌ترسم که بزودی از چنین فلسفه‌ای شرمگین و خجل شویم؛ آنها جهان را در مقیاس بزرگ مانند ساعت در مقیاس کوچک می‌دانند که بسیار منظم است و تنها به عملکرد درست اجزای مختلف حرکت آن بستگی دارد. اما ای بانوی! من خواهشمندم بگوئید که آیا بیشتر شما تصور متعالی‌تری از جهان نداشتید؟ آیا گمان نمی‌کنید که در آن زمان به آن، بیش از آنچه شایسته آن است احترام می‌گذاشتید؛ زیرا اغلب مردم از زمانی که وانمود می‌کنند که آن را می‌شناسند احترام کمتری برای آن قایل‌اند. آن بانو گفت: من با ایشان همعقیده نیستم و جهان را بیشتر ارج می‌نهم چون می‌دانم که شبیه به ساعتی است و هر چه کل نظم طبیعت برای من روشن‌تر و ساده‌تر باشد، به نظرم ستودنی‌تر است.

گفتم نمی‌دانم چه کسی این اندیشه‌های خشک را به ذهن شما فرو کرده اما اطمینان دارم که شمار کسانی که جز شما، بدانها معتقد باشند کم است، مردم معمولاً آنچه را که در نمی‌یابند ستایش می‌کنند، آنها برای ابهام و تیرگی احترام قایل‌اند و در حالی که ماهیت طبیعت را درنمی‌یابند؛ بدان همچون نوعی از جادو می‌نگرند ولی وقتی با آن از نزدیک آشنا شوند آن را از شعبده‌بازی هم خوارتر می‌دارند؛ اما ای بانو! من شما را با استعدادتر از این می‌دانم تا بدانجا که جز آن که پرده را در کشم و جهان را به شما نمایش دهم، کار دیگری نتوانم کرد.

... پیش از آنکه نظریهٔ اولی را توضیح بدهم می‌خواهم توجه شما را به این مطلب جلب کنم که ما همگی طبعاً مانند آن دیوانهٔ آتنی هستیم که آرزو داشت که همه کشتی‌هایی که وارد بندر پیرائوم می‌شدند از آن وی باشند: دیوانگی ما نیز به همان اندازه گزاف است؛ فکر می‌کنیم که همهٔ چیزها در طبیعت برای استفادهٔ ما ساخته شده‌اند و از فیلسوفان می‌پرسیم آن مجموعه ستارگان ثابت عظیم به چه دردی می‌خورند در حالی که شمار بسیار کمتری همان خدمت را برای ما انجام می‌دادند؟ فیلسوف با سردی تمام

پاسخ می‌دهد آنها برای خوشایند چشمان ما ساخته شدند؛ بر اساس همین اصل بود که آنها تصور می‌کردند که زمین در مرکز عالم قرار دارد در حالی که همهٔ اجرام آسمانی (که به خاطر زمین ساخته شده‌اند) زحمت چرخیدن به گرد زمین را به خود می‌دهند تا آنرا روشن و نورانی کنند.... اما بانوی نجیب‌زاده با قطع کلام من گفت: ولی چرا شما این نظریه را نمی‌پسندید؟ این نظریه ازدیدگاه من بسیار روشن و معقول است. من گفتم که ای بانو! آن را برای شما روشن‌تر خواهم کرد زیرا اگر آن را همچنان که بطلمیوس واضع آن عرضه کرده و یا آنچنان که برخی آن را مطالعه کرده‌اند به شما عرضه دارم فکر می‌کنم که به جای جلب عقیده شما موجب ترس و هراس‌تان گردم. چون حرکت سیارات آنچنان منظم نیست بلکه گاه آنها تندتر وگاه کندتر حرکت می‌کنند وگاه نزدیک زمین وگاه از آن دوراند؛ پس پیشینیان بسیاری مدارها یا دوایر اختراع کردند که با یکدیگر تداخل داشتند و به نظر آنها می‌توانستند همه ایرادات را پاسخ دهند. خلط و آشفتگی دوایر آنقدر زیاد بود که در آن زمان که مردم دانش چندانی نداشتند، یکی از پادشاهان آراگون که ریاضی‌دان بزرگی بود اما چندان اشتغال خاطری نسبت به مذهب نداشت، گفته بود که ***اگر خداوند در هنگام آفرینش جهان با وی مشورت کرده بود به خداوند می‌گفت که چگونه جهان را بهتر طراحی کند.*** این اندیشه بسیار الحاد آمیز بود. ولی بی‌شک دستوراتی که آن پادشاه می‌خواست به خداوند متعال بدهم در رابطه با از میان برداشتن آن مدارهایی بود که حرکات اجرام سماوی را مانع می‌شدند و هم در رابطه با از میان برداشتن دو یا سه سیارهٔ زاید که به نظر فلاسفه در بالای ستارگان ثابت قرار داشتند، زیرا این فلاسفه به منظورتوضیح حرکت اجرام آسمانی، در بالای دورترین کره(ای که ما می‌بینیم) کره‌ای بلورین یافتند که بر کرات پایین‌تر اثر می‌گذاشت و آنها را به حرکت در می‌آورد و هر جایی که ایشان حرکتی آسمانی دیدند، فی‌الحال بدون هیچ گونه خرج و هزینه‌ای کره بلورین دیگری اختراع کردند.... [اما] بر اساس مشاهدات اعصار اخیر در این باره شکی نیست که ناهید و تیر برگرد خورشید می چرخند و نه بر گرد زمین، چنان که نظریه قدیم معتقد بود که اینک از هم پاشیده و همه گفته‌های بی‌دلیل آن به هیچ نمی‌ارزد. اما آن نظریه ای که می‌خواهم وضع کنم به همه پرسش‌ها پاسخ می‌دهد و چنان آشکاراست که شاه آراگون دیگر نیازی به اظهار نظر مشورتی [به خداوند] نخواهد داشت. بانوی نجیب زاده می‌گوید به گمان من فلسفه شما نوعی مزایده است که در آن هر کس پیشنهاد کند که کار را با پایین‌ترین دستمزد انجام دهد، آن را از دست بقیه می‌رباید. گفتم این مطلب بسیار درست است که طبیعت خود همچون زن خانه‌دار بزرگی است، همواره از آنچه کمترین

هزینه را دارد استفاده می‌کند، البته اگر تفاوت غیر قابل‌ملاحظه نباشد این صرفه‌جویی همراه با شکوه و عظمتی خارق العاده است که در همهٔ کارهای او نمایان است؛ یعنی طبیعت در طراحی پرشکوه و پرهزینه است، اما در اجرا، مقتصد و صرفه جوست؛ و چه چیزی از طرحی بزرگ که با هزینه‌ای اندک اجرا شود، ستودنی‌تر تواند بود؟ اما ما در اندیشه‌های خود امور را واژگونه می‌سازیم، در طراحی صرفه‌جویی می‌کنیم و در اجرا ده بار بیش از آنچه لازم است هزینه می‌کنیم و این بسیار خنده آور است. آن بانو می‌گوید پس در نظریهٔ خودتان از طبیعت اقتباس کنید و تا آنجا که ممکن است زحمت مرا در فهم گفته‌های خودتان کاهش دهید. گفتم نترسید خانم. ما گفته‌های پراکنده و نامربوط را به پایان رسانده و به اصل مطلب رسیده‌ایم. حال تصور کنید شخصی آلمانی به اسم کوپرنیک که همه چیز را آشفته ساخته، مدارهای محبوب عصر عتیق را پاره پاره کرده و افلاک بلورین ایشان را همچون پنجره‌هایی شیشه‌ای در هم شکسته و با خشم والایی که ستاره شناسی در او برانگیخته زمین را از مرکز عالم به در افکنده و آن را وادار به خانه‌کشی کرده و خورشید را در مرکز عالم قرار داده که حقاً متعلق به اوست، حال دیگر سیارات به گرد زمین نمی‌چرخند و آنرا در مدارهایی که قدما وضع کرده‌اند، احاطه نمی‌کنند؛ اگر هم سیارات به ما نوری می‌دهند، اتفاقی است و در سر راه خود به ما برخورد می‌کنند. حال همه سیارات به گرد خورشید می‌چرخند، خود زمین برگرد خورشید می‌گردد و کوپرنیک در مجازات زمین به خاطر تن آسایی پیشین‌اش آن را وا می‌دارد که آنچه در توان دارد در مساعدت به حرکت سیارات و افلاک انجام دهد و حال که از آن همه ساز و برگی که با آن همه فرّ و شکوه دریافت می‌کرد عاری و خالی شده دیگر هیچ چیز جز ماه ندارد که هنوز هم برگرد زمین می‌چرخد....

... زمین در عین حال که بر روی مدارش در عرض یک سال به گرد خورشید می‌چرخد، در عرض بیست و چهار ساعت نیز به دور خودش می‌گردد؛ بدین سان در طی بیست و چهار ساعت هر بخشی از زمین از پیش خورشید می‌گذرد و دوباره به آن می‌رسد و همچنانکه زمین به دور خورشید می‌چرخد، به نظر می‌رسد که صعود می‌کند و همچنان که از آن دور می‌شود چنین می‌نماید که در حال سقوط باشد، آن بانو گفت که خیلی خوب است که زمین باید متحمل همه زحمات بشود و خورشید هیچ کاری نکند. وقتی ماه، سیارات دیگر و ستارگان ثابت که به نظر می‌رسند در هر بیست و چهار ساعت باید از بالای سر ما رد شوند باز هم می‌گوئید که این تنها خیال و وهم است؟ گفتم خیال محض است و علتش نیز همان تخیل است. زیرا سیارات سیر خود برگرد خورشید را در

زمانهای نابرابری تکمیل می‌کنند که موافق با فواصل نابرابر آنها از خورشید است و ستاره‌ای که ما امروز می‌بینیم مطابق با نقطهٔ خاصی از منقطه البروج یا مدار ستارگان ثابت است، فردا آن را مطابق با نقطه‌ای دیگر می‌یابیم، در این صورت، به همان میزان که ما بر روی مدار خودمان پیش رفته‌ایم آن نیز بر روی مدار خود پیش رفته‌است. ما حرکت می‌کنیم و سیارات نیز حرکت می‌کنند و همین خود تفاوت و تغییر بزرگی ایجاد می‌کند؛ به این معنی که آنچه در مورد سیارات نامنظم به نظر می‌رسد تنها ناشی از حرکت ماست. در حالی که در حقیقت آنها همگی بسیار منظم‌اند؛ بانوی نجیب‌زاده گفت: فرض کنیم که آنها چنین باشند اما من نمی خواهم نظم آنها، زمین را دچار این همه زحمت سازد؛ به نظر من شما فعالیت بیش از اندازه‌ای از چنین تودهٔ بسیار سنگینی انتظار دارید. گفتم اما آیا شما ترجیح می‌دادید که در صورتی که زمین هر بیست و چهار ساعت به گرد خود نمی‌گشت خورشید و یا همه ستارگان که اجرام بزرگ و عظیمی هستند در هر بیست و چهار ساعت فرسنگهای بی‌نهایت طی طریق کنند و چنین سیر شگفت‌آوری را که ضروری است انجام دهند؟

تیخو براهه که زمین را در مرکز عالم قرار داده بود، خورشید را بر گرد زمین و بقیه سیارات را برگرد خورشید در گردش می‌دانست، زیرا از زمان اکتشافات جدید هیچ راهی باقی نمانده بود که سیارات همچنان به گرد زمین بگردند. اما بانوی نجیب‌زاده که قوه درک سریعی داشت گفت که بنظر او استثناء کردن زمین به تنهایی در میان آن همه اجرام بزرگ از گردش به گرد خورشید خیلی ساختگی به نظر می‌رسد؛ به نظر او در حالی که همه سیارات به گرد خورشید می‌گردند نابجاست که خورشید بر گرد زمین بچرخد، وگرچه این نظریه برای اصلاح حرکت ناپذیری زمین عرضه شده بود لیکن به نظر او بسیار نامحتمل بود: پس ما تصمیم گرفتیم که به کوپرنیک پایبند بمانیم که نظریه‌اش به نظر ما یکپارچه‌ترین، محتمل‌ترین و سرگرم کننده‌ترین نظریات بود.

گفتم بسیار خوب ای بانو چون خورشید که اینک بی‌حرکت است دیگر یک سیاره نیست و زمین که به گرد خورشید می‌گردد حال به یک سیاره تبدیل می‌شود، پس وقتی بشنوید که ماه نیز یک زمین است و مانند زمین ما مسکونی است در شگفت نخواهید شد.

ماه چنانکه از همه ظواهر بر می‌آید مسکون است پس چرا نباید ناهید نیز چنین باشد؛ آن بانو با قطع کلام من می‌گوید شما آنقدر چراها و ازکجاها دارید که گمان می‌کنم مشغول فرستادن عمران‌گرانی به همه سیارات هستید. پاسخ دادم که مطمئن باشید که

چنان خواهم کرد زیرا دلیلی بر خلاف آن نمی‌بینم. می بینیم که همهٔ سیارات سرشت یکسانی دارند، همگی اجرام تیره و تاری هستند که هیچ نوری جز از خورشید دریافت نمی‌کنند و سپس آن نور را به یکدیگر می فرستند؛ حرکات آنها نیز یکسان است چنانکه تا به امروز همگی شبیه یکدیگر بوده‌اند؛ و با این حال اگر باور کنیم که این اجرام بزرگ فاقد سکنه هستند، در آن صورت به نظر من باید برای هدف بسیار کوچک و ناچیزی ساخته شده باشند؛ چرا طبیعت باید تبعیض قایل شود و تنها زمین را [برای سکونت] مستثنی کند؟

بانوی نجیب‌زاده می‌گوید می‌دانم مرا به کجا می‌برید؛ می‌خواهید به من بگوئید که اگر ستارگان ثابت، خودشان خورشید هستند و خورشید ما مرکز توده‌ای پر پیچ و تاب است که بر گرد آن می‌چرخد، پس چرا نباید هر ستارهٔ ثابت مرکز تودهٔ مشابهی باشد که بر گرد آن ستاره ثابت بچرخد؟ خورشید ما سیارات را روشن می‌کند؛ پس چرا نباید هر ستارهٔ ثابتی سیاراتی داشته باشد که از آن نور بگیرند؟ پاسخ دادم شما مطالب را گفتید و من سخن شما را رد نمی‌کنم.

آن بانو می‌گوید شما عالم را آنچنان بزرگ گرفته اید که من نمی‌دانم کجا هستم و یا بر سرم چه خواهد رفت؛ این چه حال است که آدمی به نحوی آشفته، ذهنش در میان چیزهای بسیار پراکنده باشد و آن چیزها در هم تداخل داشته باشند؟ آیا هر ستاره‌ای مرکز توده‌ای پیچانی از باد و هوا به بزرگی توده اطراف خورشید است؟ آیا این فضای عظیم که خورشید و سیارات را در بر می‌گیرد تنها بخش ناچیزی از عالم است؟ و آیا به تعداد ستارگان ثابت چنین فضاهایی نیز وجود دارد. به نظر من این وحشتناک است. گفتم چرا وحشتناک؛ به نظر من این وضع بسیار خوب و دوست داشتنی است؛ وقتی افلاک طاق آبی کوچکی به شمار می‌رفتند که ستارگان بدان چسبیده بودند، فکر می‌کردم که جهان بسیار تنگ و بسته است و تقریباً از فقدان هوا می‌ترسیدم اما اینک عالم در عرض و طول گسترش یافته و دارای هزاران تودهٔ پر پیچ و خم است؛ اینک با آزادی بیشتری نفس می‌کشم و جهان را بسیار بسیار پرشکوه‌تر از گذشته می‌دانم. طبیعت هیچ صرفه‌جویی نکرده و حتی ولخرجی کرده و هیچ چیز پرشکوه‌تر از دیدن چنین شمار حیرت آوری از توده‌های فضایی نیست که در هر یک از مراکز متعدد آن خورشید خاصی هست که سیارات را برگرد خود می چرخاند.

گفتم که ای بانو وقت بسیار زیادی برای تخریب هر یک از عوالم لازم است. گفت درست است اما به هر حال مسأله فقط وقت است. گفتم قبول می‌کنم، این تودهٔ عظیم

ماده‌ای که عالم را تشکیل می‌دهد، در حرکت دائمی است و هیچ بخشی از آن مستثنی نیست، چون همه بخش‌ها در حرکت‌اند ، می‌توانید مطمئن باشید که دیر یا زود تحولاتی رخ خواهد داد؛ لیکن بازهم در دوره‌ای از زمان که متناسب با تغییر حاصله باشد. پیشینیان به خوبی و خوشی تصور می‌کردند که اجرام آسمانی ماهیتاً تغییر ناپذیرند، زیرا ایشان تغییری در آنها مشاهده نمی‌کردند؛ اما عمرشان کفاف نداد که عقیدهٔ خود را با تجربه تأیید کنند؛ ایشان در مقایسه با ما بچه بودند.

رابرت بویل: در باب فلسفه سلولها(1)

*رابرت بویل (۹۱ - ۱۶۲۷) فیزیک‌دان، شیمی‌دان، فیلسوف و عضو انجمن سلطنتی بود و با نوشتن کتاب **شیمی‌دان شکاک** (۱۶۶۱) شهرت یافت. در این کتاب وی به نظریهٔ ارسطویی عناصر اولیه حمله می‌برد. شرح زیر در وصف طبیعت به عنوان «اتوماتون» یا دستگاه خودکار از شش رسالهٔ کوتاه‌تر او فراهم آمده است.*

ملاحظه کردم که فرضیه اتمی و فرضیه دکارتی گرچه در برخی نکات مادی با یکدیگر تفاوت داشته‌اند، لیکن در تقابل با نظریهٔ مشائیّان و دیگر نظریه های عامیانه، می‌توان آنها را فلسفهٔ واحدی شمرد. زیرا آن دو در این نکته مهم و اساسی با یکدیگر موافق و با مکاتب دیگر مخالف‌اند که نه تنها به تشریح امور و اشیاء به نحو معقول توجه بسیار دارند بلکه هر دو امور و ظواهر یکسانی را در مورد اجسام کوچکی که اشکال و حرکات مختلفی دارند، تشریح می‌کنند، در حالی که فلاسفهٔ دیگر تنها، بر اساس اشکال و صور خاصی، شرحی کلی و سطحی از پدیده‌های طبیعت به دست می‌دهند که باهوش‌ترین افراد در بین خودشان نیز به فهم ناپذیری آن اشکال معترف‌اند و نیز به کیفیات واقعی خاصی اشاره می‌کنند که دانشمندان نحله‌های دیگر آنها را غیر قابل فهم می‌دانند. می‌دانم که این دو نحله از طبیعت گرایان مدرن دربارهٔ مفهوم جسم و ماده به طور کلی با هم اختلاف نظر دارند و در نتیجه در خصوص امکان خلاء واقعی و نیز دربارهٔ منشاء حرکت، تجزیه پذیری بی حد و حصر ماده و نکات کم اهمیت‌تری همداستان نیستند: اما از لحاظ این که برخی از این مفاهیم و اندیشه‌ها بیشتر متافیزیکی هستند تا فیزیولوژیکی و برخی دیگر نیز بیشتر لازمهٔ توضیح منشاء اولیهٔ عالم هستند تا پدیده‌های جهان به نحوی که ما اینک با آنها روبرو هستیم، از این لحاظ و با توجه به برخی ملاحظات دیگر و بویژه به همین دلیل به نظر من این دو نحله در استنتاج همه پدیده‌های

1. *The Works of the Honourable Robert Boyle* (London, J. and F. Rivington, 1772) vol.I, pp. 355–6; vol III, p.14–16, 608–9; vol VI, pp. 72–3; vol. V, p.245.

طبیعت از ماده و حرکت مکانی همداستان‌اند؛ پس چنین تشخیص دادم که به رغم موضوعاتی که در آنها اتم‌گرایان و دکارتیها با یکدیگر اختلاف دارند، می‌توان گفت که آن دو نحله اصولاً با یکدیگر متفق القول‌اند و فرضیات آنها ممکن است به نظر کسی که از موضعی سازشگرانه به موضوع نگاه کند، فلسفهٔ واحدی باشد و این فلسفه چون اشیا، و امور را بر حسب سلولها یا اجرام بسیار ریز توضیح می‌دهد. ممکن است فلسفه سلولی خوانده شود (که وصف چندان نابجایی هم نیست)؛ هر چند که من گاهی آن را فلسفه فینیقی می‌خوانم. زیرا بنا به گفته برخی از نویسندگان قدیم، یک عالم طبیعی فینیقی، پیش از اپیکور و دموکریتوس و حتی پیش از آنکه لوکیپوس در یونان تدریس می‌کرد، وجود داشت که پدیده‌های طبیعت را بر حسب حرکت و دیگر خصوصیات اجزای کوچک ماده توضیح می‌داد و چون همین اجزای در دستگاه‌های مکانیکی نیز آشکار و نیرومنداند، گاه این فلسفه را فلسفه یا فرضیه مکانیکی می‌خوانم.

پس بر اساس این ملاحظات و در چنین موقعیتی از من خواسته شد که بدون آنکه وانمود کنم که در پی اثبات نکات مورد مشاجرهٔ فوق هستم، نشان دهم که آیا می‌توانم به کمک فلسفه سلولی به معنایی که جدیداً یافته بود، و با آزمایش‌های شیمیایی ارتباط داشت، برخی موضوعات خاصی به صورتی توضیح دهم که معقول‌تر از توضیحاتی باشد که پیشتر مدرسیون و یا شیمیدانان در آن‌باره می‌دادند، و با این حال چون فلسفه عامیانه همچنان شایع است یعنی همچنان در نزد عامه دانشمندان مقبول است، و چون فلاسفه مکانیکی آزمایش‌های بسیار اندکی در تأیید ادعاهای خود انجام داده‌اند، و چون ظاهراً شیمیدانان آزمایش‌های بسیاری در جهت تأیید ادعاهای خودشان انجام داده‌اند، پس اغلب کسانی که از فلسفه غیر قابل قبول مدارس [مذهبی] کناره گرفته و در مقابل درخشش آزمایش‌های کیمیاگران خیره و مبهوت شده‌اند، به جای نظریاتی که وانهاده‌اند نظریات ایشان را پذیرفته‌اند؛ به‌همین دلایل امیدوار بودم که دست‌کم کاری نکنم که به حال فلاسفه سلولی نامناسب باشد بلکه برخی از اندیشه‌های ایشان را با آزمایش‌های معقول اثبات کنم و نشان دهم که آنچه توضیح می‌دهم، بدون رجوع به صورتهای غیر قابل توضیح، کیفیات بیرونی و عناصر اربعه و یا سه اصل شیمی دانان، دست‌کم به نحو معقولی قابل توضیح است.

پس ای پیروفیلوس پیش از آنکه وارد جزئیات شوم، برداشتی کلی از نظریه (و یا فرضیه‌ای) را به شما عرضه می‌دارم که می‌باید مورد معاینه قرار گیرند و با رجوع به حقایقی تاریخی که در خصوص کیفیات (یا اشکال) خاص عرضه خواهد شد، اثبات و یا

نفی گردد؛ وجود شخص سلول شناسی را فرض می‌گیرم و در اینجا مقدمتاً شرح مختصری از خود فرضیه (به طور کلی) تا آنجایی که به منشاء کیفیات (یا صور و اشکال) مربوط می‌شود، به شما می‌دهم.

۱. با همهٔ فلاسفه در این خصوص موافق هستم و می‌پذیرم که ماده کلی یا عامی میان همه اجسام مشترک است و منظور من از آن، ماده‌ای ممتد، تقسیم پذیر و نفوذ ناپذیر است.

۲. اما چون این ماده در سرشت خود یگانه است، پس تنوعی که ما در اجسام و اشیاء می‌بینیم می‌باید ضرورتاً ناشی از چیز دیگری جز خود ماده باشد، و چون اگر همه اجزای (فعلی یا قابل تصور) ماده دائماً در میان خود قرار و آرام داشتند، نمی‌توانستم دریابم که چگونه ممکن است تغییری در ماده رخ بدهد، پس چنین بر می‌آید که مادهٔ کلی برای تشخیص و تحقق خود در انواعی از اجسام و اشیاء طبیعی، می‌باید در برخی و یا در همهٔ اجزای قابل تصور خود حرکت داشته باشد و این حرکت می‌بایست جهات و گرایش‌های مختلفی داشته‌باشد؛ حرکتی که در این بخش از ماده است به یک سو و حرکتی که در آن بخش است به سوی دیگر متمایل باشد؛ همچنانکه در عالم و یا در تودهٔ کلی ماده آشکارا می‌بینم؛ در حقیقت حرکت بسیار عظیمی در کار است که به اشکالی مختلف تحقق می‌یابد و با این حال بخش‌های مختلفی از ماده قرار و آرام دارند.

این که در بسیاری از بخش‌های ماده حرکت موضعی وجود دارد، برای حواس ما آشکار است؛ اما این که چگونه ماده به این حرکت رسید مسأله ای قدیمی است و هنوز سخت مورد مشاجره است: زیرا فلاسفه ذره‌گرای قدیم (که نظریه ایشان از جهات بسیاری هر چند نه از همه جهات، مورد پذیرش ماست) که وجود خالقی برای عالم را تصدیق نمی‌کردند، به‌همین دلیل مجبور بودند که حرکت را با ماده همسرشت و در نتیجه دارای طول عمر یکسان بدانند. اما چون حرکت موضعی یا اقدامی در آن جهت، در سرشت ماده مندرج نیست، زیرا ماده در هنگام سکون به همان میزان ماده است که به هنگام حرکت؛ و چون می‌بینیم که بخش واحدی از ماده ممکن است از حرکت به سکون برسد و پس از آنکه در سکون به سربرد، مادام که اجسام دیگر آن را از این وضع و حال خارج نکنند، ممکن است بواسطهٔ عوامل بیرونی دوباره به حرکت در آید؛ من که چون ملحد نیستم عادت ندارم هیچ کس را بدتر از طبیعیون بدانم، بدون هیچ گونه وسواسی ه سخن با آن فیلسوف برجستهٔ قدیمی که همان عقیده وی را که دکارت والامقام در بین ما احیاء کرده، (اصولاً) در میان یونانیان رواج داده بود، اعلام دارم که منشاء حرکت در ماده از خداوند است؛ و نه تنها چنین است بلکه باور کردن این اندیشه بسیار نابجاست که

ماده‌ای که صرفاً به حرکت در آورده شده و به حال خود رها گردیده باشد، می باید علت این جهان زیبا و منظم را تشکیل دهد. همچنین فکر می‌کنم که پروردگار دانای اشیاء، با ایجاد قوانین حرکت در میان اجسام و با هدایت نخستین حرکتهای اجزای کوچک ماده، موجب شد که آنها به شیوه‌ای که لازمهٔ تشکیل جهان باشند، گرد هم آیند و بویژه آن دستگاههای پیچیده و غریب [یعنی] بدنهای موجودات زنده را آفرید و به اکثر آنها قدرت تولید مثل خود را اعطا کرد. اما گرچه اینها عقاید و افکار من‌اند لیکن چون لازم نیست آنها را در اینجا مفروض بداریم، زیرا در اینجا نمی‌خواهم گفتار کاملی دربارهٔ اصول فلسفه طبیعی بیاورم بلکه تنها می‌خواهم به مفاهیمی اشاره کنم که لازمهٔ توضیح منشاء خواص و اشکال هستند، پس به محض آنکه این مطلب را یاد آوری کنم که حرکت موضعی براستی علت اصلی در میان علل ثانویه و عامل عمده و اصلی همه رخدادهای طبیعی است، به بقیه مطالب می‌پردازم؛ زیرا گرچه حجم، شکل، قرار، وضع و ترکیب در پدیده‌های طبیعت جمع می‌آیند لیکن اینها در مقایسه با حرکت در اغلب موارد اثر و معلول‌اند و در موارد دیگر چیزی بیش از شروط یا لوازم و یا علل مشروط نیستند که شیوهٔ عملکرد بخشی از ماده بر بخش دیگر، از طریق حرکت بخش اول را تغییر می‌دهند؛ مثلاً در ساعت، شماره‌ها، صفحه و هماهنگی چرخها و دیگر اجزای لازمه نشان دادن وقت و انجام چیزهای دیگر است که ممکن است بوسیله ساعت انجام شوند؛ اما تا زمانی که این اجزا عملاً به حرکت در نیامده باشند، همه خصوصیات دیگر آن اجزای بی‌اثر خواهند ماند....

۳. این دو اصول بزرگ و بسیار کلی اجسام یعنی ماده و حرکت این گونه ثابت می‌شوند و از آنها چنین بر می‌آید که هم ماده می‌باید عملاً به اجزای تجزیه شود که این خصلت اصلی حرکات در اشکال مختلف است و هم این که هر یک از پاره‌های ابتدائی و یا توده‌های مشخص و کامل ماده می‌باید دو کیفیت داشته باشند: یکی حجم یا اندازه و دیگری هیأت یا شکل و چون تجربه به ما نشان می‌دهد (بویژه تجربه‌ای که از راه عملیات شیمیایی به دست می‌آید که در بسیاری از آنهاماده به اجزای بسیار کوچک و رؤیت ناپذیر تجزیه می‌شود) که ماده اغلب به سلولها یا اجزای نامحسوس و رویت ناپذیر تجزیه می‌شود، می‌توانیم نتیجه بگیریم که ریزترین اجزای همچون بزرگترین توده‌های مادهٔ کلی به طور یکسان دارای اندازه و شکل خاص خویش هستند. زیرا جسم برای آنکه متناهی باشد، ابعادش می‌باید محدود و قابل اندازه‌گیری باشند؛ و گرچه ممکن است هیأت جسم دگرگون شود، لیکن به همین دلیل می‌باید ضرورتاً دارای شکل

و هیأتی باشد. پس اینک ما سه کیفیت اصلی برای جزء کامل و تجزیه نشده و لیکن نامحسوس و رؤیت ناپذیر ماده، یافته‌ایم و می‌باید به وجود آنها اعتراف کنیم؛ یعنی حجم (که منظور من از آن کمیت به طور کلی نیست بلکه کمیت مشخص شده‌ای است که ما اغلب آن را در زبان انگلیسی اندازهٔ جسم می‌گوییم)، شکل و حرکت یا سکون (زیرا میان این دو حال حال میانه‌ای نیست)....

زیرا گرچه من نیز آزادانه و شجاعانه مانند خود آن پزشک صادق، صمیمانه وجود موجود غیر مادی را می‌پذیرم که جهان را ساخته و بر آن حکومت می‌کند، لیکن کل مساعی من در تشریح و تبیین آنچه در بین اجسام فاقد روح رخ می‌دهد، معطوف به نشان دادن این مطلب بوده که به فرض این که جهان در آغاز آفریده شده و پس از آن بواسطهٔ قدرت و حکمت الهی خداوند مستمراً حفظ شده باشد و به‌فرض عزم عمومی او در پاسداری قوانینی که خود در آن برقرار ساخته است، با این حال می‌خواهم نشان دهم که پدیده‌ها ممکن است به شیوه‌ای مکانیکی حل شوند یعنی این که بواسطهٔ کیفیات مکانیکی ماده بدون توسل به اندیشه تغایر طبیعت با خلاء و یا مُثُل ذاتی و یا موجودات غیر مادی دیگر [چنین شوند]. اگر نشان دهم که پدیده‌هایی که در پی تبین آنها هستم به موجب مقولات حرکت، مساحت، جاذبه، شکل و دیگر کیفیات مکانیکی اجزای کوچک مایعات قابل توضیح‌اند، در آن صورت به مقصد خود رسیده ام و قصد من این نبود که ثابت کنم که هیچ فرشته یا موجود غیر مادی دیگری نمی‌تواند در این قضایا دخالت کند؛ زیرا در خصوص این عوامل کل مطلبی که لازم است بگویم این است که در قضایا و موارد یاد شده هیچ گونه نیازی به رجوع به آن موجودات نداریم و این مطلب موافق با قاعدهٔ مقبول عموم در مورد فرضیات و نظریات است که به موجب آن: ***اگر به حکم ضرورت نبود هستی‌ها و اشیاء تنوع نمی‌یافتند*** و تقریباً همه فلاسفهٔ مدرن از نحله‌های مختلف این قاعده را دلیلی کافی برای رد دخالت مثل و ارواحی دانسته‌اند که دانشمندان بسیاری، هم ریاضی دان و هم غیره از زمان ارسطو در طی چندین سدهٔ آنها را محرک افلاک آسمانی می‌دانستند.

و حال سرانجام به بررسی مطلبی می‌رسم که به نظر من بیش از همه چیز نحله‌های دیگر را از فلسفه مکانیکی بیگانه می‌سازد؛ و آن اینکه ایشان تصور می‌کنند که این فلسفه مدعی شناخت اصولی آنچنان کلی و ریاضی است که هیچ فرضیه فیزیکی دیگری نمی‌تواند با آن هماهنگ باشد و یا مورد تحمل آن قرار گیرد.

اما من این مطلب را اشتباهی ساده و لیکن مهم می‌دانم؛ زیرا به موجب این ادعا که

اصول مکانیکی کلی و قابل کاربرد در مورد بسیاری چیزها هستند، آن اصول هر فرضیهٔ دیگری را که در طبیعت یافت شود، در بر می‌گیرند نه آنکه مستثنی و حذف کنند. اگر شخصی جاهل و معتدل که متمایل به توحید فرقه‌ها باشد و نه تکثیر آنها، با حزم و احتیاط چنین فرضیاتی را ملاحظه کند، در می‌یابد که اینها تا آنجایی که حقیقتی در بردارند، یا حتی (هرچند نه مستقیماً) از اصول مکانیکی قابل استنتاج هستند و یا با آنها سازگاراند. زیرا چنین فرضیاتی احتمالاً می‌کوشند پدیده‌های طبیعت را توضیح دهند و این کار را یا با کمک شمار معینی از اجزای تشکیل دهنده ماده مانند سه مقولهٔ اصلی شیمیدانان که بواسطهٔ حضور آنها دیگر اشیاء و اجسام کیفیات خود را به دست می‌آورند، انجام می‌دهند و یا از طریق عرضه عواملی کلی مانند روح جهان در نظریه افلاطون و یا روح جهانی مورد نظر برخی از کیمیاگران و یا از طریق هر دو روش باهم.

حال برای آنکه خودمان را نخست از آنچه در قسمت دوم گفتیم خلاص کنیم، باید بگوییم که چیز عمده‌ای که علمای طبیعی کاوشگر باید در توضیح پدیده‌های دشوار دنبال کنند این نیست که عامل مورد نظر چیست و یا چه کار می‌کند بلکه این که چه تحولاتی بوجود می‌آورد تا پدیده‌های مورد نظر آشکار شوند؛ و آن تحولات به چه وسیله‌ای و به چه شیوه‌ای ایجاد می‌شوند. پس فیلسوف مکانیکی وقتی متقاعد شد که بخشی از ماده تنها بواسطهٔ حرکت موضعی و یا اثرات یا پیامدهای آن حرکت می‌تواند بر بخشی دیگر عمل کند، به این نتیجه می‌رسد که اگر عامل پیشنهاد شده قابل درک و فیزیکی نباشد، هرگز نمی‌تواند پدیده‌ها را به شیوهٔ فیزیکی توضیح دهد، پس اگر آن عامل قابل درک و فیزیکی باشد، در نتیجه به ماده و یا برخی از آن خواص کلی ماده که سابقاً به کرات ذکر شد، قابل تقلیل خواهد بود؛ و با توجه به امکان تجزیه پذیری بی‌نهایت ماده، قوه و اثر حیرت آور حرکت و انواع ترکیبات و بافتهای تقریباً بی‌نهایت اجزاء و سلولهای ریز و نا محسوس معلوم نیست چرا فیلسوفان باید این امر را ناممکن بدانند که با کمک آن اجزاء می‌توان امکان مکانیکی ایجاد هرگونه عامل مادی را که واقعاً بتوان ثابت کرد که در طبیعت موجود است، بوجود آورد، حال آن عامل هر چند ریز یا منفعل و یا فعال باشد و بهر نامی هم که خوانده شود مهم نیست.

... اگر ما به توضیحی که فلاسفه عامی با رجوع به طبیعت دربارهٔ پدیده های عالم می‌دهند توجه کنیم و آزادانه درباره این گونه توضیحات ظاهری داوری کنیم می‌بینیم که نمی‌توان این گونه توضیحات را شایسته نام توضیحات دانست. زیرا برای تشریح هر پدیده‌ای کافی نیست که آن را به عامل کلی واحدی نسبت بدهیم بلکه باید به نحو معقول

نشان بدهیم که آن علت کلی به چه شیوهٔ خاصی معلول مورد نظر را ایجاد می‌کند. کسی که خواستار توضیحی دربارهٔ پدیدهٔ ساعت باشد و با این گفته قانع شود که ساعت دستگاهی است که ساعت ساز ساخته است، می‌باید پرسشگر بسیار کودن و کند ذهنی باشد؛ زیرا در این توضیح هیچ چیز دربارهٔ ساختار و هماهنگی فنر، چرخها، رقاصک ساعت و دیگر اجزای آن دستگاه و شیوهٔ عملکرد آنها بر روی یکدیگر که رویهمرفته کمک می‌کنند تا عقربه ساعت، وقت درست روز را بنمایاند، گفته نشده است و (اگر بخواهم مثالی را که پیشتر آوردم در مورد بحث فعلی بسط دهم) همچنانکه کسی که ساختار و دیگر خواص مکانیکی ساعت را می‌شناسد، می‌تواند بواسطهٔ آنها بدون این فرض که ساعت دارای روح یا حیاتی به عنوان اصلی درونی حرکات یا عملیات آن است، پدیده‌های مربوط به ساعت را توضیح دهد؛ به‌همین سان کسی که شیوهٔ عملکرد ساعت را نمی‌شناسد، هرگز نمی‌تواند، با فرض این که ساعت حیوانی اروپایی یا جسمی زنده و واجد روح است (چنانکه چینی‌ها در مورد نخستین ساعتهایی که یسوعیان به آنجا بردند می‌گفتند). شرحی عقلانی درباره عملکرد آن بدهد. این مقایسه با موضوع مورد بحث ما نامتناسب نیست. اما اگر بخواهیم مثال دومی بیاوریم که به صورت خاص‌تری فیزیکی باشد [باید بگوییم که] وقتی کسی که با ریاضیات آشنایی ندارد با تحیر می‌بیند که خورشید در زمستان در بخش‌های خاصی از افق و در تابستان در بخش‌های دیگر که با آن بخش های اول فاصله کافی دارند، طلوع و غروب می‌کند و روزها در زمستان کوتاه‌ترند، تا در تابستان و گاه (مانند روزهای قبل از میانه ماه مارس و ماه سپتامبر) با شب برابرند؛ و ماه گاه همراه با خورشید و گاه در غیاب آن ظاهر می‌شود و در میان این دو وضع، هر روزه به شکل خاصی نمودار می‌گردد و گاه یکی از آن دو سیاره و گاه دیگری دچار خسوف می‌گردد؛ چنین کسی اگر در مبانی ریاضی ستاره شناسی آموزش یابد بهتر می‌تواند چگونگی وقوع این رخدادها را دریابد؛ اما اگر این کس بر این اندیشه باشد که چنین توضیحاتی را بسیار نارسا بداند و رد کند، در آن صورت اگر به شیوهٔ ارسطو و مدرسیون به او بگوییم که کرات خورشید و ماه و دیگر افلاک سماوی بوسیله فرشتگان و عقول عالیه به حرکت در می‌آیند، چنین گفته‌ای نیز او را خرسند نخواهد کرد، زیرا جلب توجه او به چنین علل کلی و نامعینی هیچ کمکی به او نمی‌کند تا چگونگی پیدایش پدیده‌های مذکور را دریابد.

رنه دکارت: اصول فلسفه(۱)

*دکارت در **اصول فلسفه** در واقع اعلام می‌دارد که طبیعت دستگاهی ریاضی و از هرگونه غایت یا جمالی تهی است.*

بخش ۲

۱ ـ دلایلی که بر اساس آنها می‌توان وجود اشیاء مادی را به یقین شناخت.... زیرا ما ماده را کلاً متمایز از خداوند و متمایز از خودمان و یا ذهن خودمان می‌دانیم و حتی به روشنی تشخیص می دهیم که اندیشه و تصور ماده بر اساس موضوعات موجود در خارج از ذهن ما شکل گرفته و این تصور با آن موضوعات از هر حیث مشابه است. اما چون خداوند نمی‌تواند ما را فریب دهد، زیرا چنین چیزی در مورد سرشت او نامعقول است، چنانکه بیشتر گفته‌ایم، می‌باید بدون شک و تردید نتیجه بگیریم که موضوع عینی خاصی وجود دارد که دارای طول و عرض و ضخامت و همهٔ ویژگی‌هایی است که ما آشکارا متعلق به اشیاء موجود و ممتّد می‌دانیم و این ذات ممتد را جسم یا ماده می‌خوانیم....

۴ ـ این که ماهیت جسم نه عبارت از وزن و سختی، رنگ و غیره بلکه عبارت از امتداد است، بدین شیوه در می‌یابیم که ماهیت ماده یا جسم از لحاظ کلی عبارت از سخت بودن، سنگین بودن و یا رنگی بودن و یا هر چیز دیگری که موجب می‌گردد به ذهن ما تأثیر بگذارد نیست بلکه صرفاً در این است که ذاتی است که در طول، عرض و عمق امتداد دارد.... به‌همین شیوه می‌توان نشان داد که وزن، رنگ و همه خواص دیگر از این نوع که در ماده جسمانی تصور می‌شوند، ممکن است از آن گرفته شوند ولی خود آن در عین حال به طور کامل باقی بماند؛ پس چنین بر می‌آید که ماهیت جسم متکی بر هیچ یک از اینها نیست.

۲۲ ـ افزون بر این، چنین بر می‌آید که مادهٔ تشکیل دهندهٔ افلاک و زمین یکی است و تنوعی از جهان‌ها ممکن نیست و همچنین به سادگی می‌توان از این همه، استنتاج کرد که زمین و افلاک آسمانی از مادهٔ یکسانی ساخته شده اند؛ و حتی اگر شمار بی‌نهایتی از عوالم هم موجود باشد، باز هم همه مرکب از این ماده خواهند بود. بدین گونه برمی‌آید که وجود انواع مختلفی از جهانها ناممکن است، زیرا به وضوح می‌بینیم که ماده‌ای که ماهیت آن صرفاً این است که ذاتی ممتد است، پیشاپیش کل فضاهای قابل تصوری را که

---

1. Rene Descartes: ***The Meditations and Selections from the Principles of Philosophy.*** tr. John Veitch (Edinburgh: Sutherland and Knox, 1853) pp. 152–4, 164, 167–8, 176–8.

می‌توانند تنها جایگاه این جهانهای دیگر باشند، اشغال می‌کند و ما نمی‌توانیم در ذهن خود تصوری از هیچ مادهٔ دیگری داشته باشیم.

۲۳ ـ این که همهٔ انواع ماده و یا تنوع اشکال آن مبتنی بر حرکت‌اند. بنابراین، تنها یک نوع از ماده در کل عالم وجود دارد و این ماده را ما تنها بواسطهٔ امتدادش می‌شناسیم. همه کیفیاتی که به موجب ادراک واضح ما متعلق به آن‌اند قابل تقلیل به توانایی تقسیم پذیری و حرکت بر حسب اجزای تشکیل دهندهٔ آن هستند؛ و ماده می‌تواند کلیهٔ خواصی را بخود بگیرد که بر اساس تصور ما از حرکت اجزای آن ناشی می‌شوند، زیرا تجزیه ماده در اندیشه، تغییری در آن ایجاد نمی‌کند، اما کل انواع آن و یا تنوع در اشکال آن وابسته به حرکت است.

بخش ۳

۲ ـ این که باید از این اندیشهٔ واهی برحذر باشیم که ما غایاتی را که خداوند برای خودش در خلق جهان داشت در می‌یابیم. دوم این که باید از آن بر حذر باشیم که به دانش خود غره شویم، نمونهٔ این غرور وقتی است که فرض کنیم که عالم حدود معینی دارد، بدون آنکه از وجود این حدود چه بر حسب استدلال عقلانی و طبیعی و چه بر حسب وحی و الهام الهی مطمئناً وقوفی یافته باشیم، چنانکه گویی قدرت اندیشهٔ ما به فراسوی آن قوتی می‌رود که خداوند در واقع برای آن در نظر گرفته است؛ بدتر از این وضع آن است که معتقد باشیم که همه چیزها را خداوند تنها برای ما آفریده است و یا فرض کنیم که می‌توانیم به قوهٔ اندیشهٔ خود غایاتی را دریابیم که خداوند در خلقت عالم در اندیشه خود داشته است.

۳ ـ به چه معنا می‌توان گفت که همهٔ چیزها به خاطر انسان آفریده شده‌اند.

زیرا گرچه تا آنجائی که به اخلاق مربوط می‌شود اعتقاد به این که خداوند همه چیزها را برای ما آفرید ممکن است اندیشهٔ پرهیزگارانه ای باشد، زیرا بدین وسیله ممکن است به سپاسگزاری بیشتر و اظهار عشق بیشتر نسبت به خداوند برانگیخته شویم و گرچه این اعتقاد و حتی به یک معنی درست است. زیرا هیچ چیز مخلوقی نیست که ما نتوانیم از آن به نحوی بهره بگیریم، حتی اگر این بهره محدود.به کاربرد ذهن خودمان در تأمل دربارهٔ آن چیز و در تعظیم مقام خداوند به خاطر آن باشد؛ اما با این حال محتمل نیست که همه چیز برای ما آفریده شده باشد. به این معنی که خداوند در خلق آنها هیچ غایت دیگری نداشته باشد و چنین تصوری در استدلال و دانش فیزیکی کاملاً خنده آور و نابجاست. زیرا هیچ شکی نیست که بسیاری چیزها وجود دارند و یا پیشتر وجود داشته و اینک

مفقوداند که هیچ گاه بوسیله انسان دیده و شناخته نشده و هیچ سودی برای انسان نداشته‌اند.

بخش ۴

۱۸۹ ـ اینکه ما با حواس خود هیچ چیز دربارهٔ اشیاء خارجی جز شکل [یا موقعیت]، اندازه و حرکت آنها را نمی‌شناسیم.... و می‌توانیم به سهولت دریابیم که چگونه حرکت یک جسم به علت حرکت جسم دیگر ایجاد می‌گردد و در اندازه، هیأت و وضعیت اجزای آن تنوع پیش می‌آید، لیکن اصلاً نمی‌توانیم تصور کنیم که چگونه همین چیزها (یعنی اندازه، شکل و حرکت) می‌توانند چیزی بوجود آورند که ماهیتاً یکسره از خودشان متفاوت باشند، مانند آن اشکال ذاتی و کیفیات واقعی که به نظر بسیاری از فلاسفه در اجسام موجودند؛ همچنین نمی‌توانیم تصور کنیم که چگونه این کیفیات یا اشکال حاوی نیرویی هستند که موجب حرکت در اجسام دیگر باشد. لیکن چون به حکم طبیعت روحی خود در می‌یابیم که حرکات مختلف بدن برای تولید همهٔ احساساتی که در آن هست کفایت می‌کنند و چون از تجربه می‌آموزیم که بسیاری از احساسات بدن در حقیقت به موجب این حرکات ایجاد می‌شوند، در حالی که نمی‌دانیم که آیا اصلاً چیزی جز این حرکات از اندام‌های حسی ما به مغز منتقل می‌شوند یا نه، پس می‌توانیم عقلاً نتیجه بگیریم که بهیچ روی نمی‌توان آنچه راکه در اشیاء خارجی هست و ما آنها را روشنایی، رنگ، بو، مزه، صدا، گرما، سرما و دیگر کیفیات ملموس می‌خوانیم و یا آنچه راکه اشکال ذاتی می‌نامیم، به همان شیوه که در خارج هستند در نمی‌یابیم، بلکه صرفاً آنها را به عنوان حالات مختلف اشیایی می‌شناسیم که قدرت تحریک اعصاب ما به اشکال مختلف را دارا هستند.

۱۹۹ ـ این که هیچ پدیده‌ای طبیعی نیست که توضیح آن در این رساله نیامده باشد. پس می‌توان از احصایی که به سهولت انجام می‌شود چنین استنباط کرد که هیچ پدیدهٔ طبیعی نیست که توضیح آن در این رساله نیامده باشد؛ زیرا ورای آنچه به حواس در می‌آید، هیچ چیز نیست که بتوان آنرا پدیده طبیعی شمرد. اما قطع نظر از حرکت، اندازه، شکل [و وضعیت اجزای هر جسم] که چنانچه در هر جسم وجود دارند توضیحشان داده‌ام، نمی‌توانیم هیچ چیز بیرونی را جز روشنایی، رنگها، بوها، مزه‌ها، صداها و کیفیات ملموس، از طریق حواس خود دریابیم؛ و در بالا نشان داده‌ام که این چیزها، دست کم به وجهی که در نزد ما شناخته شده‌اند، چیزی جز حالات خاص اشیایی نیستند که مرکب از اندازه، شکل و حرکت‌اند.

بندیکت دو اسپینوزا: نمایش اخلاقیات به شیوه‌ای هندسی[۱]

تصمیم اسپینوزا، فیلسوف یهودی به تغییر نام خود از باروخ به بندیکت حکایت از سرگذشت فکری او دارد. وی، پیش از تغییر نام یهودی خود، جزمیات کلامی کنیسهٔ آمستردام را نفی کرد و همین کنیسه وی را در سن بیست و چهار سالگی تکفیر نمود. نام «بندیکت» به معنی زندگی آزاد اندیشه بود. اسپینوزا (۷۷ ـ ۱۶۳۲) که در علوم معاصر و فلسفهٔ دکارت و برونو مطالعات عمیقی کرده بود، بیش از هر یک از اندیشمندان معاصر خود اهمیت «آنچه را که انقلاب دکارتی برای انسان و جهان انسان واقعاً انجام داده بود» دریافت. کتاب بسیار مهم او ***نمایش اخلاقیات به شیوه‌ای هندسی***، *به علت ممیزی مقامات، تا پیش از مرگ او انتشار نیافت. هدف او این بود که اخلاق را بر مبنایی علمی استوار سازد و از همین رو روش استدلال هندسی را به کار برد.*

دربارهٔ خداوند

[برخی کسان] گمان می‌برند که خداوند «علت آزاد»ی است زیرا به تصور ایشان می‌تواند کاری کند که آن چیزهایی که به گفته ما نتیجه سرشت و ماهیت خود او یعنی در قدرت او هستند، تحقق نیابند و یا بوسیله او ایجاد و برقرار نشوند. اما این گفته مثل این است که بگویند که خداوند می‌تواند کاری کند که از ماهیت مثلث چنین استنتاج نشود که سه گوشهٔ آن مساوی با دو زاویهٔ قائمه باشند و یا این که از علت معینی هیچ معلولی پدید نیاید و این گفته بیهوده است. بدون توسّل به این نظریه در پایین نشان خواهم داد که عقل یا اراده ربطی به ماهیت خداوند ندارند....

اگر هم عقل یا اراده به ذات ابدی خداوند متعلق باشند، می‌بایست این کلمات را به مفاهیمی کاملاً متفاوت با معانی معمولی آنها بگیریم، زیرا عقل و اراده به معنایی که می‌باید ذات الهی را تشکیل دهند، قطعاً در قطب مخالف عقل و ارادهٔ انسانی خواهند بود و در حقیقت هیچ چیز مشترکی جز نام، میان آنها وجود نخواهد داشت. شباهت میان آنها به همان اندازه شباهت میان صورت فلکی شعرای یمانی[۲] و سگ به عنوان حیوانی است که پارس می‌کند....

از کمال خداوند چنین بر می‌آید که هرگز نمی‌تواند و نمی‌توانسته به چیزی جز آنچه هست فرمان دهد و خداوند پیش از فرامین خود وجود نداشته و بدون آنها هم وجود

---

1. *The Chief Works of Benedict de Spinoza*. tr. R.H.M. Elwes, (Bohn's Bell & Philosophical Library, pp.60–1, London: George Sons, 1891), vol.I, pp.83–4; vol II, pp. 60-1, 72,74-9, 128–9.

۲. در زبان انگلیسی Dog به معنی سگ است.م.

نخواهد داشت.... پس هیچ چیز در طبیعت در تغایر با قوانین کلی آن رخ نمی‌دهد بلکه همه چیز موافق با آنها و برخاسته از آنهاست. زیرا هرچیزی که رخ دهد به موجب اراده و فرمان ازلی خداوند رخ می‌دهد؛ یعنی چنانکه گفتیم، هر چه رخ می‌دهد بر حسب قوانین و قوای وی رخ می‌دهد که متضمن ضرورت و حقیقت ابدی هستند؛ بنابراین، طبیعت همواره قوانین و قواعدی را در نظر می‌گیرد که متضمن ضرورت و حقیقت ابدی هستند، هر چند ممکن است آن قواعد کاملاً بر ما معلوم نباشند؛ و بر اساس همین قوانین طبیعت نظمی ثابت و تغییر ناپذیر را پاس می‌دارد و همچنین هیچ دلیلی برای محدود خواندن قدرت و قوت طبیعت و اظهار این که قوانین آن برای برخی مقاصد مناسب‌اند و برای برخی دیگر مناسب نیستند، در دست نیست؛ زیرا چون قوت و قدرت طبیعت، همان قوت و قدرت خداوند است و چون قوانین و قواعد طبیعت همان فرامین خداوند است پس باید از هر نظر اعتقاد داشت که قدرت طبیعت نامتناهی است و قواعد آن به اندازه کافی گسترده هستند تا هر چیزی را که در تصور عقل الهی در آید، دربر بگیرند، تنها شیوهٔ دیگر استدلال این است که بگوییم که خداوند طبیعت را چنان ضعیف آفریده و چنان قوانین عقیمی برای آن در نظر گرفته است که خودش مکرراً مجبور می‌شود از نو به کمک آن بشتابد تا [قوانین] طبیعت حفظ شود و امور بر وفق خواست او رخ دهند؛ چنین استدلالی به نظر من بسیار دور از عقل است. بعلاوه چون هیچ چیز در طبیعت رخ نمی‌دهد که منتج از قوانین طبیعت نباشد و چون قوانین آن در برگیرنده هرچیزی است که در تصور عقل الهی در آید و سرانجام چون طبیعت نظمی ثابت و تغییر ناپذیر را محفوظ دارد، پس آشکارا چنین بر می‌آید که معجزات تنها در رابطه با عقاید و باورهای انسانی قابل فهم‌اند و صرفاً به معنی حوادثی هستند که توضیح علت طبیعی آنها با رجوع به هیچ واقعه معمولی، بوسیله ما و یا بوسیله نویسنده یا راوی معجزات، ممکن نیست ....

در مطالب فوق ماهیت و کیفیات خداوند را توضیح داده‌ام.... لیکن باز هم سوء تعبیرهای بسیاری وجود دارد که چنانکه در بالا توضیح دادم، می‌توانند موانع بسیار بزرگی برای فهم زنجیره بهم پیوسته امور باشند. پس فکر می‌کنم که شایسته است این سوء تعبیرها را به محکمه عقل بکشانیم.

این گونه عقاید همگی ناشی از این تصور رایج متداول هستند که همه اشیاء در طبیعت مانند انسانها عمل می‌کنند. یعنی غایتی در نظر دارند. این عقیده عموماً مقبول است که خداوند خودش همهٔ اشیاء را به سوی هدفی مشخص هدایت می‌کند (زیرا گفته می‌شود که خداوند همهٔ اشیاء را برای انسان آفریده و انسان را نیز برای ستایش خودش

خلق کرده است. بنابراین، به بررسی این عقیده می‌پردازم و نخست می‌پرسم که چرا این عقیده مقبولیت عام یافته است و چرا همه آدمیان تا بدین پایه به پذیرش آن متمایل‌اند؟ ثانیاً کذب و بطلان این عقیده را نشان خواهم داد.... آدمیان هر کاری را به خاطر هدفی، یعنی به خاطر آنچه برایشان سودمند است و در جستجویش هستند، انجام می‌دهند. پس، آنها تنها در جستجوی معرفتی دربارهٔ علل غایی امور هستند و وقتی به آنها پی می‌برند، خرسند می‌شوند چنانکه گویی دیگر هیچ دلیلی برای شک و تردید ندارند. اگر ایشان نتوانند چنان عللی را از منابع بیرونی بیابند پس مجبور می‌شوند که به ملاحظه خودشان روی آورند و در این باره تأمل کنند که چه غایتی آنها را بر آن داشته تا شخصاً چنان اموری را ایجاد کنند و بدین سان آدمیان در مورد طبیعت‌های دیگر بر حسب طبیعت خودشان داوری می‌کنند. بعلاوه چون آدمیان در خود و خارج از خودشان وسایل بسیاری می‌بینند که ایشان را در جستجوی آنچه بر ایشان سودمند است، یاری می‌رسانند، ـ مثلاً چشم برای دیدن، دندان برای جویدن، گیاهان و حیوانات برای تأمین خوراک، خورشید برای نور بخشیدن، دریا برای پرورش ماهی و غیره ـ پس ایشان کل طبیعت را هم وسیله‌ای برای تأمین چنین راحتی‌هایی می‌شمارند. حال چون آدمیان از این مطلب آگاهند که این گونه وسایل راحتی را خود نساخته‌اند بلکه آنها را یافته‌اند، پس گمان می‌برند که می‌توانند به حق باور کنند که موجود دیگری آنها را برای ایشان ساخته و چون ایشان به اشیاء به عنوان وسایل می‌نگرند نمی‌توانند باور کنند که آن اشیاء خود ـ ساخته باشند؛ بلکه با قیاس به وسایلی که از روی عادت برای خود تهیه می‌کنند لاجرم به وجود حاکم یا حکامی در عالم، باور پیدا می‌کنند که برخوردار از اختیار و آزادی به مفهوم انسانی آن باشد و همه چیز را برای استفادهٔ انسان منظم و مهیا کرده باشد.... اما آنها در کوشش خود برای اثبات این که طبیعت هیچ کاری به عبث نمی‌کند، یعنی هیچ کاری نمی‌کند که برای انسان بی‌فایده باشد، تنها کاری که می‌کنند این است که نشان می‌دهند که طبیعت، خدایان و آدمیان همگی با هم آفریده شده‌اند. حال به نتیجه استدلال ایشان توجه فرمائید [و آن این که]: اگر در میان مساعدتهای بسیار طبیعت لاجرم موانعی چون طوفانها، زمین‌لرزه‌ها، بیماریها و غیره بیابند، اعلام می‌دارند که این چیزها به این سبب رخ می‌دهند که خدایان به علت ناروایی و خطایی که آدمیان در حق ایشان انجام داده‌اند خشمگین شده‌اند و یا از تصوری که در ستایش ایشان صورت گرفته به غضب آمده‌اند. اما تجربهٔ هر روزه با شواهد و مثالهای بی‌شمار نشان می‌دهد که نیکبختی و بدبختی به طور یکسان نصیب مردم پارسا و ناپرهیزگار می‌گردد، با این حال آدمیان از تعصب ریشه

دار خود دست نمی‌کشند. زیرا برای ایشان آسان‌تر است که چنین نابهم‌سازیهای را در زمره دیگر امور مجهولی قرار دهند که نسبت به فایدهٔ آنها جاهل‌اند و به جای آنکه کل بنیاد استدلال خود را تخریب و از نو آغاز کنند، وضعیت جهل ذاتی و بالفعل خود را محفوظ می‌دارند. از همین رو، این حکم را وضع کرده‌اند که عقل الهی بسیار فراتر از فهم آدمی است و اگر ریاضیات معیار دیگری برای حقیقت به دست نداده بود که به موجب آن تنها باید ذات و کیفیات اشیاء را بدون توجه به علل غایی آنها در نظر گرفت، در آن صورت آن اعتقاد به تنهایی کفایت می‌کرد تا حقیقت را برای همیشه از نوع انسان پنهان بدارد....

بدین سان، نکته اول خود را به اندازهٔ کافی توضیح داده‌ام. نیازی نیست که به تفصیل نشان دهیم که طبیعت هیچ هدف خاصی در نظر ندارد و علل غایی صرفاً خیالات آدمی هستند.... با این حال مطالب دیگری می‌افزایم تا نظریهٔ علت غایی را کاملاً درهم شکنم....

این نظریه کمال خداوند را نمی‌پذیرد، زیرا اگر خداوند برای رسیدن به هدفی عمل کند، پس لاجرم خواهان چیزی است که ندارد. طبعاً علمای الهیات و ماوراء الطبیعه میان موضوع خواست و موضوع جذب تمایز قایل می‌شوند لیکن باز هم اقرار می‌کنند که خداوند همهٔ چیزها را به خاطر خودش و نه به خاطر خلقت، آفرید. آنها نمی‌توانند به هیچ چیز در پیش از خلقت به عنوان هدف اعمال خداوند اشاره کنند، مگر به خود خداوند و به پذیرش این عقیده کشیده می‌شدند (چنانکه آشکارا باید بشوند) که خداوند فاقد چیزهایی بود که به خاطر دستیابی به آنها وسایلی آفرید و بعلاوه خواستار این وسایل بود.

مطلب را نادیده بگیریم که پیروان این نظریه، از آنجایی که اشتیاق بسیار دارند تا توانایی خود را در اثبات علل غایی نشان دهند، شیوهٔ استدلالی جدیدی در اثبات نظریهٔ خود وارد کرده‌اند و آن این که، نه به امور ناممکن بلکه به جهل و نادانی پناه می‌برند؛ و بدین‌سان نشان می‌دهند که هیچ روش دیگری برای اثبات نظریه خود ندارند. مثلاً اگر سنگی از بامی بر سرکسی بیفتد و او را بکشد، آنها با روش جدید خود نشان می‌دهند که آن سنگ برای کشتن آن فرد فرو افتاد؛ زیرا اگر به موجبِ ارادهٔ خداوند با آن هدف، فرو نیفتاده بود، چگونه ممکن بود آن همه مقدمات و شرایط (و اغلب پیش می‌آید که شرایط بسیار دست به دست هم می‌دهند) تصادفاً با یکدیگر اتفاق افتاده باشند؛ شاید شما پاسخ دهید که آن حادثه به این دلیل رخ داده که بادی می‌وزیده و آن کس هم در آن مسیر

راه می‌رفته است. ولی ایشان می‌پرسند «اما چرا باد می‌وزید و چرا آن‌کس در همان زمان در آن مسیر راه می‌رفت؟». اگر باز پاسخ دهید که باد به این دلیلی در آن زمان می‌وزید که دریا روز قبل طوفانی شده بود و هوا قبل از آن آرام بوده و آن فرد نیز از جانب دوستی دعوت شده بود؛ اما ایشان باز می‌پرسند «ولی چرا دریا طوفانی شد و چرا آن‌کس در آن زمان به میهمانی دعوت شد»؟ این‌گونه ایشان پرسش‌های خود را از یک علت به علت دیگر پی‌می‌گیرند تا آن‌که سرانجام شما به ارادهٔ خداوند ـ یعنی به عبارت دیگر به مأمن جهل ـ پناه ببرید....

در باب منشاء و ماهیت احساسات

بیشتر نویسندگانی که به بررسی عواطف و رفتار آدمی می‌پردازند به نظر می‌رسد که موضوعات بررسی خود را اموری خارج از طبیعت می‌دانند و نه پدیده‌هایی طبیعی که تابع قوانین عمومی طبیعت باشند. در ظاهر آنها انسان را همچون دولتی در درون دولت طبیعت تصور می‌کنند، زیرا به گمان آنها انسان از نظم طبیعت پیروی نمی‌کند بلکه آن را برهم می‌زند و بر اعمال خود سلطه مطلق دارد و تنها تابع خویشتن است. ایشان ضعف‌ها و سستی‌های آدمی را نه به قدرت طبیعت به طور کلی بلکه به نارسایی و نقص مرموزی در طبع انسان نسبت می‌دهند که به حکم آن آدمیان دچار حالات تأسف، تمسخر، عداوت و چنانکه اغلب پیش می‌آید، ناسزاگویی می‌شوند....

چنین کسانی بی شک از این باب در شگفت می‌شوند که من تباهی و بلاهت آدمیان را از دیدگاهی هندسی بررسی می‌کنم و موضوعاتی را که ایشان مغایر با عقل، فاقد اهمیت، بیهوده و ناراحت کننده می‌شمارند با استدلالی قوی برای بحث پیش می‌کشم. بهرحال برنامه کار من همین است. هیچ چیز در طبیعت رخ نمی‌دهد که بتوان آن را نارسایی و نقصی در طبیعت شمرد؛ زیرا طبیعت همواره و در همه حال از لحاظ قوت و قدرت عمل خود یکسان است؛ یعنی این که قوانین و احکام طبیعت که به موجب آنها کل اشیاء و امور واقع می‌شوند و از شکلی به شکل دیگر تحول می‌یابند، همواره و در همه جا یکسان‌اند، پس می‌باید روش واحد و یکسانی برای فهم ماهیت همه اشیاء وجود داشته باشد و آن روش همان قوانین و قواعد کلی طبیعت‌اند. احساسات نفرت، خشم و شک و جز آن، از همان ضرورت و قوت طبیعت بر می‌خیزند و واکنشی به برخی علل مشخص هستند و بواسطهٔ این علل فهم می‌شوند و کیفیات خاصی دارند که شناخت آنها به اندازهٔ شناخت هر چیز دیگری که تأمل دربارهٔ آن برای ما شادی آور است، ارزش دارد. پس من بر حسب همان روشی که پیشتر برای تفحصات خود دربارهٔ خداوند و اندیشه آدمی به کار برده‌ام به

بررسی ماهیت و قوت احساسات و عواطف می‌پردازم. سان اعمال و خواستهای انسان را دقیقاً به همان شیوه‌ای بررسی می‌کنم که گویی با خطوط، سطوح و جمادات سر و کار دارم.

سر ایزاک نیوتون: علم نور(۱)

فیزیک‌دان بزرگ انگلیسی سرایزاک نیوتون (۱۷۲۷ - ۱۶۴۲) همانند گالیله و دکارت جهان را به عنوان ماشینی ترسیم می‌کرد که «به صورت توده‌ای، تحت نفوذ نیروهای مشخص و قابل اتکاء، بر حسب قوانین ریاضی در فضا و زمان حرکت می‌کند». با این حال کاملاً روشن است که نیوتون بر آن بود که این دستگاه متکی بر اصلی بالمآل غیر مکانیکی است. این دو عنصر در نظریهٔ او یعنی عنصر مکانیکی و عنصر غیر مکانیکی در منتخبات زیر به خوبی آشکار می‌شوند.

*بخش کوتاه نخست از دیباچهٔ نیوتون بر طبع اول (**اصول** (۱۶۸۷) اوست و بقیه از کتاب **علم نور** (اپتیکز) یا **رساله در باب انعکاسات، انکسارات، پیچش‌ها و رنگهای نور** (۱۷۰۴) است.*

از آنجا که قدما (چنانکه پاپوس می‌گوید) در تفحص در اشیاء طبیعی، علم مکانیک را در نظر می‌گرفتند و به کار می‌بردند؛ و از آنجا که نویسندگان مدرن با کنارگذاشتن بحث از مُثُل و صور ذاتی و کیفیات نهان، کوشیده‌اند پدیده‌های طبیعت را بر حسب قوانین ریاضیات مطالعه کنند؛ بنابراین در این رساله از ریاضیات، تا آنجایی که به فلسفه مربوط می‌شود، بهره‌برداری کرده‌ام....

در کتاب سوم، در تشریح نظام عالم نمونه‌ای از این روش آورده‌ایم. زیرا بر اساس قضایایی که در کتاب اول و دوم از لحاظ ریاضی اثبات شده‌اند، در کتاب سوم از پدیده‌های سماوی، نیروهای جاذبه را استنباط می‌کنیم که بواسطهٔ آن اجسام و اجرام به خورشید و سیارات متعدد جذب می‌شوند. سپس با قضایای دیگری که آنها هم ریاضی هستند، از این نیروها، حرکات سیارات، ستارگان دنباله‌دار، ماه و دریارا استنتاج می‌کنیم. کاش می‌توانستیم بقیهٔ پدیده‌های طبیعت را با همین شیوهٔ استدلال از اصول مکانیکی استنتاج کنیم. زیرا به دلایل مختلف گمان می‌کنم که همهٔ این پدیده‌ها ممکن است متکی به نیروهای خاص باشند که بواسطهٔ آنها همه اجزای اجسام و اجرام، به عللی که تاکنون نامعلوم‌اند، یا این که متقابلاً به سوی یکدیگر جذب می‌شوند و در اشکال ثابتی استمرار می‌یابند و یا این که از یکدیگر دفع می‌شوند و واپس می‌روند؛ و چون این نیروها

1. Sir Isaac Newton, ***The Mathematical Principles of Natural Philosophy***, tr. Andrew Motte (London, B. Motte, 1729) vol.I, pp.A–A2; ***Opticks*** (London W. & J. Innys, 1721) pp.344–5, 375–81.

ناشناخته‌اند، فلاسفه تاکنون بیهوده به تفحص در طبیعت پرداخته‌اند. *اما امیدوارم که اصولی که در اینجا عرضه می‌شود، پرتوی بر روش فلسفی درست‌تری بیفکنند.*

...کار اصلی فلسفه طبیعی این است که بدون فرضیات مجعول، بر اساس پدیده‌ها استدلال کند و علل را از معلولها استنباط نماید تا آنکه به علت اولیه برسیم که قطعاً مکانیکی نیست؛ و [نیز کار فلسفه طبیعی این است که] نه تنها مکانیسم عالم را تشریح نماید بلکه عمدتاً به چنین پرسش‌هایی پاسخ گوید: در فضایی که تقریباً خالی از ماده است، چه چیزی هست؟ و چگونه است که خورشید و سیارات به سوی یکدیگر جذب می‌شوند، بدون آنکه میان آنها مادهٔ متراکمی موجود باشد؟ چگونه است که طبیعت هیچ کاری به عبث انجام نمی‌دهد و این همه نظم و زیبایی که در کار عالم است از کجا آمده است؟ ستارگان دنباله‌دار برای چه هدفی وجود دارند و چگونه است که سیارات همگی به شیوهٔ واحد و یکسانی در مدارهای متحد المرکز حرکت می‌کنند، در حالی که ستارگان دنباله‌دار به شیوه‌های مختلف در مدارهای بسیار مختلف المرکز حرکت می‌کنند و چه چیزی مانع از آن می‌شود که ستارگان ثابت روی هم سقوط نکنند؟ چگونه پیکرهای جانوران با آن همه هنرمندی و زیبایی پدید آمد و ساخته شد و هدف از اجزای مختلف آن پیکرها چیست؟ آیا چشم بدون مهارت در علم نور و گوش بدون معرفت از اصوات ساخته شدند؟ چگونه حرکات بدن از اراده ناشی می‌شوند و چرا در حیوانات غریزه هست؟ آیا قوهٔ حاسّه حیوانات آن مکانی نیست که در آن مادهٔ حس کننده حضور دارد و انواع اشیاء محسوس از طریق اعصاب و مغز بدرون آن فرستاده می‌شوند تا این که در آنجا با وصول بلاواسطهٔ به آن ماده احساس و ادراک شوند؟ و پس از آنکه این سئوالات به درستی فیصله یافتند، آیا از پدیده‌ها چنین بر نمی‌آیدکه موجودی غیر مادی، زنده، ذیشعور و واجد حضور فراگیری هست که در فضای بیکران، و به اصطلاح در قوهٔ حاسّه خود اشیاء را بلاواسطهٔ می‌بیند و آنها را تصور می‌کند و بواسطهٔ حضور مستقیم و بلاواسطهٔ اشیاء در خودش آنها را کاملاً ادراک می‌کند؟ و تنها صورتهای این اشیاء از طریق اندامهای حسی وارد حاسّه کوچک ما می‌شوند و در آنجا بواسطهٔ قوه مدرکه و متفکره ما دیده و ادراک می‌گردند و گرچه هرگونه کوشش صائبی در این فلسفه ما را مستقیماً به معرفت نسبت به علت اولیه واصل نمی‌کنند، لیکن ما را بدان نزدیک‌تر می‌کند و از این رو باید بر آن ارج بسیار نهاد....

به نظر من محتمل است که خداوند در آغاز ماده را از اجزای سخت، سنگین، جامد، نفوذ ناپذیر و قابل حرکت شکل داد و این اجزای در چنان اندازه‌ها و اشکال و با چنن

کیفیات دیگر و در چنان نسبتی به فضا بودند که بسیار متناسب با غایتی بود که خداوند از تشکیل آنها در نظر داشت؛ و چون این اجزای ابتدائی، جامد بوده‌اند، پس به نحو غیر قابل قیاسی سخت‌تر از هر جسم مجوفی هستند که از آنها تشکیل می‌شوند، حتی چنان سفت و سخت که هیچگاه فرسوده و یا به اجزایی شکسته نمی‌شوند: هیچ قدرت معمولی نمی‌تواند آنچه را که خود خداوند در خلقت اولیه وحدت بخشید، منقسم کند....

همچنین به نظر می‌رسد که این اجزای نه تنها دارای حالت ایستایی هستند که جزئی از قوانین انفعالی حرکتی است که طبیعتاً ناشی از آن نیروست بلکه همچنین آنها بواسطهٔ اصول فعال خاصی مانند اصل جاذبه و اصل ترکیب و انسجام اجسام به حرکت در می‌آیند. این اصول به نظر من کیفیات مرموز و نهفته‌ای نیستند که از صورتهای خاص اشیاء ناشی شوند بلکه قوانین عمومی طبیعت هستند که اشیاء، خود به موجب آنها تشکیل می‌شوند؛ حقیقت آن اصول بواسطهٔ پدیده‌ها بر ما آشکار می‌گردد، هر چند علل آنها هنوز کشف نشده باشند. زیرا این اصول کیفیات آشکاری هستند و تنها علل آنها نهفته است و *ارسطوئیان* عنوان کیفیات نهفته را نه در مورد کیفیات آشکار بلکه در مورد کیفیاتی به کار می‌برند که به گمان آنها در اجسام نهفته بودند و آنها را علل ناشناخته معلولهای آشکار می‌دانستند؛ عللی مثل علل نیروی جاذبه و جذب مغناطیسی و برقی و علل ترکیبات؛ البته این گفته در صورتی صادق است که فرض کنیم که این نیروها یا اعمال از کیفیاتی برخاسته‌اند که بر ما نامعلوم‌اند و نمی‌توان آنها را کشف و آشکار کرد. چنین کیفیات نهفته و مرموزی موجب توقف در پیشرفت فلسفه طبیعی شدند و از این رو اخیراً نفی و رد شده‌اند. گفتن این که هر نوعی از اشیاء دارای کیفیت خاص نهفته و مرموزی است که بواسطهٔ آن عمل می‌کند و آثار خود را آشکار می‌سازد، به معنی نگفتن چیزی است: اما استنتاج یک یا دو اصل کلی حرکت از دیدن پدیده‌ها و سپس نشان دادن این که چگونه کیفیات و کردارهای همه اشیاء مادی از این اصول آشکار بر می‌خیزند، به منزله برداشتن گام بزرگی در فلسفه خواهد بود، هر چند علل آن اصول هنوز کشف نشده باشند و بنابراین در پیشنهاد و عرضه اصول حرکت مذکور در فوق تردیدی نمی‌کنم و آنها را دارای دامنه‌ای بسیار کلی و وسیع می‌دانم، و علل آنها را وا می‌گذارم تا بعداً کشف شوند.

حال به یاری این اصول [نشان می‌دهم که] همهٔ اشیاء مادی از اجزای سخت و جامدی که ذکر کردم تشکیل شده‌اند و در خلقت اولیه به موجب عقل کننده‌ای، عاقل و ذیشعور به اشکال مختلف ترکیب گشته‌اند. زیرا تنها از کسی که آنها را ساخته بود بر

می‌آمد که بدانها نظم بخشد و اگر او چنین کرده باشد، دیگر از لحاظ فلسفی روا نیست که به دنبال منشاء دیگری برای جهان بگردیم و یا وانمود کنیم که جهان ممکن است بر حسب صرف قوانین طبیعت از درون آشفتگی روز ازل بیرون آمده باشد، هر چند پس از آنکه تشکیل شد ممکن است بر طبق آن قوانین برای ادوار بسیاری استمرار یابد. زیرا در حالی که ستارگان دنباله‌دار در مدارهای بسیار مختلف المرکز و در جهات گوناگون حرکت می‌کنند، سرنوشت کور هرگز نمی‌توانست همه سیارات را وادار کند که به شیوهٔ یکسان و واحدی در مدارهای متحد المرکز حرکت کنند [هر چند] برخی بی‌نظمی‌های نامحسوس قابل انتظار است که ممکن است ناشی از عملکرد متقابل ستارگان دنباله‌دار و سیارات باشند و احتمال افزایش آنها می‌رود تا زمانی که منظومهٔ [شمسی] نیازمند اصلاح شود. چنین یکسانی و وحدت حیرت آوری در منظومهٔ شمسی را باید نتیجه انتخاب دانست و همچنین وحدت و یکپارچگی در پیکر جانوران را که معمولاً بخش چپ و راست آن شکل مشابهی دارند و در هر سمت از بدن خود، دو پا در عقب و دو پا یا دو بازو و یا دو بال در جلو برروی شانه‌های خود دارند و در میان شانه‌های خود گردنی دارند که به ستون فقرات وصل است و سری در بالای آن قرار دارد؛ و در سرشان دو گوش، دو چشم، یکِ بینی، یک دهان و یک زبان دارند که در جایهای مشابهی قرار گرفته‌اند. همچنین خلقت اولیهٔ اندامهای بسیار هنرمندانهٔ جانوران، چشم‌ها، گوشها، مغز، ماهیچه‌ها، قلب، شش‌ها، امعاء، غدد، حنجره، مثانه، «عینک‌های طبیعی» و دیگر اندامهای حسی و حرکتی و نیز غرایز حیوانات و حشرات نمی‌تواند محصول چیز دیگری جز حکمت و مهارت سازنده‌ای قدرتمند و پایدار باشد که چون در همه جا هست، می‌تواند با ارادهٔ خود اجسام را در درون قوه حاسّه بی حد و مرز خود بحرکت درآورد و بدین سان اجزای عالم را بسازد و بازسازی کند، و خداوند قادر به این همه است در حالی که ما نمی‌توانیم با ارادهٔ خود حتی اجزای مختلف بدن خودمان را به حرکت در آوریم.... و چون فضا تا بی‌نهایت قابل تقسیم است و ماده ضرورتاً در همه مکانها نیست، پس می‌توان پذیرفت که خداوند، قادر به خلق اجزای ماده در اندازه‌ها و اشکال مختلف و دارای نسبت‌های گوناگون با فضا و مکان و واجد میزان تراکم و نیروهای مختلف است و می‌تواند بدین وسیله قوانین طبیعت را مختلف و متنوع سازد و انواع مختلفی از جهانها در بخش‌های مختلف عالم بیافریند. دست‌کم به نظر من هیچ تناقضی در این گفته‌ها نیست.

در فلسفهٔ طبیعی نیز مانند ریاضیات، تفحص در امور دشوار با روش تحلیلی می‌باید

همواره بر تفحص به روش ترکیبی سبقت و اولویت داشته باشد. این روش تحلیلی عبارت است از انجام آزمایش‌ها و مشاهدات و گرفتن نتائج کلی از آنها از طریق استقراء و پذیرش ایراداتی بر نتائج که منتج از آزمایش‌ها و یا دیگر حقایق قطعی و یقینی باشند. زیرا در فلسفه تجربی جایی برای نظریات فرضی نیست و گرچه استدلال از آزمایش‌ها و مشاهدات بطریق استقرایی، موجب اثبات نتائج کلی نشود، لیکن بهترین نوع، استدلالی است که مناسب طبیعت اشیاء است و می‌توان گفت که هر چه استقراء عام‌تر باشد، آن استدلال قوی‌تر است، و اگر هیچ استثنایی در پدیده‌ها پیش نیاید می‌توان نتیجه را کلی اعلام کرد. اما اگر پس از آن در هر زمانی استثنایی در آزمایش‌ها پیش بیاید، در آن صورت باید آن نتیجه‌گیری را همراه با استثنائات پیش آمده اعلام کرد. با چنین شیوهٔ تحلیلی می‌توانیم از امور مرکب به اجزای تشکیل دهنده و از حرکات به نیروهای موجد آنها و به طورکلی از معلولها به علت‌ها و از علل خاص به علل عام‌تر برسیم تا جایی که استدلال با یافتن عام‌ترین علل به پایان برسد. این روش تحلیل است؛ و روش ترکیب عبارت است از این که پس از کشف علتها و اثبات آنها به عنوان اصول، بوسیلهٔ آنها پدیده‌های منتج از آنها را توضیح دهیم و توضیحات خود را اثبات کنیم.

۵ ـ علم و دین

گالیلیو گالیله: در باب الهیات به عنوان ملکه علوم(۱)

نامهٔ گالیله به دوشس [بانوی دوک] بزرگ توسکانی، کریستینا (مورخ ۱۶۱۵) را که بخشی از آن در زیر می‌آید، می‌توان به عنوان اعلامیه استقلال دانشمندان تلقی کرد. گالیله (۱۶۴۲ ـ ۱۵۶۴) از سال ۱۶۱۱ به بعد به خاطر حمایت از نظریهٔ کوپرنیک دربارهٔ عالم نه تنها به عنوان نظریه‌ای ریاضی بلکه به مثابه واقعیتی فیزیکی، مورد حملات برخی از کشیشان قرار گرفت. وی در پاسخ به این حملات در این نامهٔ مشهور، روابط درست میان الهیات و علم را از نظر خودش بدون هیچ گونه ابهامی اعلام می‌دارد.

چند سال پیش، همچنانکه حضرتعالی به خوبی استحضار دارید، در افلاک چیزهای بسیار کشف کردم که پیش از عصر ما مشاهده نشده بودند. تازگی این چیزها و همچنین تبعاتی که از آنها در تعارض با تصورات فیزیکی رایج در میان فلاسفه دانشگاهی پیدا شد، بسیاری از آن استادان را بر ضد من برانگیخت، چنانکه گویی من خود با دست خویش چنین چیزهایی را در آسمان قرار داده‌ام تا طبیعت را برهم زنم و علوم را در هم

1. *Discoveries and Opinions of Galileo*. tr. Stillman Drake, Doubleday & Co. 1957, pp.175, 177, 179, 182–3, 191–3, 203.

خویش چنین چیزهایی را در آسمان قرار داده‌ام تا طبیعت را برهم زنم و علوم را در هم بریزم. ایشان فراموش کرده بودند که پیشرفت و افزایش حقایق مکشوف موجب تشویق پژوهش و استقرار و شکوفائی دانشها می‌گردد نه بی‌اعتباری یا ویرانی آنها.

[آن فلاسفه] چون نسبت به عقاید خود بیشتر اشتیاق داشتند تا نسبت به حقیقت، بر آن شدند که آن چیزهای تازه را انکار و نفی کنند در حالی که اگر واقعاً عنایت و توجه می‌کردند، حواس خودشان آنها را بر ایشان اثبات می‌کرد. به همین منظور ایشان تهمت‌های مختلفی زدند و نوشته‌های بسیاری که مشحون از استدلالات بیهوده بود منتشر کردند و مرتکب این اشتباه خطرناک شدند که در این نوشته‌ها عبارات بسیاری از انجیل آوردند که معنای درست آنها را نمی‌دانستند و آن عبارات هم به کارشان نمی‌خورد....

این کسان که در عزم جزم خود برای نابودکردن من و اندیشه‌های من بهر وسیلهٔ ممکنه‌ای پافشاری می‌کنند، از نظرات من در ستاره‌شناسی و فلسفه آگاهند. آنها می‌دانند که دربارهٔ ترتیب اجزای نظام عالم، عقیدهٔ من این است که خورشید بدون حرکت در کانون انقلاب و حرکت افلاک آسمانی قرار دارد در حالی که زمین بر حول محور خود می‌چرخد و بر دور خورشید هم می‌گردد. آنها همچنین می‌دانند که من از این دیدگاه نه تنها با نفی استدلالات بطلمیوس و ارسطو بلکه با آوردن استدلالاتی در مقابل آنها حمایت می‌کنم؛ بویژه استدلالاتی دربارهٔ معلولها و رخدادهای فیزیکی که شاید نتوان علل آنها را به شیوه‌ای دیگر مشخص کرد. علاوه بر اینها، استدلالات ستاره‌شناسانه‌ای نیز هست که از کشفیات جدید من دربارهٔ افلاک ناشی می‌شوند و آشکارا نظریهٔ بطلمیوسی را رد می‌کنند و در عین حال نظریهٔ مغایر آن را تأیید و به خوبی اثبات می‌کنند. [آن فلاسفه] احتمالاً به دلیل این که به موجب حقیقت آشکار دیگر نظریات من که مغایر با نظریات رایج و متداول‌اند، بر آشفته شده‌اند و بنابراین، مادام که خود را در حوزهٔ فلسفه محدود می‌کنند به قابلیت دفاع آن نظریات اعتماد و اعتقادی ندارند، پس تصمیم گرفته‌اند که برای دفاع از سفسطه‌های خود، سپری از پوشش مذهب رایج و حجیت انجیل بکنند. ایشان این گونه سفسطه‌بازیها را بدون داوری و تعقل برای نفی استدلالاتی به کار می‌برند که خود، آنها را در نمی‌یابند و حتی به آنها گوش فرا نداده‌اند.

نخست ایشان در نشر این عقیده کوشیده‌اند که چنین فرضیاتی عموماً مغایر با انجیل و در نتیجه قابل تکفیر و بدعت آمیزند.... [و] دریافتن کسانی که کفرآمیزی و بدعت این عقیدهٔ جدید را از بالای منابر خود با اطمینان بی‌سابقه‌ای وعظ و تبلیغ کنند، مشکلی

نداشته‌اند؛ و بدین سان نه تنها نسبت به آن عقیده و پیروانش بلکه به کل علم ریاضیات و ریاضیدانان به طور کلی آسیبی شرورانه و وحشیانه رسانده‌اند....

حال در خصوص تهمت‌های ناروایی که ناعادلانه بر من وارد می‌کنند، به نظر من لازم است خود را در چشم همگان توجیه کنم زیرا برای داوری ایشان در خصوص مسائل مربوط به مذهب و ننگ و نام باید بسیار احترام بگذارم، بنابراین، از جزئیاتی سخن خواهم گفت که ایشان برای تقبیح عقیده من و طرد آن نه صرفاً به عنوان عقیده‌ای نادرست بلکه به عنوان بدعت ذکر می‌کنند. به این منظور ایشان تعصب ریاکارانهٔ خود را برای دفاع از مذهب به کار می‌برند و انجیل را به یاری خود می‌خوانند و آن را وسیله دستیابی به مقاصد فریبکارانه خُود قرار می‌دهند. اگر اشتباه نکنم، ایشان بر خلاف مضمون انجیل و نیت آباء مقدس کلیسا، حجت‌های مذهبی را حتی به حوزه مسائل و موضوعات کاملاً فیزیکی، که مذهب را با آنها سر و کاری نیست بسط می‌دهند و ما را بر آن می‌دارند که کلاً عقل و شواهد حسی را به سود عبارات و جملاتی در انجیل ترک گوییم ، هر چند این عبارات ممکن است در پس معنای ظاهری واژه‌های خود دارای معنای متفاوتی باشند....

.... فکر می‌کنم که در بحث از مسائل فیزیکی می‌باید نه از حجّت عبارات کتاب مقدس بلکه از تجربیات حسی و شواهد ضروری آغاز کنم؛ زیرا انجیل مقدس و پدیده‌های طبیعی به طور یکسان از کلام خداوند نشأت می‌گیرند؛ انجیل به عنوان حکم روح القدس و پدیده‌های طبیعی به عنوان مجریِ حاضر و ناظر احکام الهی ظاهر می‌شوند. انجیل برای آنکه برای همه کس فهم‌پذیر شود می‌باید از بسیاری چیزها سخن بگوید که تا آنجایی که به معنای عریان کلمات مربوط می‌شود، با حقیقت مطلق تفاوت داشته باشند. اما از سوی دیگر طبیعت تسلیم‌ناپذیر و تغییرناپذیر است و هرگز از قوانینی که به آن تحمیل شده تخطی نمی‌کند و اهمیتی نمی‌دهد که آیا دلایل و روشهای عملکرد صعب‌الفهم آن برای آدمیان دریافتنی است یا نه. به همین دلیل به نظر می‌رسد که در هیچ چیز فیزیکی که تجربهٔ حسی به ما عرضه می‌دارد و یا شواهد لازم آنرا اثبات می‌کند نمی‌توان بر حسب شواهد کتاب مقدس که ممکن است در پی ظاهر کلمات معنای متفاوتی داشته باشند، شک و تردید کرد (یا آنرا نفی کرد). زیرا انجیل در هر جمله و عبارت خود به شرایط آنچنان شدید و اکیدی مقید نیست که حاکم بر رخدادهای طبیعی هستند و خداوند با همان شکوهی که در عبارات مقدس انجیل ظاهر می‌شود در اعمال طبیعت نیز ظهور می‌یابد....

نمی‌خواهم در شمار این نویسندگان عامی، برخی علمای الهیات را بیاورم که به نظر من دارای دانشی ژرف و رفتاری پرهیزگارانه‌اند و بسیار مورد احترام و اعزاز من هستند، با این حال نمی‌توانم انکار کنم که وقتی می‌شنوم که ایشان خود را به حکم اقتدار کتاب مقدس دارای این قدرت می‌دانند که دیگران را تحت فشار قرار دهند تا در مشاجرات فیزیکی از نظریه‌ای که به نظر ایشان بهتر از هر نظریه دیگری با انجیل موافقت دارد، پیروی کنند، احساس ناراحتی می‌کنم. در همان حال، ایشان خودشان را مقید به پاسخ گویی به دلایل و تجربیات مخالف نظر خود نمی‌دانند. ایشان در توضیح و پشتیبانی از این نظریه می‌گویند که چون الهیات ملکه همهٔ علوم است لازم نیست در مقابل تعالیم علوم کم‌ارزش‌تر که تابع او هستند سر فرود آورد و آنها را بپذیرد؛ بلکه این علوم دیگر باید به الهیات به عنوان ملکه والامقام خود مراجعه کنند و نتیجه‌گیری‌های خود را بر حسب مقررات و فرامین او تغییر دهند و اصلاح کنند....

اولاً این پرسش را مطرح می‌کنم که آیا قصور در توضیح دقیق فضایلی که الهیات را مستحق عنوان «ملکه» [علوم] می‌کنند، خود به معنی طفره‌رفتن و متضمن ابهام نیست. ممکن است الهیات به دلیل اشتمال بر اطلاعاتی که از علوم دیگر فراگرفته می‌شود و نیز به دلیل اثبات آن مطالب با روشی بهتر و با دانشی عمیق‌تر، شایسته آن عنوان باشد، بدین‌سان مثلاً قواعد اندازه‌گیری زمین‌ها و نگهداشتن حساب‌ها به نحو بسیار بهتر و کاملتری در حساب و هندسهٔ اقلیدسی یافت می‌شود تا در عملکردهای مسّاحان و حسابداران. و یا ممکن است الهیات به این دلیل ملکه [علوم] باشد که با موضوعی سر و کار دارد که از موضوعات همهٔ علوم دیگر در شأن و اهمیت والاتر است و تعالیم آن به شیوه‌های متعالی‌تری بروز می‌یابند.

اینکه عنوان و اقتدار ملکهٔ [علوم] در معنای اول متعلق به الهیات باشد، به نظر من مورد تأیید علمای الهیاتی که در علوم دیگر تبحری داشته باشند، نخواهد بود. به نظر من هیچ یک از ایشان نخواهد گفت که هندسه، ستاره‌شناسی، موسیقی و طب را به وجه بسیار بهتری می‌توان در انجیل یافت تا در کتب ارشمیدس، بطلمیوس، بوئیتوس و گالن، از این رو الهیات می‌تواند در معنای دوم دارای عنوان و شأن برجسته امپراتوری [در میان علوم] باشد یعنی به دلیل موضوع آن و انزال معجزآمیز وحی الهی دربارهٔ موضوعاتی که عمدتاً مربوط به دستیابی به سعادت ابدی است و انسان نمی‌توانست به شیوه‌ای دیگر آنها را به تصور در آورد.

پس می‌پذیریم که الهیات از متعالی‌ترین اندیشه‌ها و تأملات الهی به ما خبر می‌دهد و

بواسطهٔ شأن و منزلت خود، در میان علوم جایگاه سلطنت را اشغال می‌کند، اما الهیات با وجود احراز عالی‌ترین اقتدار بدین شیوه، اگر نزول اجلال نکند و به تفکرات سطح پایین‌تر و متواضعانه‌تر علوم تابع و دست‌نشانده سری نزند و نسبت به آنها احترامی قایل نباشد به این دلیل که این علوم سر و کاری با آمرزش ندارند، در آن صورت استادان الهیات نباید اقتدار لازم برای تصمیم گیری در مشاجرات جاری در حرفه‌هایی را که هیچ مطالعه نکرده و یا بدانها اشتغال نداشته‌اند، از روی نخوت بخود اختصاص دهند. مثل این خواهد بود که حاکم مطلقه‌ای که نه پزشک باشد و نه معمار بلکه تنها در حکم‌کردن آزاد باشد، بخواهد که بر حسب هوا و هوس خود دارو تجویز کند و یا ساختمانهایی برپا دارد و این البته به قیمت جان بیماران بدبخت او و به بهای انهدام سریع عماراتی که ساخته است تمام می‌شود.

همچنین صدور دستور [از جانب علمای الهیات] مبنی بر این که استادان ستاره‌شناسی خود در رد و نفی مشاهدات و شواهد خود به عنوان استدلالهای مغلطه‌آمیز و سفسطه‌آمیز همت گمارند، درخواستی است که بهیچ وجه ممکن نیست اجرا شود. زیرا این به معنای حکم‌کردن به چیزی است که ایشان آنچه را می‌بینند نباید ببینند و آنچه را می‌دانند، نباید بدانند و در تفحصات خود باید عکس چیزی را بیابند که واقعاً با آن مواجه می‌شدند. قبل از این که چنین کاری امکان انجام داشته باشد، باید به ایشان آموزش داد که چگونه یکی از قوای فکری خود را بر دیگران آمر و حاکم کنند و قوای فروتر را بر قوای برتر مسلط کنند بدان سان که تخیل و اراده مجبور شود ضد آنچه را که عقل در می‌یابد، باور کند. در همه موارد منظور من قضایای صرفاً فیزیکی است نه امور ما فوق طبیعی که موضوع دین و ایمانند.

من در حقیقت این حکم تردید می‌کنم که کلیسا به ما دستور دهد که همهٔ نظریات فیزیکی را که مورد اجماع و تعبیر هماهنگ آباء کلیسا است، به عنوان اصول ایمان بپذیریم.... تا جایی که به نظر من می‌رسد، تنها چیزی که واقعاً منع شده این است که «عباراتی را که مربوط به دین یا اخلاقند و یا به تمجید و تعظیم آئین مسیحی مربوط می‌شوند به معنایی تعبیر و تحریف کنیم که بر خلاف تعبیر کلیسای مقدس و یا اجماع جاری آباء کلیسا باشد».... اما حرکت یا سکون زمین یا خورشید نه به دین مربوط است و نه خلاف اخلاق است.

بلز پاسکال: منتخبات[۱]

بلزپاسکال (۶۲ ـ ۱۶۲۳) یکی از بزرگترین ریاضی‌دانان و دانشمندان عصر خویش بود. وی از نظر مذهبی نیز بسیار حساس بود و رسالهٔ ***تأملات*** *که در واقع یادداشتهایی برای نوشتن کتابی بود که در نظر داشت بنویسد (و لیکن هیچگاه آنرا تکمیل نکرد)، رساله‌ای بود در دفاع از مذهب در عصر بدبینی و بدگمانی به مذهب، در نخستین گزیدهٔ زیر که از دیباچه بر رسالهٔ او در باب خلأ(؟ ۱۶۴۷) است، وی به عنوان دانشمندی سخن می‌گوید که در پی تعیین حدود علم و دین، بر حسب شیوه‌های شناخت در هر یک است. در گزیده‌هایی از رسالهٔ* ***تأملات*** *که در پی می‌آیند، وی به عنوان مسیحی مؤمن و یا کاتولیک هوادار فرقه جانسنیسم[۲] سخن می‌گوید و مخالف دعاوی غرورآمیز عقل‌گرایانی چون دکارت است که در پی تأمین «دلایل متافیزیکی» برای وجود خداوند هستند. شاید عقل بتواند آدمی را به خداوند فیلسوفان برساند و لیکن نمی‌تواند ما را به خداوند حی و سبحانی که مورد نظر حضرت ابراهیم و پولس رسول بوده است دسترسی دهد،* ***تنها دل می‌تواند خداوند را به شهود دریابد*** *ولی منظور پاسکال از «دل» هم معرفت، اراده و هم* ***احساس را دربر می‌گرفت.***

پاره‌ای از دیباچه بر رساله در باب خلأ

احترام برای عصر عتیق، امروزه در موضوعاتی که می‌باید کمترین تأثیر را از آن عصر بپذیرند، تا بدان حد رسیده که همه اندیشه‌ها، رمز و رازها و حتی ابهامات آن عصر به عنوان سروش ایزدی تعبیر می‌شوند. در حقیقت دیگر کسی نمی‌تواند بدون خطرکردن، ابداعات و اختراعاتی عرضه دارد و متن و اثر یک نویسنده کافی است تا محکم‌ترین استدلالها به چیزی گرفته نشوند.

منظور من این نیست که می‌توان با عرضهٔ رذیلتی به جای رذیلت دیگر، امور را اصلاح کرد یعنی هیچ احترامی به قدما نگذارد درست به این دلیل که دیگران به ایشان بسیار احترام می‌گذارند. من نمی‌خواهم حجیت و اعتبار پیشینیان را تنها به این دلیل نفی و رد کنم تا شأن عقل و استدلال را بالا ببرم، هر چند کسانی هستند که تنها به بهای عقل و استدلال می‌خواهند اعتبار ایشان را تثبیت کنند....

برای آنکه با دقت لازم چنین تمایز مهمی قایل شویم می‌باید در نظر بگیریم که برخی

---

1. *Great Shorter Works of Pascal.* tr. Emile Cailliet and John C. Blankenagle, *The Thoughts of Blaise Pascal.* tr. C. Kegan Paul, Press, 1948;), (Westminster (London, George Bell & Sons, 1890) pp.102-03, 306–7.

۲. Jansenism: از فرقه‌های مسیحی سدهٔ شانزدهم که مسیح را انسان می‌شمرد و منکر آئین تثلیث بود. م.

از موضوعات دانش و معرفت تنها مبتنی بر حافظه و صرفاً تاریخی هستند. در این مورد مسأله اصلی این است که بدانیم نویسندگان چه نوشته‌اند. موضوعات دیگر دانش و معرفت صرفاً مبتنی بر استدلال عقلی و کاملاً منضبط هستند. در این مورد هدف، جستجو و یافتن حقایق پوشیده و نهان است. شمار موضوعاتی که ذیل مقوله نخست می‌آیند به همان میزان کتابهایی است که حاوی آنها هستند....

در موضوعاتی که صرفاً می‌کوشیم بدانیم که نویسندگان چه نوشته‌اند، مثلاً در تاریخ، جغرافی، حقوق، علم زمان و بالاتر از همه علم الهیات و سرانجام در همهٔ آن موضوعاتی که اصل اساسیشان یا حقایق ساده و یا تأسیسات الهی و انسانی است، می‌بایست ضرورتاً به کتابهایشان متوسل شویم، زیرا این کتابها حاوی کل مطالبی هستند که می‌توان دربارهٔ آن موضوعات دانست.

اگر بخواهیم بدانیم که نخستین پادشاه فرانسه چه کسی بود، یا جغرافی‌دانان نصف‌النهار اولیه را در چه مکانی ترسیم کردند و یا در زبانی که مرده چه کلماتی به کار می‌رفت و مسائلی از این قبیل، چه وسیلهٔ دیگری جز کتابها می‌تواند ما را به این معرفت هدایت کند؟ و چه کسی می‌تواند بر آنچه این کتابها به ما تعلیم می‌دهند چیزی تازه بیفزاید، زیرا ما صرفاً خواهان آنیم که بدانیم مطالب آن کتابها چیست؟ تنها مرجع و کتاب است که می‌تواند به ما آگاهی بدهد. اما در الهیات این مرجعیت و حجیت بیشترین وزن واهمیت را دارد زیرا در آن این مرجعیت از حقیقت جدائی‌ناپذیر است و تنها از طریق آن است که ما حقیقت را می‌شناسیم. زیرا اگر بخواهیم در مورد موضوعاتی که برای عقل بسیار فهم‌ناپذیر است به کسی اطمینان کامل بدهیم، تنها لازم امنت که به درج آنها در کتب مدرسه اشاره کنیم. (به همین‌سان وقتی بخواهیم که به عدم قطعیت قطعی‌ترین چیزها جلب توجه کنیم، صرفاً لازم است بگوییم که این چیزها در آن کتابها یافت نمی‌شوند). زیرا چون این اصول از حد طبیعت و عقل فرا می‌روند و چون اندیشه آدمی ناتوان‌تر از آن است که با مساعی خود بدانها دست یابد، پس گفته می‌شود که اگر ذهن آدمی بواسطهٔ نیرویی که دارای قدرت مطلق و مافوق طبیعی است، اعتلا نیابد نمی‌تواند به چنان فهم والایی دست یابد.

اما مسأله در مورد موضوعاتی که برای حواس و عقل ما بدیهی هستند فرق می‌کند؛ در این مورد حجیت و اقتدار لازم نیست؛ عقل به تنهائی برای شناخت آنها کفایت می‌کند. هر یک از این دو دارای حوزهٔ صلاحیت جداگانه‌ای است؛ زمانی یکی غلبه دارد و زمانی، نوبت سیطرهٔ دیگری است. اما چون موضوعاتی از این نوع با محدودهٔ ذهن آدمی

مرتبط هستند، گسترش این محدوده کاملاً آزاد است؛ باروری تمامی‌ناپذیر ذهن دائما تولیدکننده است و مجموعهٔ ابداعات آن ممکن است پایان‌ناپذیر و وقفه‌ناپذیر باشند....

به این دلیل است که باید هندسه، حساب، موسیقی، فیزیک، پزشکی، معماری و همهٔ علومی که تابع آزمایش و استدلال عقلی هستند، تا حد کمال تقویت شوند. قدما آن علوم را به نحو ناقصی از پیشینیان خود گرفته بودند و ما آنها را در وضعی بهتر از آنچه از گذشتگان دریافت کردیم برای آیندگان خواهیم گذاشت. چون تکمیل این علوم بسته به زمان و زحمت است، آشکار است که اگر زحمات پیشینیان به زحمات ما افزوده نمی‌شد، زحمت و وقت ما دستاوردهای کمتری برای ما حاصل می‌کرد. وقتی امروزیان و گذشتگان به هم بپیوندند، نتیجه‌ای که حاصل می‌شود عظیم‌تر از آن خواهد بود که هر یک به تنهایی می‌توانست بدست آورد.

از میان‌برداشتن این فاصله و تفاوت [میان گذشتگان و دانشمندان جدید] موجب می‌شود که بر جهل و نادانی کسانی که به جای عرضهٔ شواهد مبتنی بر استدلال یا آزمایش تنها به حجیت کتاب‌ها به عنوان دلایل شواهد موضوعات فیزیکی رجوع می‌کنند، تأسف بخوریم؛ و نیز نفی این فاصله و تفاوت می‌یابد ما را از تبهکاری کسانی هراسناک سازد که در حوزهٔ الهیات به جای مراجعه به حجیت کتاب مقدس و آباء [کلیسا] صرفاً به استدلال عقلی متوسل می‌شوند. ما باید آن افراد ترسویی را که جرأت هیچ ابداع و ابتکاری در فیزیک را بخود راه نمی‌دهند، تشجیع و تشویق کنیم و جسارت و گستاخی افراد متهوری را که در الهیات ابداعات و ابتکاراتی می‌آورند، درهم شکنیم.

تأملات

ما حقیقت را نه تنها به حکم عقل بلکه به حکم قلب نیز می‌شناسیم و از روی معرفت اخیر از اصول اولیه آگاه می‌شویم؛ و عقل که هیچ ربطی بدان معرفت ندارد بیهوده می‌کوشد تا با آن اصول درآویزد. شکاکانی که صرفاً خواهان حقیقت هستند بیهوده به خود زحمت می‌دهند. ما می‌دانیم که خواب نمی‌بینیم لیکن نمی‌توان این گفته را با عقل اثبات کرد که این ناتوانی تنها حاکی از ضعف عقل ماست و نه آنچنان که شکاکان می‌گویند نتیجهٔ عدم قطعیت کلی معرفت ما باشد، زیرا معرفت ما نسبت به اصول اولیه همچون مکان، زمان، حرکت [و] عدد، به وضوح از عقل استنتاج شده و عقل می‌باید بر این معرفت غریزی قلب تکیه کند و هر فراگشتی را بر اساس آن استوار سازد. ما به طور غریزی می‌دانیم که در فضا سه بعد وجود دارد و اعداد بی نهایت‌اند و عقل نشان می‌دهد که هیچ دو عدد مجذوری نیست که یکی از آنها دو برابر دیگری باشند. ما اصول را

احساس می‌کنیم (ما قضایا را استنتاج می‌نماییم و در هر دو مورد با قطعیت لیکن به شیوه‌های مختلف عمل می‌کنیم. به همان اندازه که تقاضای عقل از دل مبنی بر عرضهٔ دلایل و شواهدی دربارهٔ اصول اولیه قبل از پذیرش آنها بوسیله عقل بی‌فایده و عبث است، به همان میزان تقاضای دل از عقل مبنی بر احساس همه قضایای اثبات شده پیش از پذیرش آنها بیهوده است.

پس این ناتوانی می‌باید تنها حاکی از ضعف و حقارت عقل باشد که می‌خواهد دربارهٔ همه چیز داوری کند، لیکن نمی‌باید یقین ما را متزلزل کند، چنانکه گویی تنها عقل است که توان تعلیم ما را دارد. بر عکس، کاش خدا کاری می‌کرد که ما هرگز نیازی به عقل نداشتیم و همه چیز را به حکم غریزه و احساس درمی‌یافتیم! اما طبیعت ما را از این امتیاز محروم داشته و بر عکس به ما معرفت اندکی از این نوع [غریزی] عطاکرده و مابقی معرفت ما تنها از طریق عقل قابل تحصیل است.

کسانی که خداوند بواسطهٔ احساسی غریزی به ایشان، مذهب را عطا داشته، بسیار سعادتمند و به حق خرسندند. اما به کسانی که فاقد [این احساس غریزی] هستند تنها می‌توانیم از طریق استدلال عقلی مذهب را عطاکنیم و منتظر زمانی باشیم که خداوند آن احساس را بر دل ایشان بیندازد و بدون این احساس، ایمان صرفاً انسانی است و برای رستگاری بیفایده است....

دل دلایل خاص خودش را دارد که عقل درنمی‌یابد و می‌توان در هزاران مورد آن دلایل را احساس کرد. به نظر من قلب، موجود کلی [یعنی خداوند] و نیز خودش را طبعاً دوست می‌دارد و خود را وقف آن دو می‌کند و نیز به ارادهٔ خویش خودش را به یکی از آنها پایبند می‌سازد، اما وقتی شما یکی را رها و دیگری را نگه داشته‌اید [باید پرسید که] آیا عقل موجب عشق شما می‌شود؟ قلب از خداوند آگاهی دارد، نه عقل و این همان ایمان است؛ خداوند با قلب احساس می‌شود نه با عقل....

جان لاک: گفتار در باب فهم آدمی(۱)

گفتار دربارهٔ فهم آدمی (۱۶۹۰) اثر جان لاک به عنوان اثری عظیم در فلسفهٔ تجربه‌گرایی شهرت بسیار دارد. اما آنچه چندان مشهور نیست این است که کتاب چهارم آن اثر، که منتخبات زیر از آن گرفته شده، حاوی روشن‌ترین بحث موجود دربارهٔ اصول هادی جنبش عقلگرایی در مذهب

1. John Locke: *An Essay Concerning Human Understanding.* (Oxford, Clarendon Press, 27–8, 37–8, 121–2; vol II, p.387, 412–13, 415–16, 1894) vol I, pp. 13–14, 420–1, 423, 425–7, 430.

است که گسست کاملی از مذهب پروتستان و کاتولیک هر دو محسوب می‌شد. نظرات لاک در این مورد را باید در متن جنگ فرقه‌های مذهبی انگلستان در سده هفدهم مطالعه کرد.

بیان مقصود

باید تصدیق کنم که عصری که ما در آن زندگی می‌کنیم عصر بی‌دانشی نیست و نمی‌توان به سهولت در آن خرسند شد.... مملکت معرفت در زمان ما معماران زبردستی دارد که طرحهای عظیمشان برای پیشبرد علوم، آثار و بناهای پایداری برای ستایش آیندگان باقی خواهد گذاشت؛ با این حال در هر قدم نمی‌توان انتظار داشت که کسی مثل بویل و سیدنهام پیدا شود و در عصری که استادانی چون هویژینوس کبیر و نیوتون بی‌نظیر و دیگرانی از این نوع می‌پروراند، اشتغال به پاکسازی مسیر و رُفتن زباله‌هایی که بر سر راه معرفت ریخته، خود به اندازهٔ کافی بلندپروازی است؛ و اگر مساعی مردان باهوش و کوشا بواسطهٔ کاربرد اصطلاحات خشن، معیوب و نامفهومی که در نزد دانشمندان رایجند و لیکن سست و بی‌پایه‌اند، دچار ممانعت و مزاحمت نمی‌شد، در آن صورت دانش و معرفت بسیار بیش از این در جهان پیشرفت کرده بود....

[لاک در نظر دارد که] حدود میان عقیده و معرفت را بازیابی کند و بررسی کند که در اموری که ما هیچ معرفت قطعی نسبت به آنها نداریم به چه وسایل و مدرکهایی می‌باید نظر خود را تنظیم و اعتقاد خود را تعدیل کنیم. به همین منظور، روش زیر را تعقیب خواهم کرد:

نخست این که دربارهٔ منشاء آن اندیشه‌ها و تصوراتی - و یا هر نامی که شما روی آنها می‌گذارید - که آدمی مشاهده می‌کند و از داشتن آن در ذهن خود آگاه است و شیوهٔ حصول فهم دربارهٔ آنها تحقیق خواهم کرد.

ثانیاً می‌کوشم نشان دهم که فهم به واسطهٔ این اندیشه‌ها چه معرفتی حاصل می‌کند و قطعیت، شواهد و میزان آن چیست؟

ثالثاً در خصوص ماهیت و مبانی *ایمان* یا **عقیده** تفحصی خواهم کرد؛ منظور من از ایمان یا عقیده این است که ما حکمی را به عنوان حکم حقیقی بپذیریم در حالی که از حقیقی‌بودن آن هنوز معرفت قطعی نداریم، و در این مورد فرصت بررسی دلایل و درجات پذیرش را خواهیم داشت.

معرفت‌شناسی

عقیده راسخ برخی از کسان این است که در فهم، برخی *اصول ذاتی* وجود دارند؛ یعنی برخی تصورات اولیه و اشکالی که به اصطلاح بر ذهن آدمی منقوش شده‌اند؛ این

تصورات را روح در آغاز هستی خود دریافت می‌کند و همراه با خود به دنیا می‌آورد. برای متقاعدکردن خوانندگان بی‌تعصب نسبت به کذب و بطلان این فرض کافی است نشان دهم (چنانکه امیدوارم در بخش‌های بعدی این گفتار نشان دهم) که چگونه آدمیان می‌توانند بدون کاربرد قوای طبیعی خود و بدون کمک تصورات و نقوش ذاتی به کل معرفتی که دارند دست یابند و بدون توسل به چنین تصورات یا اصول اولیه‌ای به یقین برسند....

پس تصور کنیم که ذهن به اصطلاح کاغذ سفید، خالی از نقوش و فاقد هر تصوری باشد ـ حال چگونه ذهن نقش می‌یابد؟ چگونه با آن مجموعهٔ گسترده‌ای روبرو می‌شود که خیال فعال و بی‌کران آدمی با تنوعات تقریباً بی‌پایان برروی آن رسم کرده است؟ از کجا این همه *مواد* تعقل و معرفت را به دست آورده است؛ به این پرسش در یک کلام پاسخ می‌دهم که از **تجربه** [به دست آورده است]. کل معرفت ما بر تجربه مبتنی است؛ و معرفت نهایتاً خود را از آن استنتاج می‌کند. مشاهدهٔ ما که یا دربارهٔ اشیاء محسوس خارجی و یا دربارهٔ عملکردهای درونی ذهن ما است به نحوی ما آنها را تصور و دربارهٔ آنها تأمل می‌کنیم، همان چیزی است که همهٔ *مواد* تفکر را به فاهمه ما می‌دهد. این دو سرچشمه‌های معرفت‌اند و همه اندیشه‌هایی که ما داریم یا می‌توانیم طبیعتاً داشته باشیم از آنها نشأت می‌گیرند....

حس و شهود بُرد کمی‌دارند. بخش عمدهٔ معرفت ما وابسته به استنتاجات و تصورات واسط است؛ و در مواردی که ما به دلخواه پذیرش و ایمان را در جای معرفت می‌گذاریم و احکام را حقیقی می‌شماریم بدون آنکه در این باره یقینی داشته باشیم، لازم است دلایل و مبانی احتمال درستی آنها را بیابیم و بررسی و مقایسه کنیم. در این دو مورد، قوه‌ای که وسایل لازمه را می‌یابد و آنها را به درستی به کار می‌برد تا آنکه در یک عقیده، قطعیت و در عقیدهٔ دیگر احتمال درستی بیابد، همان چیزی است که ما *عقل* می‌نامیم....

ایمان و عقل

به موجب آنچه پیشتر دربارهٔ عقل گفتیم، شاید بتوانیم دربارهٔ تمیز اشیاء میان آنچه موافق، آنچه فراسو، و آنچه مغایر عقل است حدسی بزنیم ۱ ـ ***موافق عقل*** احکامی هستند که حقیقت آنها را می‌توانیم با وارسی و تعقیب اندیشه‌هایی مکشوف بداریم که از احساس یا تأمل به دست می‌آوریم؛ و از طریق استنتاج طبیعی خواهیم دید که آیا آن احکام حقیقی یا محتملند. ۲ ـ ***فراسوی عقل*** احکامی هستند که حقیقت یا احتمال درستی آنها را نمی‌توانیم بواسطهٔ عقل از آن اصول استنتاج کنیم. ۳ ـ ***مغایر عقل*** احکام و قضایایی

هستند که با اندیشه‌های روشن و مشخص ما ناسازگار یا سازش‌ناپذیرند. بدین‌سان وجود یک خدا موافق عقل، وجود بیش از یک خدا مغایر عقل و رستاخیز مردگان فراسوی عقل است....

فکر می‌کنم بتوانیم از آنچه تا بدینجا فرض گرفتم، ***ملاکها و حدود بین ایمان و عقل*** را معین بداریم؛ و عدم تعیین اینها اگر هم علت نابسامانیهای عظیم نبوده، دست‌کم موجب مشاجرات بسیار و شاید اشتباهات بسیار در جهان شده است. زیرا تا وقتی معین نشده است که تا چه حدی ما می‌باید تحت هدایت عقل یا ایمان باشیم، به مشاجرات بیهوده ادامه خواهیم داد و بیهوده خواهیم کوشید یکدیگر را در مسائل مربوط به مذهب متقاعد و مجاب سازیم....

پس *عقل* در اینجا، در تمایز با *ایمان* به نظر من کشف قطعیت یا احتمالی‌بودن احکام یا حقایقی است که ذهن بواسطهٔ استنتاج از تصوراتی به آنها می‌رسد که به موجب کاربرد قوای طبیعی خود یعنی به موجب احساس و تأمل به دست آورده است.

ایمان از سوی دیگر پذیرش هر قضیه‌ای است که نه بواسطهٔ استنتاجات عقل بلکه بر اساس اعتبار گویندهٔ آن به دست آمده باشد به این معنی که به شیوهٔ ارتباطی خارق العاده‌ای از خداوند نشأت گرفته باشد. این شیوه کشف حقایق بر آدمیان را **وحی** می‌نامیم....

در احکام و قضایایی که قطعیتشان مبتنی بر فهم آشکار و روشن توافق یا عدم توافق میان تصورات ماست و یا به موجب شهود بلاواسطهٔ حاصل می‌شوند، همچون احکام بدیهی و یا به موجب استنتاجات بدیهی و عقلانی در استدلالات خود، در هیچ مورد نیازمند یاری وحی نیستیم تا در مورد آنها پذیرش و ایمان حاصل کنیم و آنها را در اذهان خود وارد سازیم. زیرا شیوه‌های طبیعی معرفت می‌توانند آن احکام را در اذهان ما جای دهند و یا پیشاپیش جای داده‌اند؛ و این خود کاملترین اطمینانی است که می‌توان احتمالاً دربارهٔ هر چیزی بدست آورد؛ مگر آنکه خداوند مستقیماً آن را بر ما آشکار سازد: و در این صورت نیز اطمینان ما در این خصوص که حکم مورد نظر، وحی الهی است نمی‌تواند بیش از معرفت ما باشد. لیکن به نظر من هیچ چیز تحت آن عنوان نمی‌تواند معرفت آشکار و روشن را متزلزل یا ملغی سازد؛ و یا این که چنان بر عقل انسان سلطه یابد تا آن را با وجود این که در تضاد آشکار با شواهد روشن عقل و فهم خویش است به عنوان حقیقت بپذیرد. زیرا چون هیچ یک از قوای فکری ما که بوسیله آنها این گونه الهامات الهی را دریافت می‌کنیم نمی‌تواند در ادراکات خود قطعی‌تر از معرفت شهودی

ما باشد (اگر بگوییم که به همان میزان قطعی و یقینی است) پس ما هیچ گاه نمی‌توانیم هر چیزی را که مستقیماً مغایر معرفت آشکار و روشن ماست به عنوان حقیقت بپذیریم؛ مثلاً اندیشه وحدت جسم و وحدت مکان آنچنان قابل قبول‌اند و ذهن ما چنان برداشت روشنی از این امر دارد که هیچگاه نمی‌توانیم این قضیه را بپذیریم که جسم واحدی در عین حال در دو مکان متفاوت باشد، هر چند آن قضیه ظاهراً به حجیت وحی الهی استوار باشد.... ***پس هیچ قضیه‌ای را در صورتی که مغایر با معرفت شهودی و روشن ما باشد نمی‌توان به عنوان وحی الهی پذیرفت و یا ایمانی و پذیرشی را که شایسته وحی الهی است برای آن بدست آورد.***

زیرا این به معنی اخلال در اصول و مبانی کل معرفت و شواهد علمی و هرگونه ایمان و پذیرش خواهد بود؛ و در آن صورت اگر قضایای مشکوک بر قضایای بدیهی اولویت یابند، هیچ تفاوتی میان حقیقت و بطلان و هیچ ملاکی برای [تمیز امور] باورکردنی و باورنکردنی در جهان وجود نخواهد داشت و معرفت یقینی ما می‌تواند راه را برای آنچه ممکن است غلط و اشتباه باشد، باز کند. پس بیهوده است قضایایی را که مغایر تصور روشن توافق یا عدم توافق میان اندیشه‌های ما باشند، به اصرار به عنوان موضوعات ایمان تحمیل کنیم. این گونه قضایا نمی‌توانند تحت این عنوان یا هر عنوان دیگر در ما ایمان و پذیرش ایجاد کنند، زیرا ایمان هرگز نمی‌تواند ما را دربارهٔ چیزی که مغایر معرفت و دانش ماست متقاعد سازد....

اما چون بسیاری چیزها هستند که ما دربارهٔ آنها تصورات بسیار ناقصی داریم و یا اصلاً تصوری نداریم، و نیز چیزهای دیگری هستند که ما بواسطهٔ کاربرد طبیعی قوای خود نمی‌توانیم هیچگونه معرفتی دربارهٔ وجودشان در گذشته، حال یا آینده داشته باشیم؛ پس چنین چیزهایی که خارج از حیطه کشف قوای طبیعی ما قرار دارند و ***مافوق عقل***‌اند، وقتی آشکار شوند، موضوع واقعی و درست ایمان و عقیده‌اند. بدین‌سان این که برخی از فرشتگان بر ضد خداوند شوریدند و بنابراین وضع خوش اولیهٔ خود را از دست دادند و یا این که [مردگان دوباره برخواهند خاست و دوباره زندگی خواهند کرد] چنین گفته‌هایی چون فراسوی حیطه کشف عقلی ما قرار دارند، کاملاً موضوع ایمان‌اند و عقل هیچ سر و کار مستقیمی با آنها ندارد....

پس گسترهٔ سلطه ایمان تا همین جاست و این خود هیچ‌گونه مخالفت یا ممانعتی برای عقل ایجاد نمی‌کند؛ و عقل آسیب و اختلال پیدا نمی‌کند بلکه بواسطهٔ کشف حقایق جدید که از سرچشمه لایزال کل معرفت نشات می‌گیرند قوت می‌یابد و پیشرفت

می‌کند. هر چه خداوند وحی کرده قطعاً درست است؛ در این باره هیچ تردیدی نمی‌توان کرد. همین خود حوزه و موضوع واقعی ایمان است: اما در این بارهٔ که وحی مورد نظر *الهی* است یا نه، عقل باید داوری کند؛ و عقل هیچگاه نمی‌تواند به ذهن اجازه دهد که دلیل آشکاری را رد کند و دلیل نه چندان آشکاری را بپذیرد و یا این که احتمال را به جای معرفت و قطعیت قبول کند. نمی‌توان هیچ دلیل و شاهدی در این‌باره آورد که هر کتاب سنتی در کلماتی که به ما رسیده و در معنایی که ما در می‌یابیم، دارای منشا الهی باشد، همچون اصول عقل که قطعاً و آشکارا منشأ الهی دارند و بنابراین، ***هر چیزی که مغایر یا ناسازگار با احکام بدیهی و روشن عقل باشد حقاً نمی‌تواند به عنوان موضوع ایمان مورد تأیید و پذیرش قرارگیرد و عقل، با ایمان هیچ سر وکاری ندارد.*** هر آنچه وحی الهی باشد می‌باید بر همه عقاید، تعصبات و علایق ما فایق باشد و به حق با ایمان کامل پذیرفته شود. تسلیم عقل در مقابل ایمان بدین شیوه ملاکهای معرفت را از ما نمی‌رباید و مبانی عقل را متزلزل نمی‌کند بلکه ما را در کاربرد توانایی‌های خود در جهت مقاصد مربوط بدانها آزاد می‌گذارد.

اگر قلمروهای ایمان و عقل با چنین مرزهایی متمایز نگردند و این تمایز محفوظ نماند، در مسائل مربوط به مذهب هیچ جایی برای تعقل باقی نخواهد ماند؛ و آن همه عقاید و مراسم گزاف و نامعقول که در مذاهب مختلف جهان یافت می‌شوند دیگر قابل سرزنش نخواهند بود. زیرا همین تمجید و ستایش ایمان در *ضدیت* با عقل به نظر من تا اندازهٔ زیادی مسئول و سبب آن همه هرزه درآیی‌هایی است که در همه مذاهبی یافت می‌شوند که بشریت را تسخیر و منقسم کرده‌اند، زیرا آدمیان وقتی بر حسب این عقیده تربیت شوند که در مسائل مربوط به مذهب نباید با عقل خود شور و مشورت کنند، هر قدر هم آن مسائل آشکار با عقل سلیم و با اصول کلی معرفت مغایر باشد، در آن صورت به خیالات و تعصبات خود پر و بال می‌دهند و بواسطهٔ آنها به چنان عقاید عجیب و غریب و به چنان کردارهای نامعقولی در مذهب می‌رسند که انسان معقول نمی‌تواند از دیوانگی و بلاهت ایشان در شگفت نشود و ایشان را در نزد خداوند بزرگ و حکیم نامقبول نشمارد و در نزد مردم هشیار، مضحک و زننده نبیند. پس در واقع مذهب که می‌باید بیش از همه چیز ما را از جانوران متمایز بدارد و بویژه ما را به عنوان موجودات عقلانی بر حیوانات بسی ارتقاء بخشد، همان چیزی است که در آن آدمیان اغلب به نامعقول‌ترین وجه و به صورتی نامعقول‌تر از جانوران ظاهر می‌شوند. جملهٔ «ایمان دارم

چون ناممکن است»[1] شاید اگر از دهان مردی نیک سرشت در آید به عنوان جلوه‌ای از تعصب تلقی شود و لیکن اگر آدمیان عقاید و مذهب خود را بر اساس آن اختیار کنند، قاعده‌ای بسیار زیانبار خواهد بود....

در اینجا از فرصت استفاده کرده و به بررسی *دلیل* **سوم پذیرش** می‌پردازم که در نزد برخی ازکسان به همان اندازه ایمان یا عقل حجیت دارد و قابل اعتماد است و آن **تعصب** است که عقل را کنار می‌گذارد و می‌خواهد بدون کمک آن وحی را برپا دارد. و با این کار در واقع هم عقل و هم وحی را از میان بر می‌دارد و به جای آنها خیالات واهی و بی‌اساس مغز خود آدمی را قرار می‌دهد و آنها را اساس عقیده و عمل به شمار می‌آورد.

۶ـ نظریه‌های سیاسی در سدهٔ هفدهم

هوخوگروسیوس: حقوق جنگ و صلح[2]

*هوخو گروسیوس (۱۶۴۵ ـ ۱۵۸۳) نظریه‌پرداز هلندی، به خاطر کتاب **حقوق جنگ و صلح** خود (۱۶۲۵) شهرت بسیار دارد. هدف اصلی این اثر مشهور که در زمان تبعید گروسیوس در فرانسه نوشته شد و به لویی سیزدهم تقدیم شده است آن بود که نظامی حقوقی برای حفظ میزانی از همبستگی در دنیای جدید دولت‌های مستقل و رقیب عرضه بدارد. گروسیوس نخست حقوق طبیعی را بر حسب مفاهیم اساساً غیر دینی به عنوان حقوق مبتنی بر عقل بشری تعریف می‌کند. در عین حال وی «حقوق ملت‌ها» (jus geuitum)را احیا می‌کند؛ این حقوق گرچه مبتنی بر عرف و قراردادهای آزاد است و ربطی به «طبیعت» ندارد، لیکن به نظر او برای دولتها چه در زمان جنگ و چه در زمان صلح الزام‌آور است، گروسیوس برخود می‌بالد که در این بحث کاملاً شیوه علمی را رعایت کرده و بر اساس الگوی هندسه از اصول بدیهی به نتائج مورد نظر خود رسیده است. چنین شیوهٔ تفکری در عصری که به **روح هندسی** اشتیاق بسیار داشت، بسیار جذاب بود.*

بسیاری کوشیده‌اند که در طی تفاسیر خود حقوق مدنی روم یا دولت‌های خود را تشریح یا خلاصه کنند. اما شمار اندکی به بررسی قانونی پرداخته‌اند که در میان ملت‌ها و یا در میان حکام ملت‌ها جاری است؛ خواه این قانون مبتنی بر طبیعت یا محصول حکم الهی و یا برخاسته از عرف و توافق‌های ضمنی باشد؛ و هیچ کس تاکنون آن را به شیوه‌ای

---

1. Credo, quia impossibile est.
2. Hugo Grotius, *The Laws of War and Peace*.tr. Louise Loomis (NewYork, 1949).

جامع و منظم مورد بحث قرار نداده است، هر چند اهمیت انجام این بحث برای بشریت آشکار است....

این کار هر چه بیشتر ضروری است. زیرا در روزگار ما همچون گذشته، بسیاری کسان هستند که این شعبه از حقوق را دست‌کم می‌گیرند چنانکه گویی چیزی نیست جز نامی بی‌مسمی و میان تهی. سخن اوفموس که توسیدید آنرا نقل کرده مبنی بر این که هر چه به سود پادشاه و یا دولت آزاد باشد، مجاز است، امروز بر سر زبانها افتاده است. بر این سخن می‌توان سخن مشابهی افزود و آن این که برای کسانی که دنیا به کامشان است قدرت موجد حق است؛ و یا این سخن دیگر که کشور را نمی‌توان بدون میزانی از بی‌عدالتی اداره کرد. همچنین گفته می‌شود که منازعاتی که میان ملت‌ها یا پادشاهان پدید می‌آید در حقیقت خواسته مریخ [خدای جنگ] است. نه تنها مردم نادان باور دارند که جنگ هیچ ربطی به قانون و حقوق ندارد بلکه حتی افراد دانشمند و عاقل نیز اغلب سخنانی بر زبان جاری می‌کنند که مؤید چنین عقیده‌ای است. هیچ تغایری به اندازه تغایر میان قانون و سلاح معروف نیست....

اما از آنجا که اگر در واقع چنین قانونی وجود نداشته باشد، بحث دربارهٔ آن بیهوده خواهد بود، پس بر ما لازم است که استدلال خود را با نفی همین خطای بسیار جدی تأیید و از آن دفاع کنیم، پس برای آنکه از پاسخ گفتن به تعداد کثیری از مخالفان معاف شویم، بهتر است سخنگویی برای همهٔ آنها در نظر بگیریم و چه کسی بهتر از کارنیادس می‌توانیم برگزینیم که در آنچه که به نظر مکتب او فن و هنر اعلی بود چنان مهارت یافت که می‌توانست کل توان فصاحت و بلاغت خود را بکار برد تا به همان سهولتی که از حقیقتی دفاع می‌کند از خطایی نیز دفاع کند، یک بار، وی بر سر مسأله عدالت حمله آورد ـ بویژه آن نوع از عدالتی که اینک مورد بحث است ـ و این استدلال را به عنوان نیرومندترین استدلال خود به کار برد: که قوانین را آدمیان به نفع خودشان برخود تحمیل کردند و در این کار بر حسب تنوع در عرف و عادات خود به شیوه‌های متنوعی عمل کردند و اغلب نیز وقتی شرایط دگرگون شد بوسیلهٔ همان کسان تغییر یافتند؛ بنابراین چیزی به اسم قانون طبیعت وجود نداشته است....

[اما در حقیقت] قانون طبیعی، حکم عقل صائب است که ضرورت اخلاقی یا دنائت اخلاقی هر عملی را بر حسب توافق یا عدم توافق آن با طبیعت عقلانی نشان می‌دهد و حکم می‌کند که چنین عملی بوسیله کردگار طبیعت، خداوند، نهی یا امر شده است. اعمالی که چنین حکمی برای آنها موجود است، یا فی‌نفسه واجب و یا ممنوع‌اند و به

عنوان اعمالی که مورد امر یا نهی خداوند هستند، شناخته می‌شوند، این خصلت قانون طبیعی را نه تنها از قانون مقدر الهی متمایز می‌کند؛ قانون الهی در مورد چیزهایی که فی‌نفسه و به موجب طبیعت خود واجب یا ممنوع‌اند، امر و نهی نمی‌کند، بلکه با نهی، آنها را ممنوع و با امر، آنها را واجب می‌سازد....

حال همچنانکه در هر کشوری قوانینی وجود دارد که هدفشان تأمین منافع آن کشور است، به همین سان ممکن است میان همه یا بیشتر کشورها قوانینی موجود باشد و در حقیقت هم به موجب توافق عمومی موجود بوده است که ناظر به منافع کل اجتماع کشورها هستند و نه هر یک از دولتها و این قانونی است که ما آن را در تمایز از قانون طبیعی، قانون ملتها می‌نامیم....

اگر هیچ جماعتی نتواند بدون قانون زیست کند، همچنانکه ارسطو در مثال مشهور خود در مورد گروههای راهزن نشان داد، پس طبعاً اجتماعی که کل نوع بشر یا دست‌کم ملتهای بسیاری را در بر می‌گیرد نیازمند قانون است....

کسانی هستند که تصور می‌کنند در زمان جنگ کل قوانین اقتدار خود را از دست می‌دهند اما ما نباید هرگز چنین نظریه‌ای را بپذیریم. بلکه باید اعلام کنیم که آغاز کردن جنگ جز به خاطر اجرای عدالت خطاست و ادامه دادن جنگی که قبلاً شروع شده نیز خطاست مگر آنکه در حدود عدالت و حسن نیت محدود بماند. دموستن درست می‌گفت که تنها باید بر ضد کسانی جنگ راه انداخت که نتوان آنها را بوسیله محاکم قانونی در حدود قانون محدود و مقید نگه داشت. زیرا احکام قضایی بر ضد کسانی مؤثر هستند که از ضعف خود برای مقاومت در برابر آنها آگاهند؛ و جنگ نیز چاره‌ای است در مقابل کسانی که قدرتمنداند و یا خود را قدرتمند می‌دانند. با این همه جنگها برای آنکه به درستی انجام شوند می‌بایست آنها را با همان وسواس و توجهی هدایت کرد که در دادرسیها معمول است....

.... حال باید مختصراً توضیح دهم که با بهره‌برداری از چه منابعی و با چه دقتی به موضوع پرداخته‌ام. نخست این که سعی بسیار کرده‌ام که برای اثبات همه گفته‌های خود درباره قانون طبیعت به اندیشه‌هایی مراجعه کنم که آنقدر بی چون و چرا، حقیقی هستند که هیچ کس نمی‌تواند بدون نقض اندیشه خود آنها را انکار کند. زیرا اصول این قانون، اگر منصفانه بدان بنگرید به خودی خود روشن و بدیهی هستند و به اندازهٔ چیزهایی که ما با حواس بیرونی خود تصور می‌کنیم وضوح دارند....

برای اثبات وجود قانون طبیعت از گفته‌های فیلسوفان، تاریخ نویسان، شعرا و

سرانجام خطبا شاهد آورده‌ام. منظور این نیست که باید گفته‌های چنین کسانی را بدون تمیز باور کنیم، زیرا ایشان بنا به عادت در جهت توجیه علایق فرقه‌های خود یا استدلالات خود و یا خواستهای خود قرار داشتند، اما هرگاه که بسیاری از آنها در زمانها و در مکانهای مختلف نظر واحدی را به عنون حقیقت ابراز داشته‌اند، وحدت نظر آنها را باید نتیجه وجود علت و عاملی کلی تعبیر کرد و این عامل وقتی در آن نیک بنگریم چیزی جز استنباطی درست از اصول طبیعت و یا از اجماع نظری عامی دربارهٔ آن نیست. اصول طبیعت به معنی قانون طبیعت و اجماع درباره آن به معنی قانون بین الملل است. تفاوت میان این دو نوع قانون را نمی‌توان در گفته‌ها و شواهد مذکور یافت (زیرا نویسندگان از روی عادت اصطلاحات قانون طبیعت و قانون ملتها را خلط می‌کنند) لیکن باید این تفاوت را در ماهیت محتوا یافت. قاعده‌ای که بواسطهٔ فرایند درست استدلال از اصول ثابت قابل استنتاج نباشد و لیکن با این حال ظاهراً در همه جا رعایت می‌شود، می‌باید لاجرم ریشه در ارادهٔ آزاد بشریت داشته باشد....

اگر کسی تصور کند که من این مطالب را با نیم نگاهی به مشاجرات عصر خودمان نوشته‌ام ، چه مشاجراتی که هم‌اکنون جاری است و چه مشاجراتی که می‌توان پیدایش آنها را در آینده پیش‌بینی کرد، نسبت به من بی انصافی می‌کند. زیرا من صادقانه اعلام می‌دارم که همچنانکه ریاضی دانان ارقام و اشکال خود را منتزع و منتج از اجرام و اجسام می‌دانند، من نیز در بحث از قانون، ذهن خود را از همه رخدادهای جزئی بدور نگه داشته‌ام....

اسقف بوسوئه: سیاست به وجهی که از کتاب مقدس استنباط می‌شود[1]

*رسالهٔ **سیاست به وجهی که از کتاب مقدس استنباط می‌شود** یکی از سه رساله‌ای است که ژاک بنینی بوسوئه (۱۷۰۴ - ۱۶۲۷) در تمجید از پسر ارشد لویی چهاردهم نوشت که در طی سالهای ۱۶۷۰ تا ۱۶۸۱ نزد بوسوئه تحصیل می‌کرد. دو رسالهٔ دیگر دربارهٔ ماهیت خداوند و انسان و مشیت الهی در تاریخ بودند. رسالهٔ اول حقوق و وظایف شهریار را شرح می‌دهد و نمونهٔ اعلای فلسفه حقوق الهی پادشاهان است. بوسوئه که بعدها اسقف «میو» شد یکی از خطیبان و متألهین بزرگ عصر خویش بود.*

چهار ویژگی،ذاتی اقتدار سلطنتی است: نخست اقتدار سلطنتی مقدس است؛ دوم پدر سالارانه است؛ سوم مطلق است؛ چهارم تابع عقل است....

---

1. ***Oeuvrers de Bossuet*** (Paris: Firmin Didot Freres, 1862) vol.I, pp.322–5, 333–4, 370, 383–4, 390. (این قسمت، جز آنچه از کتاب مقدس نقل شده و ترجمه آنها از انجیل نسخه جیمز پادشاه انگلستان است، ترجمه ویراستار این مجموعه است).

پیشتر دیده‌ایم که قدرت کلاً از خداوند نشأت می‌گیرد.

پولس رسول می‌افزاید، شهریار «کارگزار خداوند برای تأمین خیر تو است اما اگر تو کار بد کنی، پس بترس زیرا او بیهوده شمشیر حمل نمی‌کند، زیرا او کارگزار خداوند است و از کسی که کار بد کند انتقام می‌گیرد» (رومیان ۱۳/۴)

پس شهریاران به عنوان کارگزاران خداوند و نمایندگان او بر روی زمین عمل می‌کنند. از طریق ایشان است که خداوند بر امپراتوری خود حکم می‌رانند؛ «و حال تو گمان می‌کنی که می‌توانی در مقابل دولت یهوه که در دست پسران داوود است مقاومت کنی»؟ (کتاب دوم *تواریخ ایام* ۱۳/۸)

پس چنانکه دیده‌ایم. تخت شاهی تخت یک تن نیست بلکه تخت خود خداوند است. «یهوه، سلیمان پسر مرا برگزیده است تا بر تخت سلطنت یهوه بر بنی اسرائیل بنشیند (کتاب اول تواریخ ایام ۲۸/۵) و نیز: «سپس سلیمان بر تخت یهوه جلوس کرد (همان ۲۹/۲۳)....

از این همه چنین بر می‌آید که شخص شاه مقدس است و کوشش برای کشتن آنها بر خلاف این است. خداوند ایشان را از طریق پیامبران خود با روغن مقدسی تدهین می‌کند به همان شیوه که اسقف‌ها و کارگزاران خودش را تدهین می‌نماید.

اما حتی بدون این تدهین بیرونی پادشاهان به موجب مسئولیت خود مقدس‌اند، زیرا نمایندگان سلطنت الهی هستند و به موجب مشیت خداوند برای اجرای طرحهای او مأمور شده‌اند....

پولس رسول پس از بیان این که شهریار کارگزار خداوند است چنین نتیجه می‌گیرد: «از این رو تو می‌باید در انقیاد باشی نه تنها به خاطر خشم [خداوند] بلکه به خاطر وجدان نیز هم». (رومیان ۱۳/۵)....

و باز: «ای خدمتکاران در همهٔ چیزها از اربابان خود جسماً اطاعت کنید.... و هر کاری که می‌کنید آن را از روی اشتیاق برای خداوند انجام دهید نه برای آدمیان» (کولسیان ۳/۲۲-۲۳)....

اگر آن حواری بدین گونه ازبندگی که وضعی غیر طبیعی است سخن می‌گوید، پس ما باید در بارهٔ انقیاد مشروع نسبت به شهریاران و حکامی که نگهبان آزادی همگانی هستند، چه بگوییم!....

حتی وقتی شهریاران وظیفهٔ خود را انجام ندهند ما باز هم باید به منصب و مأموریت

آنها احترام بگذاریم. «ای خدمتکاران با ترس تمام تابع اربابان خود باشید. نه تنها اربابان خوب و ملایم بلکه اربابان سرکش نیز هم» (نامه اول پطرس ۱۸/ ۲).

پس احترامی که برای شهریار قایل می‌شویم بعضاً مذهبی است. خدمت به خداوند و احترام به شاهان یکسان است و پطرس قدیس این دو وظیفه را در کنار هم قرار می‌دهد: «از خدا بترسید و به شاه احترام بگذارید» (نامهٔ اول پطرس ۱۷/ ۲)

با این حال شهریاران، چون قدرتشان از بالا نشأت می‌گیرد نباید تصور کنند که می‌توانند آنرا به دلخواه خود آزادانه به کار برند؛ بلکه ایشان می‌باید از آن قدرت با ترس و احتیاط و صلاحدید استفاده کنند، همچون چیزی که از خداوند به دست ایشان رسیده و خداوند در مورد آن به دقیق از ایشان مؤاخذه خواهد کرد....

پس پادشاهان باید وقتی قدرت خدا داد خود را به کار می‌برند بر خود بلرزند و بدانند که سوء استفاده از آن چه بی حرمتی وحشتناکی است....

اقتدار سلطنتی پدرانه و ویژگی واقعی آن، خیر و برکت است. گفتیم که پادشاهان منصب خود را از خداوند می‌گیرند که پدر راستین نوع بشر است. همچنین گفتیم که نخستین مفهوم قدرت که انسان شناخت، قدرت پدری بود و شاهان بر حسب نمونهٔ پدران پیدا شدند.

همچنین همگان قبول دارند که ضرورت اطاعت از قدرت عمومی در ده فرمان یافت می‌شود، در آن اصلی که آدمیان را به تکریم و احترام نسبت به پدران خود موظف می‌سازد.

از این همه چنین بر می‌آید که نام شاه به معنی نام پدر است و خوبی و خیر، طبیعی‌ترین خصلت شاهان است....

قدرت شاهی مطلق است.

برخی کسان به منظور آن که این واژه [مطلق] را منفور و ناپذیرفتنی کنند، می‌کوشند حکومت مطلقه و حکومت خود سرانه راخلط کنند. اما چنانکه در بحث از عدالت خواهیم دید. این دو بیش از هر چیز دیگر با یکدیگر تفاوت دارند.

شهریار در فرامین و احکام خود در مقابل هیچ کس مسئول نیست....

ما باید به همان شیوه از شاهان اطاعت کنیم که از اصول عدالت اطاعت می‌کنیم زیرا بدون عدالت هیچ نظم و هیچ هدفی در امور انسانی موجود نخواهد بود.

[شاهان] خدایگان‌اند و از استقلال الهی بهره‌مندند....

هر کسی که شهریاری حاکم شود، همه چیز را در دست خواهد داشت چه اقتدار حاکمه برای داوری و چه نیروهای دولتی را....

شاهی، جلوه‌ای از عظمت خداوند در شهریار است.

خدا نامتناهی است و همه چیز است. شاه، به عنوان شاه، انسان خاصی نیست؛ بلکه شخصی عمومی است که کل کشور در او قرار دارد؛ ارادهٔ کل مردم در ارادهٔ او مندرج است. همچنان که کل کمالات و فضایل در خداوند جمع‌اند. به همان سان کل قدرت اجزای در شخص شهریار جمع می‌شوند؛ و این چه عظمتی است که شهریار این همه از آن برخوردار است!

قدرت خداوند خودش را در یک لحظه از این سو تا آن سوی جهان آشکار می‌سازد. قدرت شهریار نیز در یک آن، در کل کشور عمل می‌کند و کل کشور را در نظم نگه می‌دارد همچنانکه خداوند کل عالم را سامان می‌دهد.

اگر خداوند از کار جهان دست بکشد، عالم فرو خواهد ریخت؛ و اگر اقتدار در کشور نباشد، همه چیز مختل خواهد شد.

غایت حکومت تأمین خیر و حفظ کشور است....

حُسن تمشیت سازمان کشور به دو چیز بستگی دارد: مذهب و عدالت. این دو اصول ذاتی و سازندهٔ کشورها هستند. بوسیله مذهب وظیفه خود را نسبت به خداوند انجام می‌دهیم؛ و بوسیله عدالت حقوق آدمیان را برآورده می‌سازیم....

شهریار باید به منظور از میان برداشتن مذاهب کاذب در کشور خود قدرت خویش را به کار برد....

وی نگهبان آرامش عمومی است که خود متکی به مذهب است؛ باید تخت و تاج خود را که اساس نظم و آرامش است محفوظ بدارد. آنان که تحمل آن ندارند که شهریار در امور مذهبی به شدت عمل کند، زیرا معتقدند که مذهب باید آزاد باشد، سخت در اشتباه‌اند. در غیر این صورت، شهریار می‌باید در میان اتباع خود و در کل کشور رواج بت پرستی، مذهب محمد، یهودیت و مذاهب کاذب را تحمل کند و در آن صورت کفر، حتی الحاد و بزرگترین جرایم مجازات نخواهند شد....

توماس هابز: لویاتان[1]

توماس هابز (۱۶۷۹ ـ ۱۵۸۸) فیلسوف انگلیسی در کتاب **لویاتان یا ماده، صورت و قدرت دولت کلیسایی و مدنی** *(۱۶۵۱) روش ریاضی را در مورد سیاست اعمال کرد. بنابراین، کتاب لوایتان یکی از نخستین آثار در علمی کردن سیاست است. این کتاب در دفاع از سلطنت مطلقه نوشته شد و می‌باید آن را در متن جنگهای داخلی انگلستان مطالعه کرد. هابز پس از تشکیل «پارلمان طولانی» در سال ۱۶۴۰ به پاریس گریخت و در آنجا آموزگار ریاضی چارلز دوم پادشاه آیندهٔ انگلستان شد، بااین حال چون استدلالهای هابز در مورد هر حکومتی کاربرد داشت، به یک میزان مورد پسند سلطنت طلبان و انقلابیون واقع شد.*

طبیعت یعنی فنی که خداوند بواسطهٔ آن عالم را ایجاد کرده و بر آن حکم می‌رانـد، همچون موارد بسیار دیگر چنان مورد اقتباس «فن» آدمی قرار گرفته که می‌تواند حیوانی مصنوعی بسازد. زیرا با توجه به این که حیات چیزی جز حرکت اندامها نیست و سرآغاز آن حرکت در برخی بخشهای درونی آن است؛ پس چرا نباید بگوییم که همه دستگاههای خود کار (دستگاههایی که مانند ساعت، خودشان را با فنرها و چرخها به حرکت در می‌آورند) دارای حیاتی مصنوعی هستند؟ زیرا «قلب» جز یک «فنر» چیز دیگری نیست و «اعصاب» جز «سیم‌هایی» نیستند و «مفاصل» جز «چرخهایی» نیستند که بر طبق نیت سازنده‌اش به کل بدن حرکت می‌بخشند. «فن» از این هم فراتر می‌رود و عالی‌ترین محصول عقلانی طبیعت یعنی «انسان» را نیز تقلید می‌کند. زیرا آن «لوایتان» عظیم که «کشور» یا «دولت» و به زبان لاتین Civitas خوانده می‌شود، تنها انسانی مصنوعی است که با همین «فن» خلق می‌شود، هر چند قامتی بلندتر و قدرتی بیشتر از انسان طبیعی دارد و به خاطر نگهبانی و دفاع از انسان ساخته شده است و در آن «حاکمیت»، «روحی» مصنوعی است که به کل بدن حیات و حرکت می‌بخشد؛ «حکام و قضات» و دیگر «کارگزاران» دستگاه قضایی و اجرایی، «مفاصل» مصنوعی‌اند؛ «پاداش» و «مجازات» که بواسطهٔ آنها هر مفصل و عضوی به کرسی حاکمیت متصل می‌شود و برای انجام وظیفه‌اش به حرکت در می‌آید، «اعصاب» هستند که وظیفه مشابهی در بدن طبیعی انجام می‌دهند؛ «ثروت» و «مکنت» همه اعضای کشور، «قوت» [بدن]اند؛ [تأمین] «امن عمومی»، همانند «مشغله اصلی» [بدن] است با مشاورینی که مسائل مورد نیاز را به

1.Thomas Hobbes, ***Leviathan*** (London, George Routledge & Sons, 1887), pp.11, 52-3, 211–12. 63-7, 82, 84–9,

اطلاع [مسئولین امن عمومی] می‌رسانند، مانند «حافظه»اند؛ «عدالت» و «قوانین»، «عقل» مصنوعی هستند، و «اراده»، «توافق»، مثل «سلامت» بدن‌اند و «فتنه‌گری» مانند «بیماری» و «جنگ داخلی» به منزلهٔ «مرگ» است. سرانجام «پیمانها» و «میثاقهایی» که بواسطهٔ آنها اجزای این پیکر سیاسی ساخته و متصل و یکپارچه گشتند، مانند «حکم تکوین» یا این گفته خداوند در زمان خلقت است که «انسان رامی‌آفرینیم». برای توصیف ماهیت این انسان مصنوعی [مطالب زیر را] در نظر می‌گیرم.

نخست «مادهٔ» آن و «سازندهٔ» آن که هر دو خود «انسان» است. دوم این که «چگونه» و بوسیله چه قرار دادهایی، ساخته شده است؛ «حقوق» و «قدرت» مشروع یا «اقتدار» حاکم کدام‌اند؛ و چه چیزی موجب «استمرار» یا «انحلال» آن می‌شود. سوم این که «دولت مسیحی» چیست....

دربارهٔ انسان

پس در وهلهٔ نخست، تمایل عمومی همه بشریت، خواست پایان ناپذیر و سیری ناپذیری قدرت پس از قدرت است که تنها در مرگ خاتمه می‌یابد. و علت این خواست همواره آن نیست که آدمی در آرزوی لذتی شدیدتر از آن است که بیشتر به دست آورده و یا این که نمی‌تواند به داشتن قدرت معتدلی خرسند باشند؛ بلکه به این دلیل است که نمی‌تواند قدرت و وسایلی راکه در حال حاضر برای گذران زندگی به شیوه‌ای خوب در اختیار دارد، بدون کسب قدرت بیشتر تضمین کند....

طبیعت آدمیان را از نظر قوای بدنی و فکری آنچنان برابر ساخته است که، گرچه گاه کسی را می‌توان یافت که از نظر بدنی نیرومندتر و از نظر فکری باهوش‌تر از دیگری باشد، وقتی همه آدمیان با هم مقایسه شوند تفاوت میان انسانها آنقدر قابل ملاحظه نیست که بر اساس آن کسی بتواند مدعی امتیازی برای خودش گردد که دیگری نتواند مدعی آن شود. زیرا از نظر قوت جسمانی، ناتوان‌ترین کس به اندازهٔ کافی نیرومند است که نیرومندترین کس را، یا از طریق توطئهٔ نهانی و یا از طریق تبانی با دیگران که همراه با او در معرض خطر یکسانی قرار داشته باشد، بکشد....

در طبع آدمی سه علت اصلی کشمکش و منازعه می‌یابیم. نخست رقابت؛ دوم ترس؛ سوم افتخار جویی.

نخستین علت، آدمیان را برای کسب سود به تعدی وا می‌دارد؟ علت دوم برای کسب امنیت؛ و علت سوم برای کسب اعتبار و شهرت. گروه نخست [سودجویان] زور و

خشونت به کار می‌برند تا خود را سرور آدمیان دیگر و همسران و فرزندان و احشام [خویش] کنند؛ گروه دوم به خشونت متوسل می‌شوند تا از آنها دفاع کنند؛ گروه سوم بر ضد هر چیز بی‌اهمیت و ناچیزی مثل سخنی یا لبخندی، یا عقیدهٔ متفاوتی، یا هر نشانهٔ دیگری از خواری و بی ارزشی که دربارهٔ شخص خودشان و یا خویشاوندان، دوستان، ملت، همکاران و یا نامشان به کار رود، خشونت به کار می‌برند.

از اینجا آشکار می‌شود که در زمانی که آدمیان بدون قدرتی عمومی به سر ببرند که همگان را در حال ترس نگه دارد، در وضعی قرار می‌گیرند که جنگ خوانده می‌شود، و چنین جنگی جنگ همه بر ضد همه است....

بدین گونه، هر آنچه پیامد زمان جنگ باشد، که در آن هر کس دشمن هر کس دیگر باشد، نظیر همان وضعیت نیز پیامد زمانی است که آدمیان بدون هرگونه آرامش و امنیتی به سربرند، مگر امنیتی که نتیجهٔ اعمال قدرت و ابداع خودشان باشد. در چنین وضعیتی جایی برای کار و صناعت نیست، زیرا به حاصل چنین کار و صناعتی اطمینان نیست و در نتیجهٔ نه کشت و کار زمین.... و نه هیچگونه دانش و هنر و ادبیات و اجتماعی [ممکن نخواهد بود]؛ و از همه بدتر ترس دائمی و خطر مرگ خشونت بار [وجود دارد] و زندگی آدمی انزوا طلبانه، مسکنت بار، فقیرانه، زشت، ددمنشانه و کوتاه [است]...

بر این جنگ این نتیجه نیز مترتب است که در این وضع هیچ چیز نمی‌تواند ناعادلانه باشد. تصورات صواب و خطا و عدالت و بی‌عدالتی در آن وضع جائی ندارند. در جایی که قدرت عمومی وجود ندارد، قانونی هم وجود ندارد و جایی که قانون وجود نداشته باشد، بی عدالتی هم نیست، در جنگ، زور و فریب دو فضیلت اساسی هستند. عدالت و بی عدالتی از زمرهٔ قوای بدنی یا فکری بشمار نمی‌روند. زیرا اگر چنین بودند می‌بایست در انسانی هم که تنها انسان موجود در جهان باشد نیز یافت می شدند، همچنانکه وجود حواس و هیجانات در چنین کسی متصور هستند. [عدالت و بی عدالتی] کیفیاتی هستند که به آدمیان موجود در جامعه مربوط می‌شوند، نه آدمیان تنها و منزوی. همچنین بر آن وضعیت [جنگی] این نتیجه مترتب است که هیچ گونه مالکیتی یا حق تملکی، یا ***مال من*** و ***مال تونی*** به صورت مجزا و مشخص وجود نداشته باشد، بلکه هر چیز متعلق به هر کسی باشد که بتواند آن را به دست آورد، و یا تا وقتی که بتواند آن را نگه دارد [از آن او باشد] و این است وصف وضعیت بدی که آدمی به صرف حکم طبیعت در آن قرار گرفته است، هرچند امکان آن هست که از این وضعیت بیرون بیاید و این امکان بعضاً به حکم خواستها و امیال و بعضاً به موجب خرد آدمی متصور است.

امیال و احساساتی که آدمیان را به صلح متمایل می‌کنند [یکی] ترس از مرگ؛ [دیگری] طلب چیزهایی که لازمهٔ زندگی راحت هستند [و سه‌دیگر] امید به این که از طریق کار و کوشش خود آن چیزها را به دست آورند و عقل اصول مناسبی برای صلح پیش می‌نهد که بر اساس آنها آدمیان می‌توانند به توافق برسند. این اصول همان‌هایی هستند که به زبانی دیگر قوانین طبیعی خوانده می‌شوند....

«حق طبیعی» که نویسندگان معمولاً آن را jus naturale می‌خوانند، همان آزادی و اختیاری است که هر انسانی از آن برخوردار است تا به میل و ارادهٔ خویش قدرت خود را برای حفظ طبیعت یعنی زندگی خودش به کار برد و به تبع آن هر کاری را که بر طبق داوری و عقل خویش مناسب‌ترین وسیله برای آن هدف تصور می‌کند، انجام دهد.

مقصود از آزادی بر طبق معنای درست آن کلمه، فقدان موانع خارجی است؛ موانعی که اغلب می‌توانند بخشی از قدرت آدمی را در انجام خواسته‌اش از وی بازستانند و لیکن نمی‌توانند او را از کاربرد قدرتی که برایش باقی مانده است به حکم داوری و عقل خودش باز دارند.

قانون طبیعی ـ lex naturalis ـ حکم یا قاعده‌ای کلی است که بوسیله عقل کشف می‌شود و به موجب آن آدمی از انجام آنچه نابود کنندهٔ زندگی اوست، و یا وسایل حفظ آن را از او سلب می‌کند، و یا از عدم انجام آنچه به عقیدهٔ او بهترین راه حفظ آن است، منع می‌شود. زیرا گرچه کسانی که دربارهٔ این مطلب سخن می‌گویند، معمولاً jus و lex [یا] حق و قانون را مشتبه می‌کنند، امااین دو را باید از هم تمیز داد؛ زیرا حق عبارت از، آزادی انجام دادن یا خودداری از انجام دادن است؛ در حالی که قانون یکی از این دو را معین و الزام آور می‌سازد. بنابراین قانون و حق به همان اندازه با هم تفاوت دارند که تکلیف و آزادی با هم متفاوت اند و این دو در مورد امری واحد در عین حال صدق می‌کنند....

انتقال متقابل حق همان چیزی است که آدمیان «قرارداد» می‌خوانند....

درباره دولت

هدف، غایت یا خواست نهایی آدمیان ـ که طبعاً دوستدار آزادی و سلطه بر دیگرانند ـ از ایجاد محدودیت بر خودش ـ که همان زندگی کردن در درون کشورهاست ـ حفظ و حراست خویشتن و به تبع آن تأمین زندگی رضایت بخش‌تری است؛ یعنی این که هدف آنها رهانیدن خویشتن از همان وضع جنگی محنت باری است که.... پیامد ضروری امیال طبیعی آدمیان در زمانی است که قدرتی مشخص و مشهور وجود نداشته باشد که آنها را

در حال ترس و بیم نگه دارد و به موجب ترس از مجازات، ایشان را نسبت به ایفای پیمانهای خود و رعایت قوانین طبیعت، ملزم و متعهد سازد....

وقتی گفته می‌شود که دولتی *تأسیس* شده که جمعی از آدمیان **همه *با* هم** توافق کنند و ***پیمان ببندند*** که حق نمایندگی همه آنها به وسیله اکثریت آنها به یک تن یا مجمعی از افراد واگذار شود ـ یعنی که وی ***نمایندهٔ*** آنها باشد؛ ـ و همگان، چه کسانی که **به *نفع آن*** رای داده و چه کسانی که بر ضد آن بوده باشند، تمام اعمال و احکام آن فرد یا مجمع افراد را چنان معتبر بشناسند که گویی آن [اعمال و احکام] به وسیله خود آن کسان معمول شده است و منظور از این [عهد و پیمان] این است که آدمیان در بین خود به صلح و آرامش زندگی کنند و از گزند دیگران مصون باشند.

تمام ***حقوق*** و ***قدرتهای*** کسی یا کسانی که قدرت حاکمه به موجب توافق اجتماع مردم به ایشان واگذار می‌شود از همین تأسیس دولت منتج می‌گردند.

این که چون آنها باهم پیمان می‌بندند، این پیمان رابابد به آن معنی گرفت که آنها به موجب پیمانی پیشین نسبت به چیزی که مغایر با [پیمان جدید] باشد، ملزم و متعهد نمی‌شوند و در نتیجه کسانی که پیشتر دولتی تأسیس کرده و به موجب پیمانی ملزم شده‌اند تا اعمال و احکام یک تن را بپذیرند، دیگر نمی‌توانند به حق بدون اجازهٔ او، در بین خود پیمان تازه‌ای ببندند تا آنکه در هر امری، مطیع و تابع شخص دیگری شوند.... و اگر برخی از آدمیان برای توجیه نافرمانی خود نسبت به حاکم، عقد پیمانی جدید نه با آدمیان بلکه با خداوند را بهانه قرار دهند، این امر نیز ناعادلانه است: زیرا هیچ پیمانی با خداوند نتوان بست مگر به وساطت کسی که نماینده شخص خداوند باشد و هیچ کس نمایندهٔ خداوند نیست جز جانشین خداوند که تحت نظر خداوند صاحب حاکمیت است. اما بهانهٔ پیمان بستن با خداوند، حتی در نزد وجدان خود آنانی که چنین وانمود می‌کنند، چنان دروغ آشکاری است که نه تنها ناعادلانه بلکه شرم آور و ناجوانمردانه است. دوم این که چون حق نمایندگی همگان تنها به موجب عهد و پیمان مردمان نسبت به یکدیگر، به کسی که حاکمیت به وی اعطا می‌گردد واگذار می‌شود و نه به موجب پیمانی میان شخص حاکم و مردمان؛ بنابراین نقض پیمان از جانب شخص حاکم متصور نیست؛ و در نتیجه هیچ یک از اتباع او نمی‌تواند به بهانهٔ نقض عهد، از تبعیت او خارج شود و....

چهارم این که چون هر یک از اتباع به موجب تأسیس [دولت] موجد اصلی همه

اعمال و داوریهای حاکم مستقر است، پس هر آنچه او [حاکم] انجام دهد نمی‌تواند آسیبی به هیچ یک از اتباعش برساند؛ و نیز هیچ یک از اتباعش نباید او را به بی عدالتی متهم کند. زیرا آن کس که کاری را به موجب تفویض اختیار از جانب دیگری انجام دهد، در این کار، به آن کسی که به وی اختیار عمل داده است، آسیبی نمی‌رساند؛ و اما به موجب تأسیس دولت بدین شیوه هر کس موجد اصلی تمام اعمال شخص حاکم است.... درست است که کسانی که واجد قدرت حاکمه هستند ممکن است مرتکب بی‌انصافی شوند، اما نمی‌توانند مرتکب بی‌عدالتی یا آسیب رساندن به معنای درست کلمه شوند.

پنجم این که، هیچ شخص واجد قدرت حاکمه‌ای را نمی‌توان به حق به قتل رساند و نیز اتباع او نمی‌توانند او را به هر شیوهٔ دیگری کیفر دهند. زیرا با توجه به این که هر یک از اتباع خود موجد اصلی اعمال شخص حاکم است، [در صورت مجازات کردن حاکم] وی شخص دیگری را به خاطر اعمالی که خودش مرتکب شده است، مجازات خواهد کرد.

و چون غایت تأسیس [دولت] صلح و حراست از همگان است و هر کسی که نسبت به غایت، ذیحق باشد، نسبت به وسیلهٔ [نیل بدان] نیز ذیحق است؛ پس هر کس یا انجمنی که حق حاکمیت داشته باشد، واجد حق داوری در خصوص وسایل نیل به صلح و حراست [از عموم] و نیز در خصوص موانع و عوامل اخلال در آن است؛ و حق دارد هر آنچه را که انجام دادنش لازم باشد، هم پیشاپیش به منظور حفظ صلح و امنیت از طریق جلوگیری از نفاق درونی و خصومت خارجی و هم، وقتی صلح و امنیت از دست رفته باشد، به منظور اعادهٔ آن، انجام دهد. ششم این که حق داوری دربارهٔ این که چه نظرات و عقایدی نامساعد یا مساعد به حال صلح‌اند، ملحق به حق حاکمیت است؛ و در نتیجه به همان سان داوری دربارهٔ این که در چه مواقعی و تا چه اندازه می‌توان به کسانی اعتماد کرد که به عنوان نماینده اجتماعات مردم سخن بگویند؛ و نیز این که چه کسی آراء و نظرات مندرج در کتابها را پیش از انتشارشان داوری کند [جزء حق حاکمیت است]. زیرا اعمال آدمیان از عقاید ایشان ناشی می‌شود؛ و حکومت کردن درست بر اعمال آدمیان به منظور ایجاد صلح و توافق در میان آنها، جزئی از درست حکومت راندن بر آراء و عقاید ایشان است. و گرچه در امر عقیده و نظر نباید هیچ چیز جز حقیقت را ملحوظ داشت، اما این مغایر با مقید کردن عقیده و نظر به قید ایجاد صلح و آرامش نیست زیرا عقیده و نظر مغایر با صلح و آرامش به همان اندازه از حقیقت بدور است که بگوییم صلح و توافق مغایر با قانون طبیعت است....

هفتم این که قدرت تجویز قواعدی که به موجب آنها هرکسی به حدود تمتع خود از لذات و به حدود اعمال خویش پی می‌برد، بدون آنکه مورد تعرض و اعتراض دیگران باشد، کلاً ملحق به حق حاکمیت است؛ و آدمیان این آگاهی نسبت به حدود خود را *آداب دانی* می‌خوانند....

هشتم اینکه حق دادرسی و اجرای عدالت.... ملحق به حق حاکمیت است....

نهم این که حق اعلام جنگ و صلح با ملتها و دولتهای دیگر یعنی داوری دربارهٔ این که [اعلام جنگ] در چه زمانی به مصلحت عموم است و چه میزانی نیرو باید بدان جهت گرد آورده و مسلح کرد و هزینه‌اش را تأمین کرد و نیز اخذ پول از اتباع برای پرداخت مخارج جنگ، ملحق به حق حاکمیت است....

اینها حقوقی هستند که جوهر حاکمیت را تشکیل می‌دهند و نشانه‌هایی هستند که به موجب آنها می‌توان گفت قدرت حاکم در دست چه کسی و یا در چه انجمنی از افراد قرار دارد. زیرا این حقوق انتقال ناپذیر و تجزیه ناپذیرند.... و اگر ما هر یک از حقوق پیش گفته را در نظر بگیریم فوری در خواهیم یافت که [تجزیه این حقوق] و احراز برخی از آنها، در حفظ صلح و عدالت که هدف تأسیس همهٔ دولتهاست، تأثیری نخواهد داشت و دربارهٔ همین تجزیه و تفکیک است که گفته‌اند که ***دولتی که در درون خودش چند پاره باشد، استوار نتواند بود:*** زیرا اگر چنین تجزیه و تقسیمی پیش نیاید، تجزیهٔ کشور میان سپاهیان متخاصم هرگز پیش نخواهد آمد. اگر از آغاز این عقیده در بخش اعظم کشور انگلستان اشاعه نیافته بود که قدرتهای مذکور میان پادشاه و اعیان و مجلس عوام تقسیم شده است، مردم هرگز چند دسته نمی‌شدند و به این جنگ داخلی گرفتار نمی‌آمدند که نخست در میان کسانی که در خصوص سیاست اختلاف نظر داشتند و سپس در بین مخالفین کلیسا که هوادار آزادی مذهب بودند، به وقوع پیوست؛ [و این منازعات] در خصوص این حق متعلق به حاکم، به مردم چنان درسی داده‌اند که اندک‌اند کسانی که در کشور انگلستان در نیابند که این حقوق تجزیه ناپذیر است و در زمان بازگشت مجدد صلح و آرامش همگان بدان اعتراف خواهند کرد....

از آنجا که این اقتدار عظیم تجزیه ناپذیر و ذاتاً ملحق به حق حاکمیت است و عقیدهٔ کسانی که در مورد پادشاهان واجد حق حاکمیت می‌گویند که آنها گرچه بالانفراد اقوی[1]

---

1. singulis majores

هستند یعنی از هر یک از اتباع خود قدرت بیشتری دارند لیکن بالاجتماع احقر[1] اند یعنی از مجموع اتباع خود قدرت کمتری دارند، بی پایه است، زیرا اگر منظور آنها از **همهٔ اتباع روی هم** کل اتباع به عنوان یک شخص واحد نباشد، در آن صورت [کلماتِ] **همه روی هم و هر یک** به یک معنی خواهند بود؛ و این نحوهٔ بیان بیهوده و باطل است، اما اگر منظور آنها از **همه روی هم** یک شخص باشد (که حاکم نمایندهٔ آن است) در آن صورت قدرت همهٔ اتباع روی هم با قدرت شخص حاکم یکسان است؛ و باز هم این نحوهٔ بیان بیهوده و باطل است؛ و آنها بطلان این سخن را هنگامی که حاکمیت در دست انجمنی از کسان باشد، به خوبی در می‌یابند، اما وقتی حاکمیت در دست پادشاهی باشد، آن را در نخواهند یافت؛ و با این حال قدرت حاکمیت در دست هر کسی باشد فرقی نمی‌کند....

اما ممکن است در اینجا ایراد کنند که وضع اتباع بسیار پست و رقت‌بار است؛ یعنی نسبت به مذاق اربابان قدرت نامحدود که صاحب شهوات و امیال گذرا هستند، خوشایند نیست و معمولاً کسانی که تحت حکومت پادشاهی زندگی می‌کنند، آن حکومت را مسؤل وضع رقت بار خود می‌دانند؛ و کسانی که تحت حکومت دموکراسی و یا دیگر حکومت‌های انجمنی به سر می‌برند، علت همه ناراحتی خود را به آن نوع از حکومت نسبت می‌دهند؛ حال آنکه قدرت در همهٔ اشکال حکومت یکسان است، مشروط به این که بتوانند از مردم حراست بکنند؛ البته وضعیت آدمی هیچگاه خالی از میزانی ناراحتی نیست؛ و بیشترین ناراحتی‌هایی که ممکن است در هر شکلی از حکومت، دامنگیر عامهٔ مردم شود، در مقایسه با بدبختی و تیره روزی و مصائب هولناکی که همراه با جنگ داخلی پدید می‌آیند، به زحمت محسوس و قابل توجه است؛ و این وضع همان وضعیت بد و ناخوشایند آدمیانی است که سروری ندارند و تابع قوانین و قدرت باز دارنده‌ای نیستند که آنها را از غارت و انتقام‌جویی برحذر دارد....

دربارهٔ دولت مسیحی

من «کلیسا» را به عنوان «گروهی از آدمیان» تعریف می‌کنم که «معتقد به مذهب مسیحی هستند، در شخص حاکم واحدی وحدت می‌یابند و به دستور او می‌باید گرد هم آیند و بدون حکم او نباید گرد هم آیند» و چون در همه کشورها، اجتماع و انجمنی که از حاکم مدنی اجازه نگرفته باشد، غیر قانونی است، پس کلیسا و فرقه‌ای نیز که در هر

1. universis minores

کشوری تشکیل شود که دولت اجتماع آنها را ممنوع کرده باشد، اجتماعی غیر قانونی است.

و نیز چنین بر می‌آید که در روی زمین هیچ کلیسای جهانی وجود ندارد که همه مسیحیان مقید به اطاعت از آن باشند؛ زیرا در روی زمین هیچ قدرتی وجود ندارد که همه کشورهای دیگر تابع آن باشند. مسیحیانی در حوزه‌های اقتدار شهریاران و دولتهای مختلف وجود دارند و لیکن هر یک از آنها تابع همان کشوری است که خود عضوی از آن است؛ و در نتیجه نمی‌تواند تابع احکام هیچ شخص دیگری باشد و بنابراین کلیسایی که بتواند حکم و داوری کند و [مردمان را]، نبخشاید و یا محکوم کند و یا هر عمل دیگری انجام دهد، با دولت مدنی مرکب از مسیحیان یکی و یکسان است؛ و «دولت مدنی» خوانده می‌شود چون اتباع آن «آدمیان»اند «و کلیسا» خوانده می‌شود زیرا اتباع آن «مسیحیان»اند. حکومت «دنیوی» و حکومت «روحانی» دو واژه‌ای هستند که ایجاد شده‌اند تا مردمان را دچار دوگانه بینی کنند و ایشان در تشخیص «حاکم قانونی» خود دچار اشتباه شوند. درست است که پیکرهای مردم مؤمن پس از روز رستاخیز نه تنها روحانی بلکه ابدی خواهند بود، اما در این جهان مادی و فساد پذیرند. پس در این جهان هر حکومتی، چه حکومت دولت و چه حکومت دینی، دنیوی است و تعلیم هر آیین که حاکم دولت و دین آن را ممنوع سازد برای هیچ یک از اتباع مجاز نیست و آن حاکم می‌باید یک تن باشد؛ وگرنه لاجرم دودستگی و جنگ داخلی در کشور در میان «کلیسا» و «دولت»، در میان «روحانیون» و «دنیویون»، در میان «شمشیر عدل» و «سپر ایمان» و بعلاوه در قلب هر انسان مسیحی میان «مسیحی بودن» و «انسان بودن» پیدا می‌شود. آباء کلیسا شبان خوانده می‌شوند و حکام مدنی نیز چنین نامیده می‌شوند. اما اگر شبانان مطیع و تابع یکدیگر نباشند یعنی شبان اصلی و حاکمی در کار نباشد، در آن صورت آموزه‌های ناسازگاری به آدمیان تعلیم خواهد شد که یا ممکن است هر دو کاذب باشند و یا باید یکی از آنها نادرست باشد، پیشتر نشان داده‌ایم که این شبان اصلی بر حسب قانون طبیعت چه کسی است؛ یعنی همان حاکم مدنی است....

جان میلتون[۱]

در طی دوران جنگهای داخلی انگلستان و فترت پارلمان آن کشور، جان میلتون (۷۴ - ۱۶۰۸)

---

1. ***The Prose Works of John Milton***, ed. J.A. St. John (London, H.G. Bohn, 1848–53) vo.II pp.8–13, 16, 55–6, 66, 68, 75, 81, 96–7.

*شاعر بزرگ پیوریتن مذهب، بارها در دفاع از «آزادی» سخن گفت. وی در کتاب **آریوپاگیتیکا (دربارهٔ آزادی چاپ غیر مجاز)**[1]، (۱۶۴۴) بر ضد پارلمان حامی مذهب مشایخی که به موجب حکم ژوئن ۱۶۴۳ سانسور شدیدی بر مطبوعات اعمال کرده بود، از آزادی نشر و انشاء دفاع کرد. همچنین وی در کتاب **منصب شاهان و حکام** (۴۹ ـ ۱۶۴۸) که در دفاع از اعدام چارلز پادشاه انگلستان نوشته شده بود به فلسفه حق الهی شهریاران تاخت.*

آریو پاگیتیکا

منکر آن نیستم که در کلیسا و دولت بسیار مهم است که مراقبت به عمل آید. چگونه کتابها موجب تحقیر [کلیسا و دولت] و نیز آدمیان می‌شوند؛ پس، توقیف و حبس و اعمال شدیدترین مجازات بر [نویسندگان] به عنوان تبهکاران لازم است؛ زیرا کتابها اشیاء مطلقاً مرده‌ای نیستند بلکه در خود حاوی نطفه‌های حیات تازه‌ای هستند که به همان میزان روحی که آنها را بوجود آورد [یعنی نویسنده] فعال و زنده‌اند؛ حتی آنها همچون شیشهٔ دارویی حاوی خالص‌ترین اثر و عصارهٔ اندیشهٔ زنده‌ای هستند که آنها را پرورش داده است. یقین دارم که کتابها به اندازهٔ دندانهای آن اژدهای افسانه‌ای زنده و قوی و مولدند و وقتی [چون دانه‌ای] کاشته شود ممکن است از آنها مردان مسلح برویند و با این حال از سوی دیگر، اگر احتیاط لازم معمول نگردد، از میان بردن کتابی خوب تقریباً به منزله کشتن انسانی است: آن کس که انسانی را می‌کشد، موجودی معقول و خلف خداوند را می‌کشد؛ اما آن کس که کتاب خوبی را نابود می‌کند، نفس عقل را می‌کشد، یا به اصطلاح تصویر بصری خداوند را نابود می‌کند. بسیاری کسان سربار دنیا هستند، اما کتابی خوب، مایهٔ حیات ارزشمند روحی بزرگ است که به منظور انتقال از نسلی به نسل دیگر چون گنجینه‌ای نگهداری و حفظ می‌شود. حقیقت این است که هیچ عصر و دورانی نمی‌تواند حیاتی را احیاء کند و شاید چندان زیانی از این حاصل نشود؛ و انقلابات اعصار و دورانها اغلب نمی‌توانند حقیقتی را که نفی شده و از دست رفته اعاده کنند و حال آنکه با از دست رفتن آن حقیقت کل ملت‌ها سیه روز می‌شوند. پس باید در این باره محتاط باشیم که چه تعقیب و آزاری در حق دسترنج مردان بزرگ روا می‌داریم و چگونه عصارهٔ زندگی انسانی را که در کتابها ذخیره و محفوظ شده است، نابود می‌سازیم، زیرا به نظر ما ممکن است نوعی آدم کشی و گاه شهادت در اینجا واقع شود و اگر این وضع شامل حال کل

---

۱. Areopagitica: منسوب به دادگاه عالی آتن که بر روی تپهٔ آریوپاگوس قرار داشت. میلتون این عنوان را از روی رساله ایسوکرات خطاب به دادگاه عالی آتن نوشت. ـ م.

حوزهٔ نشر و انتشار شود نوعی قتل عام صورت می‌گیرد که اجرای آن تنها به ریختن خون موجودی مادی منتهی نمی‌شود بلکه به جوهر روحانی و ملکوتی و رکن پنجم وجود انسان یعنی به خود عقل ضربه می‌زند و نه موجودی زنده بلکه زندگی جاودان را نابود می‌کند. اما برای آنکه متهم به حمایت از بی‌پروایی اخلاقی نشوم، در حالی که خود مخالف آن هستم، این زحمت را به خود می‌دهم و به تاریخ مراجعه می‌کنم تا نشان دهم که دولتهای قدیمی و مشهور در مورد این نوع اختلال [یعنی بی‌پروایی] چه کردند تا زمانی که اندیشه بی‌پروایی اخلاقی در دوران تفتیش عقاید ظهور یافت و مورد توجه کشیشان و رهبران ما قرار گرفت و توجه برخی از مشایخ کلیسائی را به خود جلب کرد....

تصور می‌کنم... که وقتی خداوند [پس از هبوط آدم] ظرفیت و توانائی کلی بدن انسان را برای خوردن گسترش داد (البته با در نظر گرفتن قواعد میانه روی و اعتدال)، در میان زمان نیز همچون گذشته، خورد و خوراک اذهان ما را آزاد گذاشت، چنانکه هر انسان بالغی بتواند توانایی خود را در این مورد به دلخواه به کار ببرد. میانه روی چه فضیلت بزرگی است و در کل زندگی آدمی چقدر اهمیت دارد؛ لیکن خداوند نحوه انجام این فضیلت بزرگ را بدون وضع قانون یا تجویز خاصی کلاً به اعمال و رفتار هر انسان بالغی وا می‌نهد.... زیرا خداوند اعمالی را که مربوط به زندگی درونی انسان هستند و تأثیر بیرونی ندارند و بنابراین باعث تباهی و شرارت نمی‌شوند، مقید به تجویز دائمی کودکانه‌ای نمی‌کند بلکه به انسان اعتماد می‌کند که بر اساس موهبت عقلی خود مختار و آزاد باشد....

بنابراین، با توجه به وضعی که انسان دارد، چگونه می‌تواند بدون شناختن شر و تباهی عقلاً دست به گزینش بزند و یا از گزینشی خودداری کند؟ آن کس که بتواند گناه و رذیلت را با همه وسوسه‌ها و لذات ظاهریش بفهمد و در نظر بگیرد و با این حال از ارتکاب آن خودداری می‌کند و [میان گناه و ثواب] تشخیص دهد و آنچه را که به راستی بهتر است، ترجیح دهد، چنین کس مسیحی مجاهد و راستین است. نمی‌توان آن فضیلت گذرا و سرپوشیده‌ای را ستایش کرد که در عمل اجرا نمی‌شود و آشکار و اعلام نمی‌گردد و هیچگاه هجوم نمی‌آورد و مبارزه طلبی نمی‌کند بلکه از رقابت و مسابقه می‌گریزد در حالی که برای کسب جایزه تاج گل باید دوید و گرد و خاک کرد....

فرض کنیم که به این وسیله هم می‌توانیم گناهان را دفع کنیم، اما ببینید که بدین وسیله همانقدر که از گناهان دفع می‌کنیم به همان اندازه از فضایل را نیز دفع می‌کنیم: زیرا ماده و

بنیاد هر دو یکی است؛ یکی را از میان ببرید، هر دو را به یک میزان از بین برده‌اید. همین خود خواست عالیه الهی را توجیه می‌کند که گرچه ما را به پرهیزگاری، دادگری، [و] قناعت امر می‌کند، لیکن با این حال همه چیزهای مطلوب و دوست داشتنی را حتی به وفور در پیش روی ما می‌ریزد و به ما اذهانی عطا می‌کند که می‌توانند به فراسوی همه حدود بروند و هرگز خرسند نشوند. پس چرا ما باید شدت عملی مغایربا رویه خود خداوند و طبیعت در پیش بگیریم و وسایلی را که کتب [مقدس] آزادانه هم برای آزمون فضیلت و هم برای کاربرد حقیقت روا می‌دارند) محدود کنیم یا از دسترس دور سازیم؟...

حقیقت و معرفت کالاهایی نیستند که انحصاری گردند و یا با بلیت و بر طبق مقررات و مصنوعات و ملاکها و معیارها خرید و فروش شوند. نباید به این فکر بیفتیم که کل دانش و معارف کشور را به کالایی اساسی تبدیل کنیم و مانند پارچه و پشم برای آن علامت تجاری بگذاریم و پروانه صادر کنیم.اسم این کار را چه چیزی جز خفت و بندگی از آن نوعی می‌توان گذاشت که آن قوم سلحشور فلسطینی [که دشمن بنی‌اسرائیل بود] تحمیل کرد و همانند آن ما اجازه نداشته باشیم که تبرها و تیغه‌های خیش خود را خودمان تیز کنیم بلکه از همه جا جمع شدیم و به بیست مرکز مجاز آهنگری و تیغ تیزکنی مراجعه کنیم؟...

و با این که انواع جریانات عقیدتی آزاد گذاشته شدند تا در جهان فعال باشند، به این مقصود که حقیقت روشن و حاصل گردد، با این حال ما وقتی از طریق پروانه دادن یا منع کردن [عقاید] در قوت حقیقت تردید روا می‌داریم، کار زیانباری می‌کنیم. بهتر آن که حقیقت و خطا دست به گریبان شوند؛ چه کسی می‌گوید که در برخورد آزاد و آشکار [عقاید] حقیقت شکست می‌خورد؟ مبارزه با حقیقت بهترین و قطعی‌ترین شکل سرکوب کردن است. آن کس که نیایش‌های مقتضی برای معرفت روشن و آشکاری را که بر ما از جانب خداوند اعطا شده بشنود، موضوعات دیگری را که در ورای آیین دینی رایج در ژنو [یعنی مذهب پروتستان] تشکیل شوند، ساخته و پرداخته دست انسان خواهد شمرد....

زیرا چه کسی است که نداند که حقیقت نیرومند است و در درجه دوم قوت نسبت به خداوند قرار دارد؛ و نیازی به سیاستگذاریها، ترفندها و پروانه‌ها ندارد تا آن را پیروزمند کنند؛ این‌ها ترفندها و وسایل دفاعی هستند که خطا و کذب در مقابل قدرت حقیقت به

کار می‌برد؛ به حقیقت مجال بدهید و وقتی در خواب‌است دست و پای آنرا نبندید زیرا در غیر آن صورت حقیقت را نمی‌گوید....

با این حال آیا ناممکن است که حقیقت بیش از یک شکل داشته باشد؟ دربارهٔ آن دسته از امور بی تفاوت و خنثی چه چیزی جز این می‌توان گفت که در آنها حقیقت ممکن است یکبار در این سو، و بار دیگر در آن سو باشد. بدون آن که ماهیت خود را از دست بدهد؟... این آزادی مسیحی که پولس رسول این همه بدان می‌بالد چه دستاورد بزرگی است؟ نظر او اینست که آن کس که می‌خورد و آن کس که نمی‌خورد، یا آن کس که روز را می‌بیند و آن کس که نمی‌بیند هر دو ممکن است این کار را برای خدا کنند. اگر ما شفقت داشتیم و اگر از روی ریا دربارهٔ یکدیگر داوری نمی‌کردیم، چه بس چیزهایی که در آرامش تحمل می‌شد و به وجدان واگذار می‌گردید؟ از آن می‌ترسم که این یوغ آهنین همرنگی ظاهری با جماعت بر روی گردنهای ما داغ بردگی و تعبد را نقش بسته باشد.... شبح شرافتی پوشالین هنوز کالبد ما را تسخیر کرده است... هنوز به این نکته پی‌نبرده‌ایم که در حالی که همچنان از طریق همه وسایل ممکن رسمیت ظاهری خشکی را پی‌می‌ریزیم، در عین حال ممکن است به زودی دوباره گرفتار حماقت همرنگی ظاهری و خام اندیشانه‌ای شویم؛ یعنی، وضعیت انعقاد خشک و مردهٔ «چوب و هیمه و علف خشک» که به اجبار بهم پیوسته و منجمد شده‌اند و این وضعیت بیشتر مساعد فساد و زوال ناگهانی کلیسا است تا پراکندگی‌های ناشی از فرقه‌گرایی‌های خرد و کوچک.

منظور این نیست که من می‌توانم دربارهٔ تجربه روشن [افراد و امور] نظر روشنی داشته باشم؛ و یا این که در یک کلیسا یا فرقه دینی فقط باید انتظار «زر و سیم و احجار کریمه» داشت: برای انسان ممکن نیست که گندم را از علف‌های هرز و ماهیهای خوب را از ماهیهای معمولی جدا کند؛ این کار فرشتگان پس از مرگ موجودات فانی است. با این حال اگر همگان نمی‌توانند ذهن و نظر یکسانی داشته باشند، همچنانکه هیچ کس انتظار ندارد که چنین باشند، این حال بی‌شک کامل‌تر، معقول‌تر و مسیحی‌تر است که بسیاری مورد تساهل قرار گیرند تا مورد اجبار واقع شوند.

منصب شاهان و حکام

در اینجا منشا شاهان را از آغاز آن مطرح می‌کنم؛ که چگونه و از کجا [ایشان] به آن شأن و منزلت در رأس برادران خود، ارتقاء یافته؛ و از آنجا ثابت خواهم کرد که اگر ایشان به جور و ستم روی آورند خلع و مجازات ایشان به همان میزان مشروع و قانونی خواهد

بود که انتخاب ایشان در آغاز بود. این کار را بر اساس صحبت‌ها و دلایلی انجام خواهم داد که از آموزه‌های فرقه‌ها و بدعت‌های مختلف گرفته نشده‌اند، چنانکه روحانیون ریاکار ما به طریق تهمت و بهتان می‌گویند، بلکه از درون برگزیده‌ترین و معتبرترین آموزه‌ها استخراج شده‌اند و مؤلفین ممنوع [بیانگر آنها نبوده‌اند] و [این دلایل] نه کفر آمیز بلکه موسایی، مسیحی، راست اندیشانه‌اند و از همین رو باید لاجرم برای مخالفان ما، [یعنی] فرقه مشایخی، قانع کننده‌تر باشند.

کسی که چیزی بداند نمی‌تواند آنقدر احمق باشد که انکار کند که همهٔ آدمیان طبیعتاً آزاد زاده شده‌اند و تصویر و تشبیهی از خود خداوند هستند و در مقام امتیاز از دیگر مخلوقات، برای حکم کردن زاده شده‌اند، نه برای فرمان بردن؛ و انسانها چنین می‌زیستند تا آنکه به علت نافرمانی آدم، در بین خود گرفتار خطا و خشونت شدند و با پیش بینی این که چنین کردارهایی لاجرم به نابودی همه ایشان خواهد انجامید، پس بر اساس پیمانی مشترک توافق کردند که یکدیگر را متعهد به پرهیز از آسیب رساندن متقابل کنند و همه باهم از خودشان در مقابل هرکسی که مخل یا مخالف چنین توافقی باشد، دفاع کنند، از همین جا بود که شهرهای بزرگ و کوچک و دولتها پدیدار شدند و چون هیچ عقیده و ایمانی در ایشان به اندازهٔ کافی الزام آور نبود، پس لازم دیدند که قدرتی را تعیین کنند که بتواند از طریق زور و مجازات هر آنچه را که صلح و حق عمومی را نقض می‌کرد، محدود کنند.

این اقتدار و قدرت دفاع و حراست از خود در هر یک از ایشان و روی هم در همهٔ ایشان مستقر بود؛ و ایشان به خاطر تأمین راحتی و نظم و جلوگیری از آنکه هر کس داور مغرض خودش باشد، [این قدرت را] یا به شخص واحدی منتقل کردند و او را به خاطر برتری عقل و تمامیت نفس در بین بقیه مردم برگزیدند و یا به بیش از یک تن [منتقل کردند]که به نظر ایشان شایستگی یکسانی داشتند: اولی شاه خوانده شد و دومی حکام: نه این که ایشان سرور و بالا دست آنها باشند (هر چند بعدها در برخی کشورها این عناوین به دلخواه و آزادانه به کسانی اعطا شد که سبب تأمین خیر و صلاح بی‌حد برای مردم شدند) بلکه نمایندگان و کارگزاران مردم باشند و بواسطهٔ قدرتی که بدیشان توکیل شده بود همان عدالتی را اجرا کنند که در غیر آن صورت هر کسی می‌بایست به حکم طبیعت و میثاق عمومی برای خود و دیگری اجرا می‌کرد و برای کسی که به درستی بیندیشد که چرا در میان افراد آزاد یک تن باید بر اساس حق مدنی صاحب اقتدار و

قدرت داوری بر دیگران باشد، هیچ غایت یا دلیل دیگری [جز آنچه گفته شد] قابل تصور نخواهد بود.

[شاهان و حکام] برای مدتی به خوبی حکومت کردند و با عدالت و انصاف در مورد همه چیز که در حیطه داوری آنها بود، تصمیم گرفتند؛ تا آنکه وسوسهٔ چنین قدرتی که به صورتی مطلق دردستشان بود، سرانجام ایشان را به سوی بی‌عدالتی و غرض ورزی منحرف کرد. پس از آن بود که مردم وقتی به تجربه، به خطر و ناملایمات ناشی از واگذاری قدرت خود سرانه به کسان پی‌بردند، قوانینی وضع کردند، که یا همگان آنها را ساختند و یا همگان به آن رضایت دادند، تا اقتدار کسانی را که برای اعمال حکومت بر خود برگزیده بودند محدود و مقید کنند؛ و به موجب آنها دیگر فرد انسانی که در مورد ناتوانی‌اش دلایل کافی داشتند نمی‌توانست بر ایشان حکومت کند بلکه تنها قانون و عقل که تا حد ممکن از خطاها و سستی‌های شخصی و انسانی عاری شده باشد [می‌بایست بر آنها حکومت کند]. «در حالی که حاکم در رأس مردم قرار داده می‌شد، قانون نیز بالاتر از حاکم قرار می‌گرفت». وقتی در عمل چنین نشد بلکه قانون یا اصلاً اجرا نمی‌گردید و یا بد اجرا می‌شد مردم از آن پس مجبور شدند که به تنها راه چارهٔ باقی مانده متوسل شوند و بر شاهان و حکام در آغاز تصدی مناصب شروطی وضع کنند و از ایشان سوگند بگیرند که بر اساس قانون و بدون غرض ورزی عدالت را بجا آورند؛ و ایشان صرفاً به این شرط و بدون هیچ شرط دیگری از مردم بیعت گرفتند، یعنی این که بر اساس عهد و پیمانی [بیعت گرفتند] که در اجرای آن قوانین از ایشان اطاعت کنند و این قوانین را یا خود مردم وضع کرده بودند و یا بدانها رضایت داده بودند و این [عهد و پیمان] اغلب همراه با اخطاری آشکار در این خصوص بود که اگر شاه یا حاکم نسبت به امانت خود خیانت کنند، مردم از قید تبعیت از ایشان فارغ خواهند شد. مردم همچنین مشاورین و پارلمانهایی در نظر گرفتند، نه برای آنکه به فرمان شاه باشند بلکه برای آنکه در غیاب یا حضور او، در مواقع مشخص و یا به طور مستمر، وقتی خطری پیش بیاید [جلسه کنند و] از امنیت عمومی حراست نمایند.... صحت این گفته و بقیه سخنانی را که تاکنون گفته‌ایم می‌توان از طریق همه داستانها و قصه‌های کفار و مسیحیان به کرات تأیید کرد؛ حتی داستانهای مللی که پادشاهان و امپراتورانشان به وسایلی دست یازیده‌اند که از طریق تعدی و تعرض و غصب کل خاطرهٔ قدیمی حقوق مردم را نابود کنند. اما در اینجا از نقل داستانهای طولانی خودداری می‌کنم و تنها به قصه‌های آلمانی، فرانسوی، ایتالیائی، آراگونی، انگلیسی و علی‌الخصوص اسکاتلندی اشاره می‌کنم....

پس روشن شد که قدرت شاهان و حکام چیزی جز همان قدرتی نیست که از مردم ریشه گرفته و برای تأمین خیر و صلاح همگان از جانب مردم به آنها منتقل و واگذار شده است و لیکن قدرت همچنان اساساً در دست مردم است و بدون نقض حقوق طبیعی آنها نمی‌توان آن را از ایشان سلب کرد....

ثانیاً اگر چنانکه معمولاً گفته می‌شود و بگوییم که شاه نسبت به تخت و شأن خود همان حقی را دارد که هر کس نسبت به میراث خود دارد، این گفته به آن معنی است که اتباع را صرفاً بردگان، اثاثیه و مِلک شاه تبدیل کنیم و قابل خرید و فروش بدانیم؛ و بی‌شک اگر در عناوین موروثی به کفایت تفحص کنیم در می‌یابیم که مبنای آن را باید یا در واگذاری افتخاری [نه حقوقی] و یا در راحت طلبی یافت. اما فرض کنیم که مبنای آن، ارث حقوقی و درست باشد، در این صورت، همچنانکه اتباع به خاطر ارتکاب برخی جرایم به موجب قانون از کل میراث خود و فرزندان و اخلاف خود محروم می‌شوند و به عنوان مجازات آنرا به پادشاه وامی‌گذارند، پس چه چیزی می‌تواند عادلانه‌تر و قانونی‌تر از این باشد که شاه نیز به نسبت جرایمی که مرتکب می‌شود کل عنوان و شأن و میراث خود را به عنوان مجازات به مردم واگذار کند؟ مگر این که بگوییم که مردم همگی به خاطر او خلق شده‌اند، نه آنکه وی به خاطر مردم آفریده شده باشد، و همهٔ مردم کلاً و مجموعاً زیر دست شخص شاه‌اند؛ و این گفته به معنی تأیید نوعی خیانت در حق شأن و شرف بشریت است.

ثالثاً چنین بر می‌آید که گفتن این که شاهان تنها در مقابل خداوند مسئولند، به معنی از هم پاشیدن کل قانون و حکومت است. زیرا اگر ایشان بتوانند از پاسخگویی امتناع ورزند در آن صورت کل میثاقهایی که هنگام تاجگذاری با ایشان بسته شده است و همه سوگندهای آنها عبث و بیهوده و مسخره است؛ در آن صورت بر قوانینی که آنها به پاسداشتشان سوگند می‌خورند، بی هدف خواهند شد؛ زیرا اگر شاه از خداوند نترسد (همچنانکه بسیاری از آنها نمی‌ترسند) در آن صورت جان و مال ما مقید به صرف لطف و مرحمت او خواهد شد؛ چنانکه گویی او نه حاکمی فناپذیر بلکه خدایی است؛ و این عقیده‌ای است که تنها انگلهای درباری و افراد منگ و بی‌فکر می‌توانند داشته باشند؛...

پادشاهی و حکومت، خواه فایق یا زیردست باشد، (نامهٔ اول پطرس ۱۳ و غیره) «حکومتی انسانی» خوانده شده است و در همانجا به ما آموزش داده می‌شود که ما باید به این حکومت تا جایی که مجازات بدکاران و تشویق و پاداش نیکوکاران را ممکن می‌سازد تسلیم شویم؛ می‌گوید به «عنوان انسانهای آزاد، تسلیم شوید»، «لیکن نه در مقابل هر قدرت مدنی که غیر مسئول و مسئولیت ناپذیر و غیر قابل مخالفت باشد؛

چگونه ما می‌توانیم به عنوان انسانهای آزاد به شرارت و اعمال خشونت بار تسلیم شویم؟» پولس رسول (در *رومیان* ۸) می‌گوید «هیچ قدرتی جز قدرت خداوند وجود ندارد» و این بدان معنی است که خداوند قلب آدمی را بر آن داشت که نخست راه رسیدن به صلح و امنیت عمومی را پیدا کند و خود اعمال این عمل را تأیید کرد، و گرنه [اگر گفته پولس بدین معنا نباشد] سخن پطرس را نقض می‌کند که همان قدرت و اقتدار را حکومت انسانی می‌نامد... بنابراین پولس قدیس در فصل منقول به ما می‌گوید منظور او از چنین حکامی کسانی که خطری برای تباهی و شراند نه برای نیکی و خیر؛ کسانی که شمشیر را به عبث حمل نمی‌کنند بلکه تنها برای مجازات خطا کاران و پاداش نیکان....

جان لاک: نامه‌ای دربارهٔ تساهل[1]

نامه‌ای درباره تساهل نخستین نامه از چهار نامه‌ای است که لاک دربارهٔ این موضوع نوشت. این نامه که احتمالاً در سال ۱۶۸۵ وبه زبان لاتین نوشته شد، تا سال ۱۶۸۹ منتشر نگردید. همین نامه برای قانون مشهور تساهل که در همان سال بوسیله پارلمان انگلستان تصویب شد، مبنایی فلسفی به دست می‌داد. قانون نامبرده به فرقه، پرزبیتری، اتحادیه کلیساهای آزاد، باپتیست‌ها و کوئیکرها آزادی مذهب اعطا کرد.

به نظر من بیش از هر چیز لازم است که به دقت حوزه کار حکومت مدنی را از حوزه مذهب تمیز دهیم و حدود درستی را که میان آن دو هست، مشخص کنیم و اگر این کار انجام نشود، مشاجراتی که همواره میان کسانی که نگران علایق مربوط به روح آدمیان هستند و یا دست کم تظاهر به این نگرانی می‌کنند، از یک سو، و کسانی که نگران دولت و کشور هستند هیچگاه نمی‌توانند به پایان برسد.

به نظر من کشور، اجتماعی از آدمیان است که تنها برای تأمین، نگهداری و پیشبرد علایق مدنی خودشان تشکیل می‌شود.

منظور من از علایق مدنی، زندگی، آزادی و فراغت جسمانی است و داشتن چیزهای ظاهری مانند پول، زمین، خانه، اثاثیه و نظایر آن است.

وظیفهٔ حاکم مدنی آن است که از طریق تأمین و اجرای بی طرفانه حقوق یکسان، تصرف درست و عادلانه چیزهای متعلق به زندگی دنیوی را برای همه مردم به طور کلی و برای هر یک از اتباع به طور خاص تأمین نماید....

حال که کل صلاحیت حاکم [مدنی] تنها مربوط به این گونه علایق مدنی است و کل

---

1. ***The Works of John Locke*** (London, Ward, Lock and Co., 1888) vol.III, pp.5–7, 30–2.

قدرت، حق و سلطه مدنی تنها محدود و محصور به توجه و تأمین این چیزهاست و نه می‌تواند و نه باید به هیچ شیوه‌ای به تأمین رستگاری روح تسری یابد؛ پس ملاحظات زیر به نظر من این نکات را به وضوح اثبات می‌کنند.

اولاً به این دلیل که وظیفه توجه به ارواح [مردم] به حاکم مدنی و یا به هیچ کس دیگر واگذار نشده است. به نظر من این وظیفه را خداوند به او واگذار نکرده است زیرا به نظر نمی‌رسد که خداوند اصلاً چنین قدرتی را به کسی برای اعمال آن بر دیگران اعطا کرده باشد تا آنکه افراد را به پذیرش مذهب خود مجبور کنند. همچنین چنین قدرتی نمی‌تواند بواسطهٔ رضایت و توافق مردم به حاکم اعطا شده باشد؛ زیرا هیچ کس نمی‌تواند آنقدر علاقه به رستگاری خویش را رها کند که کورکورانه آن را به نظر هر کس دیگری خواه شهریار یا شهروند واگذارد تا آن کس به وی تجویز کند که چه ایمان یا مذهبی را بپذیرد. زیرا هیچ کس نمی‌تواند، اگر هم بخواهد، ایمان خود را با دستورات دیگران هماهنگ کند،کل حرکت و قدرت مذهب راستین در تقاعد آشکار وکامل ذهن نهفته است و ایمان بدون تقاعد و اعتقاد [درونی] ایمان نیست....

ثانیاً، توجه به زندگی روح نمی‌تواند وظیفه حاکم مدنی باشد زیرا قدرت او صرفاً متشکل از زور و قدرت ظاهری است؛ حال آنکه ایمان راستین و رستگار کننده تنها عبارت از اعتقاد و تقاعد درونی ذهن است، که بدون آن هیچ چیز برای خداوند قابل پذیرش نخواهد بود و ماهیت فهم [آدمی] چنان است که نمی‌توان آنرا به پذیرش هیچ چیز از طریق زور و اجبار ظاهری مجبور کرد. مصادره اموال، حبس، [و] زجر هیچ چیز از این نوع نمی‌تواند چنان اثر و قوتی داشته باشد که آدمیان را وادارد تا نظر و اعتقاد درونی خود را که دربارهٔ امور در ذهن خود تشکیل داده‌اند تغییر دهند.

ممکن است ادعا شود که حاکم می‌تواند از استدلالاتی استفاده کند و بدان وسیله کژ اندیشان را به راه حقیقت بکشاند و رستگاری ایشان را تأمین کند. بفرض که چنین شود؛ اما حاکم و انسانهای دیگر از این حیث تفاوتی ندارند. وی قطعاً می‌تواند در تعلیم و راهنمایی و سر براه کردن خطاکاران از طریق استدلال همان کاری را کند که از دست هر انسان نیک سرشت دیگری بر می‌آید. سلطنت و حکومت، حاکم را مجبور نمی‌کند که دست از انسانیت یا مسیحیت بکشد. اما ترغیب یک چیز است و اجبار و حکم چیزی دیگر: به کار گرفتن استدلالات یک چیز است وکاربرد مجازات چیزی دیگر....

ثالثاً وظیفهٔ توجه به رستگاری روح آدمیان متعلق به حاکم نیست زیرا اگر هم شدت قوانین و قوت مجازاتها بتواند ذهن آدمیان را مجاب سازد و تغییر دهد، با این حال نمی‌تواند اصلاً به رستگاری روح آنان یاری رساند، زیرا چنانچه تنها یک حقیقت و یک

راه به سوی بهشت وجود داشته باشد، چه امیدی می‌توان داشت که شمار بیشتری از آدمیان بدان راه خواهند یافت، اگر آدمیان نتوانند از هیچ قاعده دیگری جز مذهب دربار پیروی کنند و مجبور شوند که عقل و فهم خود را کنار بگذارند و با حکم وجدان خودشان مخالفت ورزند و کورکورانه خود را تسلیم ارادهٔ حکام خویش و مذهبی کنند که یا به حکم جهل یا جاه‌طلبی و یا خرافات در موطن و زادگاه ایشان اتفاقاً استقرار یافته است؟...

حال ببینیم کلیسا چیست. پس کلیسا به نظر من اجتماع داو طلبانه‌ای از آدمیان است که با توافق و رضایت گردهم می‌آیند تا به طور عمومی خداوند را به شیوه‌ای پرستش کنند که به نظر خودشان مقبول خداوند بوده و در رستگاری روح ایشان مؤثر است.

به نظر من [کلیسا] اجتماعی آزاد و داوطلبانه است. هیچ کس عضو هیچ فرقه و کلیسایی زاده نمی‌شود؛ در غیر این صورت مذهب پدران به همان سان که املاک به موجب حق ارث انتقال می‌یابد، به فرزندانشان می‌رسید و هر کس ایمان خود را به همان شکلی حفظ می‌کرد که اراضی و املاک خود را تصدی می‌کند؛ و هیچ سخنی بیهوده‌تر از این سخن قابل تصور نیست و مطلب به همین شکل خاتمه می‌یابد. هیچ کس طبیعتاً به کلیسا یا فرقه‌ای وابسته و مقید نیست بلکه هر کس داوطلبانه به فرقه‌ای می‌پیوند که به نظر او واجد ایمان و عبادتی است که به راستی در نزد خداوند پذیرفتنی است....

[با این حال] حاکم نباید نسبت به هیچ عقیده‌ای که مغایر با جامعه انسانی و یا با قواعد اخلاقی لازم برای استمرار جامعه مدنی باشد، تساهل نشان دهد....

همچنین: فرقه‌ای که بر چنان اساسی تأسیس شده باشد که همه کسانی که بدان می‌پیوندند، با نفس پیوستن خود، خویشتن را در ظل حمایت و در جهت خدمت به شهریار دیگری قرار دهند، حق ندارد مورد تساهل حاکم باشد. زیرا بدان سان حاکم زمینه برقراری حاکمیتی بیگانه را در درون کشور خویش آماده خواهد ساخت و مردم خویش را مجبور خواهد کرد که به اصطلاح در خیل سربازانی وارد شوند که ضد حکومت خودشان هستند....

سرانجام، کسانی که منکر وجود خداوندانند، اصلاً نباید مورد تساهل قرار گیرند. وعده‌ها، میثاق‌ها و سوگندها که رشته‌های پیوند جامعهٔ انسانی هستند، نمی‌توانند برای ملحدان الزام آور باشند، کنار گذاشتن خداوند، هر چند تنها در فکر و اندیشه، همهٔ آنها را ملغی می‌سازد. بعلاوه کسانی که بواسطهٔ الحاد خود کل مذهب را تضعیف و ویران می‌کنند، نمی‌توانند هیچ گونه تظاهری به مذهب بکنند تا آنکه بتوانند خواستار امتیاز تساهل شوند، در مورد دیگر عقاید رایج، هر چند هم مطلقاً خالی از خطا نباشند، لیکن

اگر در پی تحمیل سلطه بر دیگران برنیایند و یا کلیسایی را که آنها در آن تعلیم داده می‌شوند، از نظر مدنی مجازات ناپذیر نکنند، در آن صورت هیچ دلیلی در دست نیست که آنها را مورد تساهل قرار ندهیم.

۷ ـ «علمای باستان» و «علمای مدرن»

فونتنل: اشاره‌ای به علمای باستان و علمای مدرن[1]

اشاره‌ای به علمای باستان و علمای درون (۱۶۸۸) اثر فونتنل نخستین کتابی بود که «اندیشهٔ پیشرفت دانش به عنوان آیینی کامل را مطرح کرد».

تمام مسأله برتری علمای باستان و مدرن نسبت به یکدیگر به این پرسش تقلیل می‌یابد که آیا درختان روزگاران گذشته، بزرگتر از درختان امروز بودند یا نه و اگر بزرگتر بوده باشند، در آن صورت در سده‌های اخیر کسی نظیر هومر، افلاطون و دموستن پیدا نتواند شد، اما اگر درختهای ما به اندازه درختهای قدیم باشند، در آن صورت می‌توانیم به پای آن بزرگان برسیم.

اجازه بدهید این معما را روشن کنم. اگر فرض کنیم که علمای قدیم بیش از ما عقل و هوش داشتند، لابد به این دلیل بوده که در آن روزگار مغزها[ی آدمیان] نظم بهتری داشتند و از بافتهای محکم‌تر و ظریف‌تری تشکیل شده بودند و از روح حیاتی بیشتری بهره‌مند بودند؛ اما به چه دلیلی می‌بایست مغزهای آنها نظم بهتری داشته باشد؟ در آن صورت درختها نیز می‌بایستی بزرگتر و زیباتر بوده باشند؛ زیرا اگر طبیعت جوانتر و قوی‌تر می‌بود، در آن صورت هم درختها و مغزهای آدمیان نیز می‌بایست این جوانی و قوت را احساس کرده باشند.

ستایشگران علمای قدیم وقتی می‌گویند که ایشان منبع ذوق عالی و عقلی و ستارگان درخشانی برای هدایت همگان بودند و ما تنها تا آن پایه هوشمندیم که بتوانیم ایشان را ستایش کنیم، و طبیعت نیروی خود را در تولید آن مردان اصیل مستهلک کرد و در حقیقت ایشان از نوعی دیگر بودند، وقتی این همه را می‌گویند، بهتر است قدری دقت کنند. علم فیزیک با این همه عبارات زیبا موافقت نمی‌کند. طبیعت خمیرهٔ مشخصی به کار می‌برد که همواره یکسان است و آنرا بدون وقفه به هزاران شیوه از نو قالب ریزی می‌کند و آدمیان، حیوانات و نباتات را از آن می‌سازد. و قطعاً طبیعت، افلاطون، و دموستن و هومر را از گِلی بهتر از گِل فیلسوفان، خطیبان و شعرای امروز ما نساخته است.

---

1. *Oeuvres diverses de M. de Fontenelle* (La Haye: Gosse & Neaulme, 1728) vol.II, p.125, 127–30, 133–4, 137. (این بخش ترجمه گردآورنده است).

سده‌ها و اعصار تمایزی طبیعی میان آدمیان ایجاد نمی‌کنند و یا آب و هوا نیز که در یونان، ایتالیا، و فرانسه بسیار مشابه است، هیچگونه تفاوت محسوسی میان یونانیان، مردم لاتین و ما بوجود نمی‌آورند.... پس توجه داشته باشید که همه کاملاً برابرند، چه مردم باستان و مدرن، چه یونانیان و لاتین‌ها و فرانسویها.

هواداران علمای باستان استدلال می کنند که چون ایشان مبدع و مخترع همه چیز بودند، پس بسیار هوشمندتر از ما بودند. ابداً: آنها صرفاً از لحاظ زمانی بر ما تقدم داشتند.... اگر ما هم به جای ایشان بودیم ما هم ابداع و اختراع می‌کردیم؛ اگر ایشان به جای ما بودند، آنها نیز به ابداعات و اختراعات موجود، چیزهایی می‌افزودند. هیچ رمز و راز بزرگی در میان نیست.

در مورد شمار بسیار عقاید نادرستی که علمای قدیم داشتند و استدلالات نادرستی که مطرح کردند و حماقتی که از خود نشان دادند، نباید زیاد سخت بگیریم. وضعیت ما انسانها چنان است که نمی‌توانیم یکباره بر مطلب معقولی دربارهٔ هر چه که باشد، دست یابیم. قبل از آن لازم است که مدتی طولانی گمراه شویم و همه گونه خطاها و انواع مطالب بی‌ربط را پشت سرگذاریم. به نظر آدمی بسیار آسان می‌رسد که کل نمایشنامه طبیعت را به عنوان بازی اشخاص و حرکت اجسام تلقی کند. با این حال پیش از رسیدن به این نظر، لازم بود که مُثُل افلاطون، اعداد فیثاغورث و ماهیات ارسطو را آزمون کند؛ و حال که همهٔ اینها کاذب و باطل شمرده می‌شدند، مجبور شده‌ایم که به آزمون نظریهٔ راستین بپردازیم. می‌گویم مجبور شده‌ایم زیرا در حقیقت هیچ راه دیگری باقی نمانده و به نظر می‌رسد که ما مجاز نیستیم خیلی وقت خودمان را بگیریم. ما از این بابت رهین منت قدما هستیم که اغلب اندیشه‌های نادرستی را که ممکن بود ما داشته باشیم، در نوردیدند و برملاکردند؛ توجهی که ایشان به خطا و جهل مبذول نمودند مطلقاً ضرورت داشت و ما نباید نسبت به کسانی که زمینه را برای ما هموار کردند، ناسپاس باشیم....

روش استدلال که اساس فلسفه است و برهر چیز دیگری تأثیر می‌گذارد، در این سدهٔ بسیار کامل شده است.... به نظر من دکارت این روش جدید استدلال را عرضه کرده است و این روش بسیار بیش از خود فلسفهٔ او قابل احترام است زیرا بخش عمده‌ای از آن فلسفه بر حسب همان قواعد درستی که خود او به ما آموخته است، نادرست و بسیار نامشخص است.

اصول دقت و صحت که تا امروز کمتر شناخته شده بودند اینک نه تنها در آثار و کتب خوب ما در فیزیک و ریاضیات بلکه همچنین در مذهب، اخلاق و نقد حکمرانی می‌کنند.

معتقد هستم که این آثار و کتاب‌ها باز هم پیشرفت بیشتر خواهند کرد.... یک روز ما نیز جزء قدما خواهیم بود و آیا درست نیست که اخلاف ما به نوبهٔ خود، به ویژه در روش استدلال که علمی جداگانه است و دشوارترین و پرورش نیافته‌ترین علوم است، [اندیشه‌های ما را] اصلاح کنند و از حد ما فراتر روند؟

بی شک طبیعت به خوبی به یاد دارد که چگونه سر و مغز سیسرون و تیتوس لیوی را ساخت. طبیعت در هر سدهٔ مردانی بالقوه بزرگ تولید می‌کند اما سده‌های و اعصار به همهٔ آنها رخصت نمی‌دهد تا استعدادهای خود را به کار برند. عواملی چون حملات اقوام بربر، حکومتهایی که یا مطلقاً مخالف علوم و هنرها و یا نامساعد نسبت به اینها هستند، تعصبات و اوهامی که اشکال بی‌نهایت گوناگونی بخود می‌گیرند، همچون احترامی که در چین برای جسد مرده قایل‌اند و چینیان را از مطالعه در کالبد بدن باز می‌دارد. جنگهای جهانی - عوامل و شرایطی از این قبیل اغلب موجب بروز دوره‌های طولانی جهل و بی ذوقی می‌شوند.

مقایسه‌ای که هم اکنون میان مردمان همه سده‌های و اعصار با انسانی واحد انجام داده‌ایم [و کل تاریخ بشریت را به منزله عمر یک انسان گرفته‌ایم]، به کل پرسش ما در خصوص مردمان قدیم و مدرن قابل تعمیم است. ذهنی خوب و پرورش یافته که به اصطلاح مرکب از همهٔ اذهان سده‌های پیشین است ، ذهنی است که در طی کل آن دوران شکل یافته است. بدین سان آن انسانی که از آغاز جهان تا زمان حاضر زیسته است، در دوران کودکی خود تنها به عاجل‌ترین نیازهای زندگی اشتغال خاطر داشته، دردوران جوانی به اندازه کافی در امور مربوط به تخیل همچون شعر و فصاحت توفیق یافته و در عین حال آغاز به استدلال و تعقل کرده، هر چند در این زمینه چندان تند و تیز نبوده است. وی اینک به سن بلوغ و مردانگی رسیده است و در این سن با قوت بیشتری تعقل می‌کند و بیش از هر زمان بینش و آگاهی دارد؛ و لیکن هیجانات جنگ وی را برای مدتی چنان طولانی مشغول نساخته بود و اگر علومی را که وی سرانجام بدانها بازگشته است تحقیر و سرزنش نکرده بود، می‌توانست حتی بیش از این هم پیشرفت کرده باشد.

مایهٔ تأسف است که نمی‌توانیم این مقایسهٔ مناسب و درخور را تا نتیجهٔ منطقی آن پیش ببریم لیکن باید اعتراف کنم که چنین انسانی پیر نخواهد شد، وی همواره قادر به انجام کارهایی خواهد بود که در خور جوانی اوست؛ و هر چه بیشتر در انجام اموری توانایی خواهد یافت که مناسب سن بلوغ و مردانگی هستند. اگر بخواهیم تمثیل و تشبیه را کنار بگذاریم، منظور این است که انسانها هیچگاه فاسد و نابود نخواهند شد و آرای

درست همهٔ اذهان نیک‌اندیش همواره در سراسر سده‌های و اعصار یکدیگر را تکمیل خواهند کرد.

اگر مردان بزرگ این سدهٔ احساسات خیر خواهانه‌ای نسبت به آیندگان داشتند به آنها اخطار می‌کردند که ایشان را بیش از حد تمجید و ستایش نکنند و همواره خواهان رسیدن به شأنی مشابه و برابر باشند. هیچ چیز به اندازهٔ ستایش بیش از حد متقدمین، از پیشرفت امور جلوگیری نمی‌کند و اذهان را محدود نمی‌کند. از آنجا که مردمان در مقابل اقتدار ارسطو سر خم کردند و حقیقت را نه در طبیعت بلکه در نوشته‌های مرموز او جستجو کردند، در نتیجه نه تنها فلسفه کلاً عقب ماند بلکه در ورطه‌ای از اندیشه‌های نامفهومی درغلتید که تنها با دشواری بسیار از آنها خلاصی یافته است. ارسطو هیچگاه فلسفهٔ راستینی تولید نکرد لیکن از پیدایش فلسفه‌ای راستین با توفیق هر چه تمامتر جلوگیری کرد و بُعد منفی آن این است که همین که خیالاتی از این نوع برای مدتهای مدید در میان آدمیان استقرار و رواج یافته است، گسستن از آن‌ها مستلزم گذشت چندین سدهٔ است، حتی پس از آنکه مسخره‌آمیز بودنشان، ثابت شده باشد. به همین سان اگر روزی مردم شیفتهٔ آرای دکارت شوند و او را به جای ارسطو بگذارند، تقریباً به همان میزان زیانبار خواهد بود.

«پس خودت را بشناس، فرض کن که خداوند در نمی‌نگرد، موضع اصلی مطالعه بشریت، انسان است.»

پاپ الکساندر، گفتار دربارهٔ انسان

«وه که در طی چند سال گذشته چه نوری اروپا را فراگرفته است. این نور نخست تقریباً همه شهریاران سرزمین‌های شمالی را روشن‌اندیش کرد؛ و حتی اینک وارد دانشگاهها شده است. این نور، نور عقل سلیم است.»

ولتر، آخرین نظرات درباره «اندیشه‌های» آقای پاسکال

«تاریخ بطور کلی مجموعه‌ای از تبهکاریها، دیوانگی‌ها و بدبختیهایی است که در بین آنها گهگاه شمار اندکی از فضائل را و نیز برخی روزگاران خوش را دیده‌ایم؛ همچنانکه گاه دردل بیابان بی‌آب و علف کلبه‌های پراکنده‌ای می‌بینیم.»

ولتر، گفتار در باب آداب و روحیه ملتها

«نسل آینده برای فیلسوف مانند آخرت برای انسان مذهبی است.»

دیدرو، نامه به فالکونه، فوریه ۱۷۶۶

«اگر چیزی را بشناسم که برای ملت ما سودمند و برای ملتی دیگر مخرّب است، اجرای آن را به شهریار خودمان پیشنهاد نمی‌کنم زیرا من قبل از آنکه فرانسوی باشم انسان هستم، و یا (به سخن بهتر) زیرا من به حکم ضرورت انسان و تنها به حکم تصادف فرانسوی هستم.»

مونتسکیو، تأملات

۲
عصر روشن‌اندیشی

یکی از تاریخ‌نویسان فرانسوی دوران غلیان در عالم اندیشه در فاصلهٔ سالهای ۱۶۸۰ تا ۱۷۱۵ را به عنوان «بحران وجدان اروپایی» توصیف کرده‌است[1]. همین بحران مقدمه «روشن‌اندیشی» در سدهٔ هجدهم بود. البته بحران لازم نیست به معنای آشوب و انقلاب، فهمیده شود. عصر روشن‌اندیشی حاکی از گسست انقلابی از گذشته نبود. روشن‌اندیشی از درون گذشته و بویژه از درون رنسانس و انقلاب علمی پدید آمد و می‌توان گفت که نقطه اوج منطقی و تاریخی همین تحولات بود. بحران صرفاً به معنی نقطهٔ عطفی است؛ یعنی، لحظه‌ای که در آن بخش عمده‌ای از طبقه روشنفکر از مخالفت خودبا شیوه‌های اندیشه کلامی و مذهبی آگاهی یافت. سالهای افول سلطنت لویی چهاردهم در فرانسه و دوران احیای سلطنت در انگلستان، شاهد پیدایش جهان‌بینی تازه‌ای بودند که به رغم گفتهٔ کارل بکر عمیقا با جهان‌بینی کاتولیک‌ها و پروتستانهای قرون میانه تفاوت داشت. بکر بدرستی دِینی را که «فیلسوفان» [روشنفکران] عصر روشن‌اندیشی به اندیشه قرون وسطی داشتند، خاطر نشان می‌کند. اما وقتی می‌گوید که «فیلسوفان» «شهر خدای اگوستین قدیس را ویران کردند تا صرفاً آن را با مصالح تازه‌ای از نو بسازند.»[2] ماهیت آن بحران را در پرده‌ای از ابهام می‌پوشاند. ارنست ترولش در

---

1. Paul Hazard, *La Crise de la Conscience Européenne* (Paris, 1935).
2. Carl Becker. *The Heavenly City of the Eighteenth–Century Philosophers.* (New Haven, Conn: Yale U.P. 1932), p.31.

تعبیر عصر روشن‌اندیشی به عنوان «سرآغاز و بنیاد عصر مدرن در فرهنگ و تاریخ اروپا و نقطه گسست از فرهنگ مذهبی و کلیسایی حاکم تا آن زمان» توجه بیشتری به واقعیت نشان می‌دهد.[1] در محافل ادبی پاریس و ایالات فرانسه در سدهٔ هجدهم و نیز در لژهای فراماسونری و قهوه‌خانه‌های آن کشور همواره از ماشین‌ها و مهندسی اجتماعی و حقوق طبیعی و آموزش و پیشرفت سخن می‌رفت. قطعاً همه چیز بر وفق میل و مراد روشنفکران و فیلسوفان نبود. حامیان عقاید قدیم سرسختانه در پشت جبهه به مبارزه و مخالفت مشغول بودند و در طی آن سده «متفکران رمانتیک» حمله و هجوم محدودی برضد روشن‌اندیشی به راه انداختند، اما روشن‌اندیشی نمایندهٔ موج آینده بود و تا آنجا که دوره‌بندی تاریخ اصلاً ممکن است اعتبار داشته باشد، می‌توان گفت که غرب به رهبری آنها بی‌شک وارد دوران علم شد.

شماری از عوامل دست به دست هم دادند و در نتیجه فرانسه به جای کشورهایی چون انگلستان، آلمان یا ایتالیا به کانون روشن‌اندیشی تبدیل شد. از جمله این مراحل باید از زوال رژیم قدیم فرانسه در زمان لویی چهاردهم، پانزدهم و شانزدهم؛ رفاه و خودآگاهی فزایندهٔ طبقات متوسط؛ فقدان موانع سیاسی از نوعی که در آلمان از پیدایش افکار عمومی در سطحی ملی به عنوان پشتوانهٔ مصلحان احتمالی جلوگیری می‌کرد؛ و سرانجام از خود اندیشمندان عصر روشن‌اندیشی، نام برد. همین اندیشمندان (که از این پس آنها را «فیلسوفان» می‌خوانیم) یعنی کسانی چون ولتر، دیده‌رو و اصحاب دایرةالمعارف و اندیشمندان بیگانه‌ای چون بارون دو هولباخ که در فرانسه می‌زیستند، نوع جدیدی از طبقه روشنفکر را تشکیل می‌دادند. ایشان به معنای فنی و دانشگاهی کلمه، فیلسوف نبودند؛ دانشور، متخصص، درباری و نجیب‌زاده هم نبودند. می‌توان به تأکید گفت که آنها در برج عاج [دانشمندان زمانه] به سر نمی‌بردند. بر عکس آنها به عنوان ادیب و مبلغ و مروج اندیشه‌ها و به شیوهٔ خاص خود بر ضد قدرت مستقر و بر ضد علما و دانشمندان کلیسایی و دانشگاهی، به افکار عمومی جدید متوسل می‌شوند. فونتنل نمونهٔ اولیهٔ چنین روشنفکرانی بود ولی ایشان از حد او بسی فراتر رفتند و نه تنها خواستار پیشبرد علم و دانش بودند بلکه از تغییر جامعه یعنی تغییر در نظام آموزشی و مذهبی، نظام اقتصادی و اجتماعی و سرانجام حتی از تغییر در نظام سیاسی حمایت

---

1. Quoted in Preserved Smith, *History of Modern Culture*, (New York, Holt Reinhart Winston, 1930–34), and vol.II, p.360.

می‌کردند. آنها خواهان وقوع انقلاب نبودند و وقوع آن را هم پیش‌بینی نمی‌کردند، لیکن انتقادات تند و تیز و طرحهای متعدد آنها برای اصلاح اجتماعی بی‌شک در فروپاشی رژیم قدیم مؤثر افتاد.

دربارهٔ نفوذ گسترده فلاسفه در این عصر کوچکترین شکی نمی‌توان روا داشت. به رغم ممیزی رسمی (که به هیچ وجه همواره شدید نبود و بویژه پس از تصدی ماله شربه[1] بر دستگاه ممیزی، شدت خود را از دست داد).
اندیشه‌های ایشان به نحو فزاینده‌ای در دسترس عموم قرار می‌گرفت. آنها عمداً نوشته‌های خود را به سبکی حساب شده می‌نوشتند که توجه خوانندگان معمولی را جلب کند و آنها را خوش آید. مادام دو استال در کتابی که در سال ۱۸۱۳ دربارهٔ آلمان نوشت دربارهٔ آگاهی اجتماعی روشنفکران فرانسوی اظهار نظر کرد و گفت: در حالی که روشنفکر آلمانی صورت اندیشهٔ خود را قربانی ماده و محتوای آن می‌کند، روشنفکر فرانسوی محتوا و ماده را قربانی صورت می‌کند تا نوشته خود رابه دیگران منتقل کند. از این رو روشنفکر آلمانی در اندیشه انتزاعی و اصیل تبحر دارد در حالی که روشنفکر فرانسوی در عرصه اندیشه اجتماعی سرآمد است که هدفی عملی دربر دارد. نهادهای روشنفکری جدید، مانند محافل ادبی پاریس که «روحیهٔ مباحثه» را در بین روشنفکران پرورش دادند ونیز کتابخانه‌های بسیار و روزنامه‌های عمومی و انجمن فراموسونها که لژهایی در سراسر اروپا برقرار کردند، همگی مجاری لازم برای تسری *فلسفه* به عامه را ایجاد می‌کردند. اما در تحلیل نهایی دلیل رشد و شکوفایی طبقه فیلسوفان این بود که ایشان توانستند، امیدها و بیم‌های طبقات متوسط را بیان کنند، طبقاتی که به گفته آبه [پدر روحانی] سیز، خواستار آن بودند که از لحاظ اجتماعی و سیاسی و اقتصادی «برای خود کسی باشند» در نمایشنامهٔ *عشاق آگاه* اثر سر ریچارد استیل آقای سیلند به جناب جان بویل می‌گوید: «رخصت بفرمائید بگویم که ما بازرگانان نوعی از طبقه اشراف هستیم و در این سده اخیر وارد جهان شده‌ایم و تقریباً به همان اندازهٔ شما طبقات زمیندار که همواره خود را بسی برتر از ما شمرده‌اید، شریف و سودمندیم.»

همه فلاسفه از طبقه بورژوازی نبودند بلکه شمار بسیاری از روحانیون و اشراف سرخورده در میان ایشان یافت می‌شد؛ آنها در مفهوم محدود مارکسیستی کلمه، دارای

---

۱. Malesherbes: گیوم دولومونیون دوما دوماله شربه (۹۴ - ۱۷۲۱) حقوق‌دان و مصلح سیاسی فرانسوی در دوران لویی پانزدهم و لویی شانزدهم. م.

آگاهی طبقاتی نبودند؛ لیکن آنها در حمله به رژیم قدیم ضرورتاً نمایندهٔ طبقاتی بودند که «در این سده اخیر وارد جهان شده بودند» و بنابراین خواستار آن بودند «که کسی باشند». سده هجدهم دورانی بود که در آن بورژوازی فرانسه نه تنها توانگر بلکه خود آگاه نیز شد. این طبقه هستهٔ جمعیت با سوادی را تشکیل می‌دادند که مخاطب فیلسوفان بودند. بورژوازی به تأمین هزینه‌های روشنفکران پیشرو مساعدت می‌کرد و روشنفکران نیز در این زمان کمتر به حمایت بزرگان و بیشتر به تقاضا و نیاز عمومی به اندیشه‌های ایشان متکی شده بودند. «سنت روشنفکری اشرافی و فئودالی سده هفدهم جای خود را به سنت روشنفکری مردمی سده نوزدهم می‌داد.»[1] پس نمی‌توانستند بدون بورژوازی وجود داشته باشند. از سوی دیگر بدون فلاسفه هم بورژوازی قطعاً فاقد مبنای فلسفی و اعتماد به نفس می‌شد.

۲) همین اوضاع اجتماعی همراه با رنسانس و انقلاب علمی «ذهنیّت» روشن‌اندیشی را شکل می‌داد. فلاسفه آن دوران اساساً انسان‌گرا بودند. آنها به واقعیت دنیای دیگر و به غور در اعماق روح، اعتقاد و علاقه‌ای نداشتند. تأمل و انزوای مذهبی اصلاً برای آنها معنایی نداشت. ولتر در پاسخ به پاسکال مسیحی که موضوع مطلوب انتقادات او بود و در جملهٔ معروفی گفته بود که بدبختی انسان ناشی از این است که نمی‌داند چگونه به آرامی در اتاقی بنشیند، گفته بود که چقدر خنده‌آور است که تن‌آسایی را، موجب بزرگی و فعالیت را دون شأن خودمان بدانیم. فلاسفه اجتماعی، بودن و عمل اجتماعی را ستایش می‌کردند. بیش از هر چیز ایشان خواستار آن بودند که جهان را به مکانی راحت‌تر و مساعدتر برای زندگی تبدیل کنند. آنها در راه تأمین تساهل مذهبی و عدالت سیاسی و اصلاحات آموزشی و از میان بردن آزار و شکنجه و تعقیب مخالفین مردانه کوشیدند و توفیق قابل ملاحظه‌ای به دست آوردند. دستاورد فکری عمدهٔ ایشان در حوزهٔ علوم انسانی و اجتماعی بروز کرد. عصر روشن‌اندیشی در زمینه علوم طبیعی بویژه شیمی و زیست‌شناسی پیشرفتهای آرام و بی سر و صدایی حاصل کرد. اما نوآوری اصلی آن، کوشش در راه بسط روشها و قوانین علوم طبیعی به مطالعهٔ انسان و جامعه بود. در آن عصر انسان و جهان انسان به ملاک و معیار همه چیز تبدیل شده بود. بدین سان روشن‌اندیشی به معنای دنیوی‌کردن عمیق و بازگشت ناپذیر اندیشه و فرهنگ غربی بود

1. W.L. Doran, *Competition for Empire, 1740–63*. (NewYork 1940), p.185.

با تفکر سیاسی و اقتصادی سرانجام توانست، خود را از قید مذهب برهاند. اخلاقیات نیز می‌توانستند بدون پشتوانه‌های مذهبی برقرار باشند. از آن پس مذهب، خود ویژگی رازناک و مرموز خویش را از دست داد.

واژگانی که فلاسفهٔ روشن‌اندیشی به کار می‌بردند، حکایت از شیوهٔ فکر ایشان دارد. سه واژه یعنی «عقل»، «طبیعت» و «پیشرفت» با شدت بسیار در نوشته‌ها و سخنان آنها تکرار می‌شود. مفهوم این کلمات چه بود؟ سده هجدهم اغلب «عصر خرد» خوانده می‌شود اما چون به عقل در واقع در همه اعصار و قرون تکیه شده است، بنابراین باید معنای ویژه آن در عصر روشن‌اندیشی را به روشنی دریابیم، خرد بویژه در میان فرانسویان بعضا معنایی دکارتی و بعضاً معنایی لاکی و نیوتونی داشت.

ولتر دکارت را هم ستایش و هم سرزنش می‌کرد. وی دکارت را به خاطر «روح کلی‌گرایی » در نظریه‌اش و نیز به خاطر خطاهای ماوراء الطبیعی‌اش سرزنش می‌کرد لیکن بهر حال به نظر او«[دکارت] شیوهٔ استدلال‌کردن را به مردمان عصر خویش آموخت». منظور ولتر در اینجا شک دستوری دکارت است که وی امیدوار بود اینک در ورای حوزهٔ متافیزیک به آداب و نهادهای اجتماعی نیز بسط یابد. بنابراین مراد از عقل در درجهٔ اول عقل انتقادی بود که هیچ چیز را از روی ایمان نمی‌پذیرد و نسبت به اقتدار، سنت و وحی مشکوک است. پس این معنای عقل با معنای عقل در فلسفه توماس آکوئیناس عمیقاً تفاوت داشت.

عقل دوران روشن‌اندیشی از لحاظ بی‌اعتمادی به «نظام‌های» فکری از جمله نظامهای فکری پیروان دکارت که بر مبنای سست و ضعیف یقین شهودی استوار بودند و از لحاظ محدودیت‌های شدیدی که بر کاربرد خودش قایل می‌شد، متأثر از اندیشه لاک بود. «اذهان ما به بزرگی و وسعت حقیقت ساخته نشده‌اند و برای دریافت کل گسترهٔ اشیاء و امور مناسب نیستند». یعنی، این که معرفت عقلی نمی‌تواند از حدود عالم تجربی فراتر رود. عقل ما چنانکه امانوئل کانت بعدها گفت، محدود به شناخت پدیده‌هاست. با این حال عقل یا «فهم» آدمی در دورن حوزهٔ صلاحیت و توانایی خود ابزاری نیرومند و قابل اتکاء است، بویژه وقتی که از روش تحلیل علمایی چون نیوتون بهره بگیرد. فلاسفه عصر روشن‌اندیشی امیدوار بودند که این روش راکه در فیزیک توفیق بسیار حاصل کرده بود، برای کشف قوانین جامعه نیز به کار برند و علم «فیزیک اجتماعی» را بنا کنند. بدین سان مراد از عقل در وهله دوم عقل علمی به معنای رایج در آن عصر بود.

ادموند برک (و بعدها هیپولیت تین) به «روحیه هندسه مآب» فیلسوفانِ روشن‌اندیشی یعنی به نظر ایشان در این خصوص که می‌توان مسائل سیاسی را همچون مسایل علمی بواسطهٔ «عقل عریان» و بدون رجوع به حقایق موردی و تاریخی حل کرد، تاختند. این گفته در مورد پیروان لاک و نیوتون که به تجربه گرایی خود می‌بالیدند و شیوه معمول ایشان استقراء از جزئیات و تجزیه مسائل به اجزای تشکیل دهنده خود و سپس ترکیب آنها بود، منصفانه به شمار نمی‌رفت. با این حال ایشان بیش از آنچه خود تصور می‌کردند پیرو دکارت بودند. هرچند هم آنها از «عقل عریان» پرهیز می‌کردند و منکر اندیشه‌های ذاتی و «نظامهای» غایی معرفت بودند، لیکن اصلاً با تعمیم نظرات دربارهٔ جهان و انسان مخالفتی نداشتند. در حقیقت مفروضات کلی آنها اغلب دشوار و نفس‌گیر است. آنها (البته بجز شکاکانی مانند دیوید هیوم) وجود قانون و نظمی کلی و سراسری را در طبیعت مادی و نیز توانایی عقلانی انسان برای فهم آن را مفروض می‌گرفتند. همچنین آنها بر خصلت پیشینی قوانین کلی و «قوانین طبیعی» و «حقوق طبیعی» در جامعهٔ انسانی تأکید می‌ورزیدند. حتی منتسکیو که آنقدر به سنتها و نظام‌های سیاسی مختلف توجه داشت، «روح القوانینی» کشف کرد و مراد او از آن برخی اصول کلی و بنیادی همه انواع قوانین و حکومتها بود. همچنین فلاسفه روشن‌اندیشی به رغم برخی تفاوتهای سطحی معتقد به وجود سرشت انسانی یکسانی در سراسر جهان بودند. پس خرد در عصر روشن‌اندیشی به همان اندازه مدعی کلیت ـ و حتی می‌توان گفت عقلانیت بود که ادعای تجربه گرایی داشت، هر چند بی‌شک عنصر اخیر به نحو فزاینده‌ای برجسته‌تر شد.

به نظر فلاسفه روشن‌اندیشی انسان تا چه اندازه موجودی عقلانی است؟ نمی‌توان گفت که آنها منکر وجود احساسات و امیال در وجود انسان بودند و یا انسان را یکسره موجودی نیک سرشت می‌شمردند. آنها گاه چنان سخن می‌گفتند که گویی اندیشه و ذهن آدمی فاقد استقلال و اختیار آزادی است، آیا ذهن انسان چنانکه لاک می‌گفت، لوحی ساده و سفید و یا همانند دستگاهی نیست که بیش از آنچه فعال باشد منفعل است؟ بعدها اندیشمندان رمانتیک بر همین اساس مستمراً بر فلاسفه روشن‌اندیشی خرده می‌گرفتند که چرا انسان را به صورت موجودی عمدتاً منفصل و فاقد خرد و تخیل خلاق تصویر کرده‌اند. واقعیت این است که آن فلاسفه همواره به گفته‌های خود پابرجا نبودند. اومانیسم، آنها را به یک سو می‌کشید و مقتضیات منطقی علم مکانیکی به سویی دیگر. اما پیروزی با اومانیسم بود. همه فلاسفه روشن‌اندیشی باور داشتند که معرفت فضیلت

است و می‌توان از طریق روشن‌اندیشی به پیشرفت رسید. از این رو انسان، یا چنانکه ولتر و دیده‌رو معمولاً استدلال می‌کردند طبعاً عقلانی و اخلاقی است و یا این که نمی‌تواند بواسطه تأثیر گذاری محیط و بویژه تأثیرات قوانین و آموزش بهتر چنان شود. به هر حال انسان شکل‌پذیر، آموزش پذیر و اصلاح‌پذیر و دست کم به این معنا خردپذیر و عقلانی است، نه چنانکه مسیحیانی چون پاسکال می‌گفتند، بواسطه گناه اولیه الی الابد تباه شده باشد. کندرسه می‌گفت: «پاسکال در تصویر تباهی انسان به عنوان وضعی عمومی، طبیعی و علاج ناپذیر بر خطاست. خطاهای بسیار پر سابقه‌ای انسان را زجر داده و تباه ساخته است. اما نباید در نومید و مأیوس شدن شتاب بورزیم زیرا می‌توانیم با آموزش انسان شجاعت لازم برای بهتر بودن و شادتر زیستن را به وی عطا کنیم.»

«طبیعت» نیز عقلانی بود. منظور ما اینک طبیعت غیر انسانی است، طبیعتی که علمای فیزیک مطالعه می‌کنند و از دوران دکارت به بعد به عنوان «جهان خارجی» توصیف شده است. فلاسفه روشن‌اندیشی روند دنیایی‌کردن جهان را پیشتر بردند. کارلایل می‌گفت: «فلاسفه [روشن‌اندیشی] به جای رساندن امر طبیعی به سطح امر ماوراء طبیعی، کوشیدند تاامر ماوراء طبیعی را در امر طبیعی مستغرق کنند». درست است که بسیاری از ایشان سعی داشتند که بر طبق اصول تجربه گرایانهٔ خود در مورد طبیعت احکام جزمی صادر نکنند، لیکن اغلب آنها طبیعتی «کلاسیک»، یکپارچه، تقریباً تغییرناپذیر و تابع قوانین کلی و عقلانی را در نظر داشتند و به گمان من بدان معتقد هم بودند. این طبیعتی بود که انسان عقلانی می‌توانست بدان اطمینان داشته باشد، هر چند نمی‌توانست آن را به عنوان مأمنی تصور کند که دارای زندگی اخلاقی یا «روحی» همانند خود انسان باشد. تعبیر دیگری که از تعبیر نیوتونی نفوذ کمتری داشته لیکن مقدمه برداشت‌های بعدی بود، تعبیری بود که به طور همزمان بوسیله دیده‌رو و ماده‌گرایان فرانسوی عرضه شد، سرپرست دلیر *دایرة المعارف* بزرگ [یعنی دیدرو] که در مقابل مخالفین خود در پی آن بود که حیات را از ماده استخراج کند و در این خصوص تحت تأثیر نحله حیات‌گرای جاری در علوم زیست‌شناسی قرار داشت، اندیشهٔ طبیعتی خلاق را مطرح کرد که همواره در حال تغییر و تولید اشکال آلی جدید است. دیده‌رو و برخی از دوستان او بدین سان آشکارا برداشتی پویا و متحول را جانشین مفهومی ایستا از طبیعت می‌کردند.

«پیشرفت» به عنوان آخرین مفهومی که باید در اینجا بررسی کنیم، بیانگر دیدگاه

فلاسفهٔ روشن‌اندیشی دربارهٔ تاریخ بود. برخلاف ادعای برخی از نویسندگان نمی‌توان گفت که آنها معنای تاریخ را در نمی‌یافتند و یا بی تمیز به گذشته دشنام می‌دادند. همچنین نمی‌توان به حق گفت که ایشان یکسره نسبت به آینده خوش بین بودند. آنان گاه دچار بدبینی هم می‌شدند و بویژه از امکان تنویر افکار عوام‌الناس مأیوس بودند و در این‌باره در تردید بودند که آیا پیشرفت علم با پیشرفت هنرها سازگار خواهد بود یا نه. اما بهر حال فلاسفه روشن‌اندیشی، در مقایسه با اعصار دیگر و از جمله عصر خود ما به نحو حیرت آوری خوش بین بودند، زیرا درست یا تقریباً در دورانی از تاریخ می‌زیستند که شاهد اوج ایمان به عقل علمی بود. در این عصر عقل برای غلبه بر بربریت و خرافات و برای حل مسائل بزرگ سیاسی و اقتصادی فرصت بی‌نظیری یافت. فیلسوفان روشن‌اندیشی به هیچ‌وجه گرفتار آن نوع هراس از ماشین و بی اعتمادی به طبیعت بشری که در دوره‌های بعدی بروز کامل یافت، نبودند ـ در حقیقت حال و هوای ایشان اغلب فرجام‌گرایانه بود. به نظر آنان جهان تا سال ۲۰۰۰ یا ۲۴۴۰ کاملاً با فرهنگ، یکپارچه و صلح آمیز خواهد شد. (این را با پیش‌بینی اخیر و هولناک جرج اورول در مورد سال ۱۸۹۴ مقایسه کنید!). کندورسه در سال ۱۷۹۴ می‌گفت: «بزودی شاهد وقوع یکی از بزرگترین انقلابات در تاریخ نوع بشر خواهیم بود». آینده‌ای که درست در پیش روی آنها قرار داشت قطعاً آینده‌ای «سالم، پربرکت و معقول» بود.

۳) رژیم قدیم که مظهر جهالت و تعصب بود، تنها چیزی بود که میان انسان و هدف نهایی‌اش فاصله می‌انداخت. بنابراین فلاسفه روشن‌اندیشی سلاحهای خود را در این جامعهٔ فرسوده مهیا کردند و نخست مذهب و سپس سیاست و اقتصاد آن را در هم کوفتند. عصر روشن‌اندیشی سرآغاز جنگ آشکار میان «علم» و الهیات در غرب بود. شهود مسیحی و غیر مسیحی بسیاری، از رشد فزاینده بی‌ایمان در این سده گزارش داده‌اند. مثلا جوزف پریستلی در *خاطرات* خود آورده است که وقتی از پاریس دیدار کرد، مشاهده نمود که «همه فلاسفه‌ای که وی با آنها آشنایی یافت نسبت به مسیحیت بی‌ایمان و حتی به اقرار خود ملحد بودند، له‌روا[1]، فیلسوف [فرانسوی] بمن گفت که من تنها مرد مسیحی معقولی بودم که او دیده بود.» حمله به مسحیت سازمان‌یافته در فرانسه به خشونت بارترین شکل خود رسید و این به دلیل سرشت خاص کلیسای فرانسه بود.

---

1. Le Roi

نکته تنها این نبود که گرایش به مذهب و کلیسا، فی‌نفسه در درون جامعه‌ای که بنحو فزاینده‌ای غیر دینی می‌شد، ارتجاعی و منسوخ به شمار می‌رفت. بعد از الغای فرمان نانت بوسیله لویی چهاردهم در سال ۱۶۸۵ هیچ کس نمی‌دانست که در چه زمانی ممکن بود کلیسا، بر وی به خاطر انحراف وی از خط مذهب جزمی هجوم آورد. نفرت از کلیسایی که ژان کاله و دیگران را زجر و آزار داد، الهام بخش سخنان فلاسفه روشن‌اندیشی در خصوص درهم شکستن «آن چیز ننگین» [یعنی کلیسا] و قوت‌بخش احساس برتری اخلاقی ملحدان بر متعصبین مذهبی بود، وضع «قانون مدنی روحانیت» در ۱۷۹۰ و مذهب‌زدایی اساسی از جامعه فرانسه در طی انقلاب صرفاً ادامه منطقی همین احساسات ضد روحانیت بود. بعلاوه فیلسوفان روشن‌اندیشی در سراسر اروپا به حق مدعی شدند که؛ تعصبات مذهبی یکی از عوامل مهم وضعیت مزمن جنگ وستیز در غرب بود. آنها بدون اعتقاد به مذاهب به خداوند ایمان داشتند و در پس این ایمان آرزویی برای یافتن آیین مذهبی ساده‌ای نهفته بود که مورد قبول همهٔ آدمیان باشد و کاتولیک‌ها و پروتستانها را از ریختن خون یکدیگر بازدارد.

البته بیزاری آنها از مذهب مبتنی بر وحی، ریشه در مفروضات فکری ایشان داشت. ادوارد گیبون در کتاب ***افول و سقوط امپراتوری روم*** در بحث از معجزات در کلیسای اولیه مسیح چنین آورد: «در اعصار جدید شکاکیت پنهان و حتی ناخواسته‌ای نسبت به زاهدانه‌ترین گرایش‌های مذهبی پدید آمده است.... عقل و یا دست کم خیال ما که مدتهای مدید به رعایت و احترام نظم تغییر ناپذیر طبیعت عادت داشته است، اینک دیگر آمادگی ندارد که دخالت و عمل آشکار خداوند [در جامعهٔ بشری] را بپذیرد.» گیبون در اینجا آنچه را که و.ای.اچ لِکی به عنون «زوال معنای اعجاز» می‌خواند، تأیید می‌کند. دیدگاه فلاسفه روشن‌اندیشی دربارهٔ طبیعت با اعتقاد به امور مرموز و معجز آسا، منافات داشت. آنها همه معجزات، جز تنها معجزه بزرگ خلقت طبیعت و هرگونه مشیتی، جز اراده و خواست عمومی خداوند را نفی می‌کرد. ولتر در کتاب جسارت آمیز ***پرسش‌های دکتر زاپاتا*** انجیل را مورد انتقاد بی رحمانه‌ای قرار داد. بدین سان مبنای لازم برای «نقد عظیم» سده نوزدهم را فراهم کرد. همچنین گیبون در فصل پانزدهم و «زنندهٔ» ***افول و سقوط امپراتور روم***، تاریخ اولیه مسیحیت را به شیوه‌ای مورد بحث قرار داد که گویی واقعه‌ای صرفاً انسانی بوده است، فیلسوفان روشن‌اندیشی بدون آنکه آگاه باشند، مذهب مبتنی بر وحی را به مسخره گرفتند. آنها مذهب را فریبی به شمار آوردند که

حکام جائر و یا کشیشان دغلباز بدان وسیله مردم ساده دل را می‌فریبند؛ برخی از آنها مذهب را محصول ترس و یا بیماری روانی می‌دانستند.

با این حال، شمار بسیاری از فلاسفه ملحد نشدند. آنها به جای مذهب مبتنی بروحی مذهب طبیعی خاص خود را عرضه کردند و آن را «خداپرستی غیر مذهبی»[1] خواندند. این نوع خدا پرستی نوع رقیقی از خدا پرستی مذهبی بود و کوششی برای ایجاد مذهبی مناسب و هماهنگ با علم مدرن به شمار می‌رفت. پریزرود اسمیت خداپرستان غیر مذهبی را اصلاحگرانی می‌خواند که «می‌خواستند با اصلاحات در قانون اساسی شکل سلطنتی حکومت را نگهدارند و لیکن آن را به حدود قوانین ثابت و عمومی مقید کنند».[2] تصور این که امور و اشیاء به خودی خود پیدا شده‌اند، برای آنها دشوار بود لیکن از سوی دیگر نمی‌توانستند باور کنند که خداوند به اقوام برگزیده بطور خاص وحی نازل کرده باشد. خدا پرستان غیر مذهبی مانند نقادان هنر نئوکلاسیک که معتقد بودند که هنرِ برتر باید مطابق با اصول کلی فهم عمومی باشد، مغز و هستهٔ مذهب را در درون پوستهٔ عقاید علمی دربارهٔ جهان جستجو می‌کردند. مکتب آنها مکتب همگونگی بود. هر چیزی که همگان بدان معتقد باشند؛ یعنی، در همه جا یک شکل باشد (یا مورد اجماع عموم باشد)، درست است. گزارشهای سیاحان از سرزمین‌های دیگر اعتقاد فلاسفه روشن‌اندیشی به مذهبی عمومی و جهانی را تأیید می‌کرد زیرا چنین مذهبی به هر میزان که برای اروپائیان طبیعی است برای مردم چین و بومیان آمریکا نیز طبیعی به شمار می‌رود. این مذهب طبیعی که مخرج مشترک همه عقاید دینی بود در نهایت به اخلاقیات صرف خلاصه می‌شد. خدا به جای خود باقی بود اما دیگر آن خدایی نبود که بتوان ستایشش کرد. فلاسفه روشن‌اندیشی امید داشتند که چنین مذهبی بتواند ضامن تساهل دینی باشد.

در طی سده، فلاسفه روشن‌اندیشی انتقادات خود را از وجوه سیاسی، اقتصادی و نیز مذهبی رژیم قدیم افزایش دادند. تین، روحیهٔ انقلابی دههٔ ۱۷۹۰ را ناشی از «روح کلاسیک» فلاسفه می‌دانست. اما فلاسفه روشن‌اندیشی، انقلابی نبودند. اندیشه آزادیخواهانه ایشان عمدتاً معطوف به حراست از فرد در مقابل دخالتهای خودسرانه

1. deism
2. Preserved Smith, *History of Modern Culture*. (New York: Holt, Reinhart and Winston, 1930–34), vol.II, p.505.

حکام در زندگی خصوصی و تأمین رهایی فرد از آن وضعیتی بود که آدام‌اسمیت آن را «حضور همه جانبه حکومت» می‌نامید. حمله روسو به مالکیت خصوصی به عنوان ریشه همهٔ تباهیها مغایر با شیوهٔ اندیشه ایشان بود. «قوانین اجتماعی موضوعهٔ پروردگار بویژه، بر حفظ **حق مالکیت** و بر *آزادی* که از آن جدایی‌ناپذیر است، حکم می‌کنند». به همین سان این نکته در مورد دموکراسی مطلوب روسو صادق است. فلاسفه روشن‌اندیشی، از تودهٔ جاهل هراسناک بودند. فلاسفه مذکور همچون هواداران اراسموس در اوایل سدهٔ شانزدهم می‌خواستند، بدون تغییر جدی در چارچوب حکومت موجود، اصلاحاتی صورت گیرد. در آغاز آنها تا اندازه‌ای به خود حکام چشم دوخته بودند اما وقتی «حکام مستبد» فرانسه اصلاح ناپذیر از کار در آمدند، آنها خواستار نوعی حکومت مختلط یا «معقول» شدند که بتواند همچون حکومت انگلیس از آزادیهای مدنی «پشتیبانی» کند. در مراحل بعدی بویژه پس از انقلاب آمریکا خود نظام سیاسی انگلستان مورد حمله و انتقاد دموکراتهایی قرار گرفت که آشکارا جمهوریهای رومی و یونانی را ستایش می‌کردند. بهر حال اعلامیهٔ حقوق بشر و قانون اساسی ۱۷۹۱ احتمالاً، خواستهای اغلب فلاسفه را به خوبی برآورده می‌کرد.

با این همه، در استدلال تین نکته‌ای هست. بی شک سدهٔ شانزدهم شاهد فرسایش نسبی سنت حقوق طبیعی و استقبال از اندیشه‌های سیاسی فایده گرایانه‌تر و تجربی‌تر بود. اما چنانکه گفتیم سنت عقلگرایی غیر تجربی پیشین، تا حد زیادی استمرار یافت. گرچه فلاسفه روشن‌اندیشی جزم‌گرا نبودند لیکن تمایل بدان داشتند که مسایل سیاسی و غیر سیاسی را به اصول عامی بازگردانند که ظاهراً در ساختار جهان از پیش تعبیه شده بود: گفته می‌شد که «حقوق طبیعی»، «قانون طبیعی» و «عقل»، مقدم بر پیدایش جامعه و دارای اعتبار عام و جهانی هستند. آیا این تنها حرف بود؟ دلایل خلاف این ادعا را می‌توان دریکی از اسناد مهم مانند اعلامیه ۱۷۸۹ یافت که چنانکه همه می‌دانیم با این جمله آغاز می‌شود: «حقوق طبیعی، تجزیه ناپذیر و مقدس انسان». به گمان ما همین نوع از عقلگرایی هر چند مبتنی بر مشاهدهٔ تجربی نبود، لیکن مورد پذیرش چندین نسل قرار گرفت و در پیدایش روح انقلاب مؤثر افتاد.

نظریه اجتماعی عصر روشن‌اندیشی با فردگرایی و دنیاگرایی خود چندین خط سیر فکری را روشن ساخت. فلاسفه روشن‌اندیشی در عصری می‌زیستند که آزادی بر نظم به عنوان مسأله اصلی جامعه سبقت گرفته بود. بنابراین ایشان نه از نگاه دولت بلکه از

نگاه فرد به بحث از سیاست و اقتصاد پرداختند. از دیدگاه ژان بدن که آثار خود را در مجموعهٔ جنگهای مذهبی فرانسه در سدهٔ شانزدهم می‌نوشت، «حاکمیت» چاره همه دردها بود. اما از دیدگاه فلاسفه روشن‌اندیشی، چاره اصلی در آزادی و برابری نهفته بود، آنها بیش از جان لاک ضد مقولات کلی و جزءگرا بودند. تنها فرد، «شخص» حقیقی است: دولت تنها نامی است؛ دستگاهی است که بوسیله افراد انسان برای تأمین منافع متقابلشان ایجاد شده است. فردگرایی عصر روشن‌اندیشی موجب برابری همگان و از میان بردن امتیازات بود. این اندیشه با فرض یکسانی سرشت آدمیان در همه جا، همه انسانها را برابر اعلام کرد و مقاومتهای ملی و فرهنگی و امتیازات و شئون اجتماعی خاص را نابود می‌ساخت، بعلاوه اقتصاد و سیاست اینک در زمینه‌ای کاملاً غیر دینی مورد بحث قرار می‌گرفتند. سرانجام آن زمان فرا رسیده بود که مذهب برای خود یک چیز و سیاست و اقتصاد چیز دیگری تلقی می‌شدند. اقتصاد «کلاسیک» کلاً مفروضات مذهبی را کنارگذاشت. لیبرالیسم سیاسی در پیروی از اندیشه لاک حق الهی شاهان و به تبع آن قداست و ثبات سلسله مراتب اجتماعی را نفی کرد. به گفته لاک اینک جریان کوشش و فداکاری از حوزه الهیات به حوزهٔ سیاست انتقال می‌یافت.

بکر می‌گوید که سده هجدهم «هم، عصر ایمان و هم، عصر عقل بود».(۱) در جمع بندی مطلب شاید همین نکته مهمترین چیزی باشد که باید در مورد عصر روشن‌اندیشی به یادداشت. فلاسفه روشن‌اندیشی ایمان جدیدی را جانشین ایمان قدیم ساختند. ایمان مشتاقانه و پرشور نسبت به عقل، علم و آینده جانشین ایمان و مذهب مبتنی بر وحی شد. دیده رو در جمله معروفی گفته است که «آیندگان برای فیلسوف همچون آخرت برای انسان مذهبی است». حرفهایی که برخی کسان از سدهٔ هجدهم دربارهٔ وحشی شریف و زوال تمدن و تنزل آن از وضع طبیعی اولیه و اصیل می‌زدند، نباید این گونه ایمان بنیادین به آیندگان را در پردهٔ ابهام قرار دهد. وجه ممیّز سده هجدهم از دیگر سده‌ها و حتی از سده هفدهم، دیدگاه آن در مورد آینده‌ای رو به رشد و شکوفایی است. علمای طبیعی و تاریخ نویسان همگی اندیشه قدیمی ثبات تاریخی یا حرکت‌های دوری تاریخ را کنارگذاشتند. کنت دو بوفون و ژان لامارک در حمله به اندیشه تغییرناپذیری انواع و در عرضه نظریاتی دربارهٔ تکامل زمین و حیات، مطالبی را مطرح کردند که بعدها چارلز

---

1. Carl Becker, *The Heavenly City of the Eighteenth–Century Philosophers.* (New Haven, Conn: Yale U.P. 1932), p.8.

داروین به تفصیل نشان داد. همچنین کاتهولد لسینگ در کتاب *آموزش نوع بشر* تاریخ مذهب را به عنوان تحولی از جاندار انگاری اولیه و خرافه پرستی به مسیحیت و دوران پس از مسیحیت توصیف می‌کرد. همچنانکه هربرت باترفیلد گفته است، فلاسفه روشن‌اندیشی آشکارا معتقد بودند که زمان و تاریخ معطوف به هدف خاصی است. در «دوران دهم» کندورسه، بشریت از لحاظ زیست شناسی، مادی و اخلاقی برتر خواهد شد و در یک کلام به سعادت خواهد رسید.

گزیده آثار عصر روشن‌اندیشی

۱ - *روح روشن‌اندیشی*

ولتر: نامه‌هایی دربارهٔ مردم انگلستان(۱)

فرانسوا ماری آروئه (مسیو دو ولتر) (۱۷۷۸ - ۱۶۹۴) پیشتاز نحله فلاسفه روشن‌اندیشی و بزرگترین نقاد رژیم قدیم بود. ***نامه‌های فلسفی دربارهٔ مردم انگلستان*** *(۱۷۳۴) که متعلق به دوران اولیهٔ حیات فکری اوست، دربارهٔ انگلستان و حکومت، مذهب و اندیشه در آن کشور توضیحاتی به مردم فرانسه می‌دهد. ولتر در این کتاب از مردان بزرگ انگلستان بویژه بیکن، لاک و نیوتون که حتی بیش از دکارت مورد احترام عصر روشن‌اندیشی در فرانسه بودند، ستایش می‌کنند.*

دربارهٔ لرد بیکن

مدتی پیش این پرسش پیش پا افتاده و سست در جمعی از افراد بسیار مودّب و دانشمند مورد بحث قرار گرفت که در بین کسانی چون قیصر، اسکندر، تیمور لنگ، کرامول و چند نفر دیگر بزرگترین فرد کدام است.

یکی پاسخ داد که سرایزاک نیوتون از همه بالاتر بود. گفته این آقا بسیار عادلانه و درست بود؛ زیرا اگر عظمت راستین عبارت باشد از اینکه کسی نبوغی عظیم از جانب خداوند نصیبش شود و آن را برای آموزش ذهن ما و دیگران به کار برد در آن صورت کسی مثل سرایزاک نیوتون که نظیر او را نمی‌توان در هزار سال هم یافت، این کس واقعاً انسان بزرگی است و آن سیاستمداران و فاتحان (و از نوع ایشان همهٔ اعصار شماری تولید می‌کنند) رویهمرفته صرفاً افراد تبهکار پرآوازه‌ای بودند. کسی احترام ما را به خود

1. *Harvard Classics*, copyright 1910 vol.XXIV, pp.99–106, 110–11, 113–15.

جلب می‌کند که به قوت راستی و حقیقت بر اذهان بقیه مردم جهان سروری می‌کند؛ نه کسانی که همنوعان خود را به بردگی بکشند. کسی بزرگ است که با رموز جهان آشنا باشد؛ نه کسی که جهان را ضایع و تباه کند.

پس چون شما از من می‌خواهید که شرحی در مورد شخصیت‌های معروفی که در انگلستان پدید آمده‌اند، عرضه بدارم، بنابراین، این شرح را با لرد بیکن، لاک، سِر ایزاک نیوتون و بقیه آغاز می‌کنم. پس از آن جنگجویان و دولتمردان به نوبهٔ خود خواهند آمد.

من خود را به شرح مطالبی محدود می‌کنم که به حق موجب جلب احترام سراسر اروپا نسبت به لرد بیکن شدند. بی‌نظیرترین و بهترین اثر او همان اثری است که در حال حاضر سودمندترین اثر اوست ولی بسیار کم خوانده می‌شود؛ منظورم *ارغنون نو* است. این داربستی است که بر روی آن عمارت فلسفه جدید تأسیس شد و وقتی این عمارت کاملاً و یا دست کم بعضاً ساخته شد، دیگر آن داربست به کاری نمی‌آمد.

لرد بیکن [در آن اثر] هنوز با طبیعت آشنا نشده بود لیکن از راههای مختلفی که به این معرفت می‌انجامید، آگاه بود و آنها را نشان داد، وی در جوانی از چیزی که در دانشگاهها فلسفه خوانده می‌شد بیزار بود و هر چه در توان داشت به کار برد تا انجمن‌هایی را که برای پیشبرد عقل بشری تأسیس شده بودند از تباه‌کردن عقل انسان بواسطه مباحث خودشان درباره ماهیات امور، و ترس از ورود به بحث از خلاء و گفتگو دربارهٔ صورتهای ذاتی و دیگر اصطلاحات بی‌ربطی باز دارد که نه تنها بواسطه جهل ارجمند شمرده می‌شدند بلکه به علت ترکیب مسخره آمیزشان با مذهب مقدس هم شده بودند.

او پدر فلسفهٔ تجربی است.... هیچ کس پیش از لرد بیکن با فلسفه تجربی و با آزمایشهای فیزیکی مختلفی که پس از زمان او انجام شده است، آشنایی نداشت. آزمایشی نیست که او در آثارش بدان اشارتی نکرده باشد و خود او هم آزمایش‌های بسیاری به عمل آورده بود. وی نوعی دستگاه بادی ساخت که بوسیله آن تغییر هوا را تخمین می‌زد. وی همچنین کوشش‌های همه جانبه‌ای برای کشف وزن هوا انجام داد و چیزی نمانده بود که به نتیجه برسد اما مدتی بعد توریچلی به حقیقت مطلب دست یافت. فلسفه تجربی در مدت کوتاهی به طور ناگهانی در اغلب نقاط اروپا مورد بهره‌برداری قرار گرفت. این فلسفه گنج نهفته‌ای بود که لرد بیکن از آن تا اندازه‌ای آگاه بود و همه فلاسفه بعدی به تشویق وعده‌های او کوشیدند تا آن را بیابند.

دربارهٔ لاک

شاید هیچ کس هیچگاه به اندازه آقای لاک نبوغ صائب‌تر و روشمندتری نداشته و در علم منطق از او تیزبین‌تر نبوده است و با این حال او در ریاضیات مهارت عمیقی نداشت. این مرد بزرگ هیچگاه نمی‌توانست خود را گرفتار مشغله کسالت‌بار محاسبات کند و یا به تفحص در حقایق ریاضی خشک و خسته‌کننده مقید کند، زیرا این حقایق در آغاز هیچگونه موضوعات معقول را به ذهن عرضه نمی‌کنند. و هیچکس بهتر از او ثابت نکرده است که آدمی می‌تواند بدون کمک هندسه، مغزی هندسی داشته باشد. قبل از دوران او فیلسوفان بزرگ بسیاری با کلمات و عباراتی بسیار قطعی درباره ماهیت روح آدمی اظهار نظر کرده بودند؛ اما چون آنها مطلقاً چیزی دربارهٔ روح آدمی نمی‌دانستند، کاملاً مجاز بودند که با یکدیگر اختلاف نظر کلی داشته باشد.

در یونان که مهد هنرها و خطاها بود و در آن هم عظمت و هم حماقت ذهن آدمی به اوج اعلی رسید، مردمان به همان شیوه دربارهٔ روح استدلال می‌کردند که ما امروزه می‌کنیم.

آنکساگوراس مقدس که به افتخارش معبدی تأسیس شده بود، زیرا به آدمیان آموزش می‌داد که خورشید بزرگ‌تر از شبه جزیره پلوپونز است و برف سیاه است و افلاک از سنگ ساخته شده است، اعلام می‌داشت که روح، هوا است و در عین حال فناناپذیر است. دیوژن (نه آن دیوژنی که با عرضه نظرات پیش پا افتاده شکاک شد) اعلام داشت که روح جزئی از ذات خداوند است؛ و باید اعتراف کنیم که این اندیشه‌ای بسیار علوی بود. اپیکور می‌گفت که روح هم مانند جسم مرکب از اجزایی است.

ارسطو که به هزاران شیوه تعبیر و تفسیر شده است، زیرا سخنش نامفهوم است به گفته برخی از پیروانش بر این باور بود که فهم همه آدمیان دارای ذات یکسانی است....

در خصوص آباء کلیسا، بسیاری از ایشان در قرون اولیه اعتقاد داشتند که انسان روح است و فرشتگان و خداوند جسم‌اند. آدمیان طبعاً هر نظریه‌ای را تکمیل می‌کنند. برنارد قدیس چنانکه مابیلون[1] از آباء کلیسا اعتراف می‌کند، بر این نظر بود که روح پس از مرگ، خداوند را در سماوات ملاقات نمی‌کند بلکه تنها با سرشت انسانی مسیح سخن می‌گوید. اما این بار سخن بی‌دلیل او مورد اعتقاد قرار نگرفت؛ زیرا ماجرای جنگهای

1. Mabillon

صلیبی تا اندازه‌ای اعتبار سخنان مرموز او را از میان برده بود. بعدها هزاران فیلسوف مدرسی مانند «حکیم خود رأی»، «حکیم محیل»، «حکیم فرشته خو»، «حکیم اسرافیلی» و «کلیم کروبّی» پیدا شدند که همگی اطمینان داشتند که اندیشه‌ای درست و روشن دربارهٔ روح دارند و لیکن مطالب خود را چنان می‌نوشتند، گویی مصمّم بودند هیچ کس کلمه‌ای از نوشته‌های ایشان در نیابد. دکارتِ ما بدنیا آمد تا خطاهای عصر عتیق را بر ملا کند و در عین حال خطاهای خود را جانشین آنها کند و از آنجا که بوسیله روحیهٔ نظری مسلطی که به روی اذهان مردان بزرگ ابری از تیرگی فرو می‌افکند، به تحریک آمد؛ گمان می‌کرد که ثابت کرده که روح همان اندیشه است. به همان گونه که ماده به گمان او همان امتداد است. وی می‌گفت که انسان تا ابد می‌اندیشد و روح به هنگام ورود به جسم از کل رشته‌های مفاهیم متافیزیکی باخبر است؛ یعنی خداوند، فضای بی‌کران را می‌شناسد و متضمن همه اندیشه‌های انتزاعی است و در یک کلام از متعالی‌ترین دانش‌ها کاملاً برخوردار است و لیکن بدبختانه به هنگام خروج [جسم] از رحم، همه را فراموش می‌کند.

مالبرانش از آباء کلیسا در توهمات متعالی خود نه تنها اندیشه‌های ذاتی را قبول داشت، بلکه در این باره تردید نمی‌کرد که ما کلاً در درون خداوند زیست می‌کنیم و خداوند به اصطلاح روح ماست.

شمار بسیاری از استدلالیان تنها قصه روح را نوشتند ولی سرانجام حکیمی برخاست که از سر کمال فروتنی تاریخ روح را نوشت. آقای لاک روح انسان را به همان شیوه‌ای نمایش داده است که کالبد شناس ماهری جوارح بدن آدمی را توضیح می‌دهد. وی در همه حال دانش فیزیک را برای هدایت خویش به کار می‌برد. وی گاه بر آن می‌شود که با تأکید و قطعیت سخن بگوید لیکن در همان حال شک و تردید هم می‌آورد. به جای آنکه دربارهٔ آنچه ما نمی‌دانیم، یکباره نتیجه‌گیری کند، آنچه را که ممکن است بدانیم بتدریج وارسی می‌کند. وی کودک را در لحظه تولدش می‌بیند و سپس گام به گام پیشرفت فهم او را تعقیب می‌کند؛ معلوم می‌کند که وجه مشترک او با جانوران چیست و بر آنها چه امتیازی دارد. بالاترین امتیاز انسان، به نظر او آگاه بودن انسان از این است که خود می‌اندیشد.

لاک می‌گوید: «بررسی این مسأله راکه آیا روح پیش یا پس از تشکیل بدن ما به وجود می‌آید به کسانی واگذار می‌کنم که بیش از من در این‌باره آگاهی دارند. اما اعتراف می‌کنم

که سرنوشت من این است که بوسیله یکی از آن ارواح سنگینی جان یافته‌ام که همواره نمی‌اندیشند؛ و بسیار ناراحتم از این که نمی‌توانم تصور کُنم که این اندیشه که بدنها باید تا ابد در حرکت باشند، ضروری‌تر از آن است که روح می‌باید به طور همیشگی در حال تفکر باشد.»

در مورد خودم باید مباهات کنم که افتخار آن را دارم که در خصوص این مسأله به همان اندازهٔ آقای لاک احمق و نادان هستم. هیچ کس نمی‌تواند هرگز مرا متقاعد به این امر کند که من همواره در حال تفکرم و من نیز به همان اندازه لاک تمایل ندارم که خیال کنم که چند هفته پس از تکوین نطفه‌ام، دارای روحی بسیار دانشمند و حکیم بوده‌ام و در آن حال هزاران چیز می‌دانسته‌ام که به هنگام تولد فراموش کردم و هنگامی که در رحم بودم (بی‌هیچ دلیل وجهتی) دارای دانش و معرفتی بودم که آن را در لحظه‌ای که وقت بهره‌برداری از آن رسیده بود، از دست دادم و از آن پس نیز هرگز نتوانسته‌ام آن دانش و معرفت را کاملاً باز یابم.

آقای لاک پس از تخریب اندیشه‌های ذاتی و پس از نفی کامل این اندیشهٔ بیهوده که ما همواره می‌اندیشیم و پس از اثبات این مطلب بر اساس استوارترین اصول که اندیشه‌ها بواسطه حواس وارد ذهن می‌شوند و با بررسی اندیشه‌ها و تصورات ساده و مرکبِ ما و با وارسی و تعقیب ذهن آدمی از طریق عملیات مختلف آن و با نشان دادن این که همهٔ زبانها در جهان ناقص و نارسا هستند و بحث دربارهٔ سوء استفاده‌هایی که هر زمان از کلمات می‌شود، سرانجام به بررسی عرصه و یا قلمرو محدود معرفت آدمی می‌رسد.

دربارهٔ دکارت و سرایزاک نیوتون

پیشرفت روند زندگی سرایزاک نیوتون [با زندگی دکارت] کاملاً تفاوت داشت، وی شادمانه زیست و در کشور خودش در طی عمر هشتاد و پنج ساله‌اش معزز و محترم بود. خوشبختی خاص او در این بود که نه تنها در سرزمین آزادی، بلکه در عصری زاده شد که همه ترّهات مدرسی به دور افکنده شده بودند. در آن عصر تنها عقل پرورش می‌یافت و بشریت تنها می‌توانست شاگرد آن باشد نه دشمنش....

عقیده‌ای که درباره این فیلسوفان در انگلستان رواج عام دارد، این است که اولی [دکارت] فیلسوفی رؤیایی و دومی [نیوتون] حکیم و دانشمند بود.

کم‌اند کسانی که در انگلستان آثار دکارت را می‌خوانند و این آثار براستی اینک بی‌فایده‌اند. از سوی دیگر هم شمار اندکی، آثار سرایزاک را تعقیب می‌کنند، زیرا این کار

مستلزم آن است که خواننده در ریاضیات دانشی ژرف داشته باشد وگرنه آن آثار برای او نامفهوم خواهند بود. اما با این همه این مردان بزرگ موضوع گفتگوی همگانند. برای سرایزاک نیوتون همه گونه مزیتی قایلند در حالی که در مورد دکارت یکی هم روا نمی دارند. به نظر برخی کشف خلاء و اطلاع در مورد این که هوا جرمی سنگین است و نیز اختراع تلسکوپ محصول خدمات نیوتون است. در یک کلام سرایزاک نیوتون در اینجا همچون هرکول در داستانی افسانه‌ای است که افراد نادان همه کارهای بزرگ قهرمانان باستان را به وی نسبت می‌دادند.

هندسه راهنمایی بود که خود [دکارت] آن را تا اندازه‌ای بوجود آورد و می‌توانست او را با اطمینان در طی مراحل مختلف فلسفه طبیعی رهنمون گردد. با این حال وی سرانجام از این راهنما دست برداشت و یکسره به مشغله شیرین فرضیه‌سازی روی آورد؛ در آن حال فلسفه چیزی جز داستانی هوشیارانه نبود که تنها به درد سرگرم‌کردن مردم نادان می‌خورد. نظرات او دربارهٔ ماهیت روح، دلایل وجود خداوند، ماده، قوانین حرکت و ماهیت نور، نادرست و بر خطا بود. وی قایل به اندیشه‌های ذاتی بود؛ عناصر جدیدی جعل کرد و جهانی از آن خود برپاداشت، وی انسان را بر حسب خیال خودش تصویر نمود؛ و بحق گفته شده است که انسان دکارت در حقیقت تنها انسان دکارت است و با انسان واقعی تفاوت بسیار دارد.

وی خطاهای متافیزیکی خود را تا آنجا پیش برد که اعلام داشت که جمع دو و دو، چهار است تنها به این دلیل که خداوند چنین حکم می‌کند. اما اگر تأکید کنیم که حتی خطاها و اشتباهات او هم ارزشمند بودند، تمجید گزافه‌گویانه‌ای از او نکرده‌ایم، وی خود را فریب می‌داد لیکن دست کم این کار را به شیوه‌ای روشمند انجام می‌داد. وی همه خیالات واهی و بیهوده‌ای را که به مدت دو هزار سال جوانان را شیفته کرده بود، از میان برد. وی به معاصرین خود آموزش داد که چگونه استدلال کنند و به آنها امکان و قدرت داد تا سلاحهایشان را بر ضد خود او به کار برند. اگر هم دکارت زر ناب عرضهٔ نداشت لیکن در بر ملاکردن زرهای ناسره خدمت بزرگی انجام داد.

براستی معتقدم که کم‌اند کسانی که بخواهند فلسفه او را از هر لحاظی با فلسفه سرایزاک نیوتون مقایسه کنند. دکارت تنها به منزلهٔ مقاله‌ای است در حالی که نیوتون همچون شاهکاری است. با این حالی کسی که برای نخستین بار ما را به راه حقیقت رهنمون شد شاید به همان میزان کسی که بعدها ما را در آن مسیر افکند، نبوغ داشت.

دکارت به کوران بینایی بخشید و کوران خطاهای دوران عتیق و علوم آن را رویت کردند. راهی که او برگشود اینک بی حد و مرز شده است. کتاب کوچک روبولت[1] در طی چندین سال حاوی نظریهٔ کاملی در مورد فیزیک به شمار می‌رفت؛ اما اینک اگر همه فعالیت‌های دانشگاههای مختلف اروپا را روی هم بگذاریم، مقدمهٔ یک نظریه را هم تشکیل نمی‌دهند. قعر این ورطه ژرف را نمی‌توان یافت.

دایرة المعارف[2]

دایرة المعارف یا فرهنگ عقلی علوم، هنرها و صناعات را «بزرگترین ماجرای انتشاراتی سده» خوانده‌اند. نگارش آن به سرپرستی دنیس دیده‌رو (۸۴ - ۱۷۱۳) و ریاضی‌دان مشهور ژان لورون دالامبر (۸۳ - ۱۷۱۷) در سال ۱۷۴۵ آغاز و در سال ۱۷۸۰ سرانجام پایان یافت. این اثر عظیم دارای سی و پنج جلد است که از این مجلدات بیست و یک جلد متن، دوازده جلد تصاویر حرفه‌ها و هنرها و دو جلد دیگر فهرست اعلام و موضوعات است. هدف از نگارش آن گردآوری خلاصه‌ای از دانش بشر به شیوهٔ مطلوب عصر روشن‌اندیشی بود. گزیده‌های زیر از گفتار مقدماتی دالامبر که حاوی نظرات نافذ و اغلب انتقادی درباره روحیه فلسفه عصر عقل است، و نیز از دو مقاله به قلم دیده‌رو و مقاله «فیلسوف» که احتمالاً به قلم دومارسه است گرفته شده‌اند.

گفتار مقدماتی

وقتی ما روند پیشرفت ذهن را از دوران اخیر [یعنی رنسانس] بررسی می‌کنیم، می‌بینیم که نظم و ترتیبی طبیعی را دنبال کرده است. نخست دانش کلاسیک، سپس ادبیات و هنر و سرانجام فلسفه هر یک به نوبه خود پدیدار شدند. در حقیقت این ترتیب با آن ترتیبی تفاوت دارد که می‌باید بوسیله کسی که به بضاعت علمی خودش وانهاده شده و یا مقید به مباحث معاصرین خویش باشد، رعایت شود؛ و در بخش نخست این گفتار دربارهٔ چنین کسی عمدتاً سخن گفتیم؛ در حقیقت نشان داده‌ایم که ذهن منزوی و تنها می‌باید نخست در سر راه خود به فلسفه و سپس به ادبیات برسد. اما احیا و بازسازی اندیشه‌ها، اگر بتوان به چنین شیوه‌ای سخن گفت، طبعاً با تکوین و تشکیل اولیهٔ آنها

1. Robault

2. *Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des Sciences, des Arts, et des Métiers.* Geneve: J. Pellet, 1778) vol I. p.XXXV, liv–lviii; vol.III p.475; vol.XII, pp.382–3; vol.XXV pp.667–9.(ترجمه گردآورنده)

تفاوت داشته زیرا پس از گذشت دورانی طولانی از جهل و نادانی پدید می‌آید که در پی ادوار علم و روشنایی پیدا شده بود....

فلسفه که دانش مسلط سده ماست به نظر می‌رسد که از طریق پیشرفتی که در بین ما داشته است، در پی آن بوده که وقت اتلاف شده قبلی را جبران کند و انتقام تحقیری را بگیرد که اسلاف ما در حق آن روا داشته بودند. این تحقیر امروزه گریبانگیر فضل و فصاحت شده است و لیکن به صرف تغییر موضوعش حقانیت نیافته است. ما تصور می‌کنیم که از آثار قدما هر چیزی را که دانستنش برای ما مهم بوده است، استخراج کرده‌ایم و به همین دلیل می‌خواهیم کسانی را که هنوز می‌خواهند آن آثار را مطالعه کنند از زحمت این کار برهانیم.... [اما به نظر من] اعتقاد به این...که دیگر نمی‌توان هیچ سودی از مطالعه آثار و مباحث قدما بدست آورد، جاهلانه و یا خودخواهانه است.

امروز رسم نگارش هر چیز به زبان عامیانه [غیر لاتین] بی شک در تحکیم این تعصب مؤثر بوده و شاید همین رسم خود، بیش از آن تعصب زیانبار باشد. چون زبان ما در سراسر اروپا بسط یافته است پس معتقد شده‌ایم که وقت آن فرا رسیده است تا آن زبان را جانشین زبان لاتین کنیم که از زمان نوزایی ادبیات، زبان حکما و دانشمندان ما بوده است. من قبول دارم که اگر فیلسوفی به زبان فرانسه مطلب بنویسد، بهتر و بسیار بخشودنی‌تر از آن است که فرانسویان عبارات لاتین به کار ببرند؛ حتی قبول دارم که این رسم در بسط روشن‌اندیشی در میان عامه مردم مؤثر بوده است، البته اگر بپذیریم که روشن‌اندیشی واقعاً به درون ذهن مردم رخنه کرده و تنها در سطح باقی نمانده است. با این همه این رسم به مشکلی انجامیده است که می‌بایست آن را پیش‌بینی می‌کردیم. دانشمندان ملتهای دیگر که ما سرمشقشان بوده‌ایم به حق معتقد شده‌اند که به زبان خودشان بهتر می‌توانند مطلب بنویسند تا به زبان ما.... رسم نگارش به زبان لاتین که در حوزه مطالب ذوقی و ادبی مورد تمسخر ما بوده است می‌تواند در آثار مربوط به فلسفه که مستلزم وضوح و دقت و نیازمند زبان رسمی جهانی و عمومی هستند، بسیار سودمند افتد. به سود ما خواهد بود که این رسم را دوباره برقرار سازیم اما بهیچ دلیلی نمی‌توان به برقراری مجدد آن امیدوار بود. سوءاستفاده‌ای که ما جرأت شکایت دربارهٔ آن را داریم چنان مساعد خودخواهی و تن‌آسایی ماست که ما را غرّه می‌کند که می‌توانیم آن را ریشه‌کن کنیم ـ فلاسفه مانند دیگر نویسندگان می‌خواهند آثارشان را مردم و بویژه ملت خودشان بخوانند، اگر آنها زبان ناآشنایی به کار ببرند، شمار کمتری از مردم ایشان را

ستایش خواهند کرد و در آن صورت کسی نمی‌تواند در سهم مطالب آنها به خود مباهات کند....

با این همه فلسفه گرچه ظاهراً درپی خوشنود ساختن ماست، لیکن هدف اصلی خود را که همان آموزش دادن است فراموش نکرده است. به همین دلیل است که امروزه ذوق به فرضیه‌پردازی که بیشتر به درد پرورش تخیل می‌خورد تا تنویر و آموزش عقل، تقریباً از آثار خوب رخت بربسته است. یکی از بهترین فیلسوفان ما [کندیاک *در باب سیستم*] سرانجام این گونه گرایشها را از میان برداشته است. در گذشته روح فرضیه‌پردازی و حدس و گمان بسیار سودمند و حتی برای احیای فلسفه ضروری بود. زیرا در آن دوران، مسأله چندان نه درست اندیشیدن، بلکه آن بود که آدمی بتواند برای خود، اندیشیدن را فرا بگیرد. اما اینک زمانه دگرگون شده است و نویسنده‌ای که امروز از فرضیه‌پردازی ستایش کند، از زمانه عقب خواهد بود. مزایایی که این نوع گرایش، امروز می‌توانند بدست دهند، کمتر از آنند که بتوانند دشواریهای ناشی از آن را جبران کنند.... روحیه فرضیه‌پردازی در فیزیک همان جایگاه را دارد که متافیزیک در هندسه داراست. اگر چه این روحیه، گاه لازم است که ما را به راه حقیقت سوق دهد، لیکن هیچگاه نمی‌تواند به تنهایی ما را بدان رهنمون گردد. گرایش به فرضیه‌پردازی هر چند بواسطه مشاهده طبیعت کارایی یابد لیکن احتمالاً تنها می‌تواند علل پدیده‌ها را به صورتی تیره و مبهم مشاهده کند؛ اما به اصطلاح برای اثبات وجود این علتها، محاسبه لازم است تا بتوان معلولهای آنها را دقیقاً معین کرد و آن معلولها را با معلولهای دیگری مقایسه کرد که تجربه بما بر می‌نماید. هر فرضیه‌ای که از این وسیله بی‌بهره باشد، نمی‌تواند به آن درجه از یقین و قطعیت برسد که می‌باید همواره مطلوب ما در علوم طبیعی باشد و لیکن در آن حدسیات سبکی که ما به نام فرضیات می‌شناسیم بندرت یافت می‌شود. اگر عالم فیزیک تنها می‌توانست فرضیاتی از این نوع داشته باشد تنها مزیت اصلی او در این می‌بود که تنها روحیه نظریه‌پردازی را دارا باشد و هرگز نظریه‌ای نپردازد. در خصوص کاربرد فرضیات در علوم دیگر نیز هزاران تجربه، خطرناک بودن آنها را اثبات می‌کنند....

ما از بهترین چیزها استفاده بد می‌کنیم. روح فلسفی که اینقدر در حال حاضر باب روز است و می‌خواهد بدون فرض گرفتن هیچ چیز همه چیز را ببیند، در سراسر ادبیات و هنر بسط یافته است. من اعتقاد دارم که چنین چیزی برای پیشرفت آنها زیانبار است و مشکل بتوان آن را از نظر دور داشت، سده ما که این همه غرق در محاسبه و تجزیه و تحلیل شده

است بر آن است که مباحث سرد آموزشی را در امور احساسی نیز وارد کند.... با این حال باید بپذیریم که روح چنین مباحثی موجب شده تا ادبیات ما از ستایش کورکورانه پیشینیان دست بردارد و به ما یاد داده است که در آن ادبیات تنها به زیبایی‌هایی احترام بگذاریم که ما ناگزیر در ادبیات مدرن هم ستایش می‌کنیم. اما شاید ما آن متافیزیک روحانی راکه بر نمایش‌نامه‌های ما سلطه یافته است نیز از همان منبع [قدیمی]گرفته‌ایم؛ اگر هم این متافیزیک نباید کاملاً از نمایش‌نامه‌های ما طرد گردد، به همان سان نباید بدان اجازه داد که بر آنها سیطره یابد. همین نوع از روح‌شناسی حتی به درون گفتگوهای ما رخنه کرده است؛ ما دیگر صرفاً گفتگو نمی‌کنیم بلکه به طور رسمی مباحثه می‌نمائیم؛ و در نتیجه جامعه‌ها شیرینی، گرمی و شادی خود را از دست می‌دهند.

پس نباید در شگفت شویم که آثار و کتاب‌های ناشی از قوه تخیل ما رویهمرفته پست‌تر از آثار مشابه سده پیشین شده‌اند.... رویهمرفته ما اینک از اصول بیشتری برای داوری درست برخورداریم، ذخیره فکری و آموزشی عظیم‌تر، ارزیابان خوب‌تر و آثار خوب کمتری داریم؛ ما در مورد کتابها نمی‌گوییم که خوبند بلکه می‌گوییم که نوشتهٔ نویسندگان فهیمی هستند، به همین سان بود که سده دمیتریوس و فالر[1] بلا فاصله پس از سده دموستن فرا رسید، سده لوکان[2] و سنکا در پی سده سیسرون و ویرژیل فرا آمد و سده ما هم به عصر لویی چهاردهم انجامید.

هنر و فن

در بررسی فرآورده‌های هنری بر آنیم که برخی از آنها بیشتر کار ذهن بودند تا کار دست و بر عکس برخی دیگر بیشتر کار دست بودند تا کار ذهن. منشاء اهمیتی که به برخی از هنرها نسبت به هنرهای دیگر داده شده است و نیز سرچشمه دسته‌بندی هنرها به ***هنرهای آزاد*** و ***هنرهای مکانیکی*** همین بوده است. این دسته‌بندی و تمیز گرچه دارای مبنای درستی است لیکن اثر بدی به بار آورده و موجب تحقیر برخی افراد محترم و مثمر شده و در وجود ما، نمی‌دانم چه تن‌آسایی طبیعی را تقویت کرده است که بیش از حد ما را به این اعتقاد متمایل ساخته که کاربرد عملی و مستمر تجربیات و آزمون اشیاء و امور مادی و غیر مادی دون شأن ذهن آدمی است و کاربرد عملی و حتی مطالعه هنرهای مکانیکی به معنی تنزل دادن خویش به سطح چیزهایی است که پژوهش در آنها پر

1. Phalére
2. Lucan

زحمت، تأمل در آنها دور از شأن و شرف آدمی، تشریح آنها دشوار، داد و ستد در آنها خلاف شأن و عزت، شمار آنها پایان ناپذیر و ارزششان ناچیز است.... و این تعصبی است که شهرها را پر از استدلالیان مغرور و اندیشه‌گران عاطل و روستاها را مملّو از خرده جباران جاهل و تن آسا و نفرت‌آور کرده است. بیکن که یکی که از نخستین نوابغ انگلستان بود، چنین نگرشی نداشت؛ کلبر نیز که یکی از بزرگترین وزیران فرانسه بود بر این باور نبود؛ به همان سان اذهان بزرگ و عقلانی همه اعصار پایبند چنین تعصبی نبوده‌اند. لیکن تاریخ، هنرهای ابزاری را مهمترین شاخهٔ فلسفه واقعی می‌دانست؛ وی از ابراز دشمنی و بیزاری نسبت به امور عملی ابا داشت، کُلبر صناعات مردم و برقراری کارگاههای صنعتی را بهترین راه تأمین ثروت کشور می‌دانست.... اگر از یک سو مزایای واقعی متعالی‌ترین دانش‌ها و والاترین هنرها را در یک کفّه ترازو قرار دهیم و از سوی دیگر مزایای هنرهای مکانیکی را در کفه دیگر بنهیم، درمی‌یابیم که ارزیابی و محاسبه ما در مورد آنها رابطهٔ درستی با مزایایشان نداشته است و می‌بینیم که ما بیشتر کسانی را ستایش کرده‌ایم که خواسته‌اند ما را متقاعد کنند که شاد و خرسندیم تا کسانی که عملاً به شادکردن ما اشتغال داشته‌اند. چه داوریهای عجیب و غریبی؛ ما خواهان آنیم که به کار سودمندی مشغول باشیم لیکن از افراد سودمند بیزاریم....

دایرة المعارف

نکته‌ای که بویژه نباید از نظر دور داشت این است که اگر ما انسان را به عنوان موجود اندیشمند و متفکر از صحنه جهان طرد کنیم، چشم‌انداز این طبیعت غم‌انگیز و گیج‌کننده به صحنه جنون و سکوت تبدیل می‌شود. در آن صورت سکوت و ظلمت بر جهان مسلط می‌شوند و همه چیز به تنهایی و انزوای گسترده‌ای تبدیل می‌شود که در آن پدیده‌های نامرئی به شیوه‌ای مبهم و مرموز حرکت می‌کنند. تنها حضور انسان است که وجود موجودات را جالب توجه می‌کند. آیا می‌توان در تحریر تاریخ این موجودات پیشنهادی از این بهتر کرد که خودمان را تسلیم این مطلب سازیم؟ چرا نباید انسان را چنانکه در جهان هست در این کتاب در نظر بگیریم؟ چرا نباید او را کانون عام و مشترک بسازیم؟...

همین مطلب ما را مصمم ساخته است که در توانایی‌های اصلی انسان آن دسته‌بندی عامی را بیابم که همه مطالعات ما در اینجا تابع آن است.... انسان نقطهٔ بی نظیری است که ما می‌باید همه چیز را بدو ارجاع دهیم، زیرا اگر بخواهیم در میان نکات بسیار بی‌ثمر و جزئیات بسیار خشک، نکته‌ای جالب و خوشایند بیاوریم، [همین است]. منهای هستی من و شادی همنوعان من، بقیه طبیعت بیهوده و عبث است.

فیلسوف

عقل برای فیلسوف مانند لطف الهی برای مسیحی است. لطف الهی مسیحیان را به عمل وا میدارد و عقل فیلسوفان را.

انسانهای دیگر تحت سیطره امیال و شهوات خود هستند و اعمالشان مسبوق به اندیشه نیست؛ اینها کسانی هستند که در تاریکی راه می‌روند. از سوی دیگر فیلسوف حتی در امیال و شهوات خود تنها پس از تأمل دست به عمل می‌زند؛ او نیز در تاریکی راه می‌رود اما مشعلی در دست دارد.

فیلسوف اصول خود را از شمار بسیاری از مشاهدات خاص استخراج می‌کند. اغلب مردم اصولی را می‌پذیرند بدون آنکه به مشاهداتی بیندیشند که آن اصول را تولید کرده‌اند؛ آنها گمان می‌کنند که اصول و قواعد به اصطلاح بخودی خود وجود دارند، اما فیلسوف اصول را از منبع آنها می‌گیرد و منشاء آنها را وارسی می‌کند؛ ارزش درست آنها را می‌شناسند و تنها تا جایی که مناسب حال او هستند از آنها بهره می‌گیرد.

حقیقت برای فیلسوف معشوقه‌ای نیست که چنان او را آشفته کند و بنا به اعتقاد خودش در همه جا یافت شود؛ فیلسوف صرفاً از توانایی خود در کشف حقیقت هر جا که بدان دست یابد خرسند است. وی حقیقت را با احتمال، خلط نمی‌کند. وی آنچه را که حقیقت است حقیقت می‌داند و آنچه را باطل است باطل و آنچه را مشکوک است مشکوک و آنچه را محتمل است محتمل می‌شمارد. اما او کار دیگری هم می‌کند و کمال فیلسوف در همین است؛ و آن این که وقتی دلیلی برای داوری و حکم نداشته باشد، می‌داند که چگونه در وضع تعلیق داوری و حکم به سر ببرد....

پس روح فلسفی روح مشاهده و دقت است و هر چیز را به اصول حقیقی مرتبط می‌کند؛ اما فیلسوف تنها ذهن خود را پرورش نمی‌دهد بلکه توجه و نیازهای خود را نیز پیش‌تر می‌برد....

فیلسوفِ ما به تبعید خود از این جهان اعتقاد ندارد و معتقد نیست که در کشور دشمن بسر می‌برد؛ وی می‌خواهد که با صرفه‌جویی عاقلانه از مواهبی که طبیعت بدو ارزانی داشته است، بهره برگیرد؛ او خواستار آن است که دیگران هم لذت ببرند و برای مشاهده لذت دیگران باید در ایجاد آن بکوشد؛ بدین سان می‌کوشد که با کسانی که به حکم تصادف و یا به حکم انتخاب خود او در پیرامونش هستند، سرموافقت داشته باشند و در همین حال است که آنچه را که مورد موافقت اوست می‌یابد. فیلسوف مرد شرافتمندی است که خواهان شادکردن دیگران و سود رساندن به آنها است.

اکثر بزرگان که اشتغالات احمقانهٔ آنها دقت و فرصت تفکر بدانها نمی‌دهد، نسبت به کسانی که به نظر آنها با خودشان برابر نیستند، خشونت و توحش نشان می‌دهند. فیلسوفان معمولی که بیش از اندازه و یا به شیوهٔ بدی در تأمل و تفکر غرق‌اند نسبت به همگان خشن هستند؛ از آدمیان می‌گریزند ولی آدمیان هم از ایشان پرهیز می‌کنند. اما فیلسوف ما که می‌داند چگونه میان دوری از آدمیان و مراوده با ایشان تعادلی برقرار کند، مشحون از انسانیت است. او همانند کرمه در اثر ترنس[۱] احساس می‌کند که انسان است و تنها انسان به خیر و شر همسایهٔ خود علاقه‌مند است: ***انسان از انسان دیگر بیگانه نیست.*** نیازی به گفتن نیست که فیلسوف تا چه اندازه نسبت به آنچه افتخار و شرف و عزت نام می‌گیرد، غیور است. جامعهٔ مدنی برای او به اصطلاح همچون الوهیتی بر روی زمین است؛ آن را بسیار عزیز می‌دارد[۲] و با حفظ عزت خود و توجه دقیق به وظایف خویش، بدان احترام می‌گذارد و صمیمانه خواهان آن است که از اعضای بی‌ثمر و نامطلوب آن [جامعهٔ مدنی] نباشد. احساسات عزت و شرف به همان اندازهٔ روشنی فکر و ذهن جزئی از ترکیب وجودی فیلسوف می‌باشند. هر چه در کسی عقل بیشتری باشد، عزت نفس بیشتری نیز در او هست. از سوی دیگر وقتی جزمیت و تعصب حاکم شوند، شهوات و خشم نیز حاکم می‌شوند. طبع فیلسوف آن است که بر حسب روح نظم یا عقل عمل کند؛ چون او جامعه را بسیار دوست می‌دارد برای او بیش از هر کس دیگر، مهم است که همه مساعی خود را صرفاً در راه تولید اعمالی صرف کند که با اندیشه انسان شریف هماهنگ باشند....

این عشق به جامعه که ذاتی فیلسوف است، حقیقت و صحت آن گفتهٔ مارکوس اورلیوس را برای ما ثابت می‌کند که گفت: «وقتی که شاهان فیلسوف و یا فیلسوفان شاه باشند چقدر مردم شاد خواهند بود!»

لاشالوته: گفتار در باب آموزش ملی[۳]

لویی ـ رنه دوکارادوک دولاشالوته (۸۵ ـ ۱۷۰۱) در سراسر عمر خود مخالف سرسخت کلیسا و دولت در فرانسه بود. وی در مسند دادستان دادگاه سلطنتی بریتانی خواستار سرکوب یسوعیان

---

۱. Chrenes: نام گدایی پیر در ***آندریا*** یکی از آثار ترنس.م.

۲. در اصل: «برای آن عود می‌سوزاند».

3. *French Liberlism and Education in the Eighteenth Century*, by Francois de la Fontainerie Book Co. 1932) pp.53, 69–70, 73–4, 81, 83, 90–3, 112–3, 128–130, (McGrow–Hill 132–3, 136, 143–5, 149–50.

بود و اغلب قدرت شاه را به مبارزه طلبید و بدین سان خشم شاه را برانگیخت. لویی پانزدهم او را حبس و تبعید کرد؛ اما لویی شانزدهم او را بخشید. ***گفتار در باب آموزش ملی*** *یکی از رسالات بسیاری بود که در زمینه آموزش در سده هجدهم نوشته شد و در سال ۱۷۶۳* ***یعنی درست یک سال*** *پیش از* ***امیل*** *اثر روسو منتشر شد.*

اصول کلی

حق خود می‌دانم که تقاضا کنم که برای ملت، آموزشی فراهم آورم که تنها وابسته به دولت باشد؛ به این دلیل که این کار، ذاتاً در حیطه دولت است و هر ملتی دارای حقی غیر قابل سلب و دخالت ناپذیر است تا اعضای خود را آموزش دهد و سرانجام این که فرزندان دولت می‌باید بوسیله اعضای دولت تعلیم داده شوند.

اصولی که باید در آموزش کودکان رعایت کرد باید همان اصولی باشد که طبیعت بدان وسیله ایشان را تعلیم می‌دهد. طبیعت بهترین آموزگار است.

پس کافی است ببینم که چگونه نخستین آگاهی وارد اذهان کودکان می‌شود و چگونه افراد بزرگسال خود به آگاهی دست می‌یابند. تجربه ـ که بر ضد آن نمی‌توان بیهوده فلسفه‌بافی کرد ـ به ما می‌آموزد که ما در هنگام تولد تنها دارای ظرفیتی خالی هستیم، که بتدریج خود را پر می‌کند و هیچ مجاری دیگری جز حس و بازتاب، وجود ندارند که اندیشه‌ها بتوانند وارد ذهن شوند، یقیناً انسان تنها وقتی کسب معرفت را آغاز می‌کند که شروع به بهره‌برداری از حواس خود می‌نماید: نخستین حس او نخستین معرفت اوست.

کودکان همچون بزرگسالان نمی‌توانند جز بوسیله تصورات مکتسبه، به تفکر بپردازند. در ذهن معرفتی مقدم بر تصورات انتزاعی موجود است که آن تصورات با آن پیوند می‌یابند، این تصورات تنها به این دلیل انتزاعی خوانده می‌شوند که منتج از تصورات جزئی و خاص هستند. در نتیجه آنها باید در روند و ترتیب آموزش مسبوق به اندیشه‌های جزئی باشند، همچنانکه در نظم طبیعت چنین است. هرگز نمی‌توان به کسی فهماند که کل بزرگتر از هر یک از اجزای آن است، مگر آنکه وی پیشاپیش تصوری از ماهیت جزء و ماهیت کل، داشته باشد.

بدین‌سان، اصل اساسی هر روش درستی آن است که کار خود را با آنچه محسوس است آغاز کند و سپس به تدریج به آنچه معقول است برسد؛ آنچه را پیچیده است بوسیله آنچه ساده است دریابد و قبل از جستجوی علل امور درباره خود امور یقین یابد.

همه آنچه باید بدان معرفت یابیم درکتابها یافت نمی‌شود. هزاران چیز وجود دارد که

می‌توان دربارهٔ آنها از طریق گفتگو، سخن و عمل آگاهی یافت؛ اما تنها اذهانی که پیشاپیش قدری آموزش دیده‌اند، می‌توانند از این روش آموزش بهره برگیرند. انسان برای عمل ساخته شده است و تنها به این منظور امور را مطالعه می‌کند که خودش را قادر به انجام عمل کند.

تقریباً کل فلسفه و آموزش خودمان را می‌توانیم در این چند کلمه بیان کنیم؛ آنچه دانستنش مهم است، خود اشیاء است. باید به امر حقیقی و واقعی باز گردیم؛ زیرا حقیقت فی‌نفسه چیزی جز آنچه هست و آنچه وجود دارد نیست و به نظر ما حقیقت تنها معرفت به امور موجود است.

چنین هدفی بی شک درست‌تر است و راه رسیدن به آن سر راست‌تر از راه پیچیده‌ای است که جوانان از طریق آن تنها به معرفت نسبت به کلمات و یا انتزاعیات دست می‌یابند.

تاریخ

دوست دارم برای کودکان کتابهای تاریخی درباره هر ملت ، هر سده و بویژه دربارهٔ قرون اخیر تدوین گردد. نظر من آن است که کتب تاریخ قرون اخیر مفصل‌تر باشند و بیش از کتاب‌های تاریخ اعصار دورتر مطالعه شوند. همچنین خواهان آن هستم که شرح زندگی مردان مشهور از هر نوعی و هر وضع و حرفه‌ای اعم از قهرمانان، دانشمندان، زنان و کودکان مشهور و غیره نوشته شود و تصاویر روشنی از حوادث بزرگ، نمونه‌های بیادماندنی فضایل و رذایل و بدبختیها و خوشبختی‌ها و غیره عرضه گردد.... کتاب‌های تاریخ و مجموعه‌ها برای آنکه سودمند باشند، باید بوسیله فلاسفه تهیه گردند.

علم طبیعی و علم نیرو و حرکت

هیچ کس انتظار ندارد که علم نیرو و حرکت (مکانیک) به کودکان تعلیم داده شود؛ اما عادت دادن آنها به مشاهده ماشین‌های ساده‌ای که مولد و موجد حرکت‌اند و نیز به ملاحظهٔ کار ویژه‌های محسوس اهرم، چرخ، قرقره، پیچ، گوه و ترازو هیچ گاه زود نخواهد بود....

کتاب نسبتاً نارسایی با این عنوان وجود دارد: ***شرح مختصر اصول فنون و صناعات و ابزارهایی که خاص آنهاست با ذکر جزئیات آنها بصورت تصویری.*** دانشگاه در حال چاپ کتابی در شرح فنون است. این کتاب یکی از زیباترین آثاری است که نسل حاضر می‌تواند برای آیندگان باقی بگذارد.

آیا مطالعه این کتابها و رسم برخی از اشکالی که در آنها وجود دارد، خارج از توانایی کودکان است؟ آیا نمی‌توان در مدارس اتاقی در نظر گرفت و در آن برخی نمونه‌های آهنی یا چوبی ماشین‌ها را گذاشت؟ اگر در این اتاق محفظه‌هایی حاوی اشیاء مربوط به تاریخ طبیعی وجود داشته باشد، آیا کودکان اشتیاق دیدن آنها را نخواهند یافت؟ آنها در اطراف آن محفظه‌ها خواهند گشت و فعال خواهند بود و در عین حال کسب دانش خواهند کرد....

آیا دانستن این مطلب برای کودکان بی‌فایده خواهد بود که زمین در حرکت خود به گرد خورشید به سرعتی بیش از ششصد هزار لیگ[1] در ساعت و یا چهارصد و شانزده لیگ در دقیقه حرکت می‌کند؛ و یا این که اگر گلوله‌ای از توپی شلیک شود به سرعت دو هزار و ششصد لیگ در بیست و چهار ساعت حرکت می‌کند و بنابراین زمین صد و پنجاه برابر چنین گلوله‌ای سرعت دارد؟

باز هم می‌پرسم که آیا ایجاد حالت اعجاب و تعجب در ذهن کودکان از طریق تعلیم امور بی‌نهایت بزرگ و بی نهایت کوچک به آنها زیانی می‌رساند؟ و این کار چه تصوراتی که از وجود آفریدگار به کودکان نمی‌دهد! آیا لازم خواهد بود که ازکودکان از هر سنی که باشند بپرسیم که *به چه چیزی اشتیاق بسیار دارند؟*

آیا پس از آنکه این معرفت به مدت مدیدی در ذهن آنها القاء شد، لازم خواهد بود که آنها را برای فهم وزن هوا، تغییر در آن و همه پدیده‌هایی آماده سازیم که علم فیزیک و شیمی آنها را توصیف و کشف می‌کند؟ آیا خطری دارد که به کودکان نشان دهیم که گوشتی که حشرات بر روی آن تخم می‌گذارند، کرم می‌اندازد؛ در حالی که گوشتی که حشرات بر آن تخم نمی‌گذارند، چنان نمی‌شود؟

آیا این حقیقت، که آنها خود به چشم می‌توانند دید، آنها را به این اندیشه نمی‌کشاند که همه چیز سازمان یافته و دارای جرثومه‌ای است؟ آیا ایشان در نتیجه طبیعتاً به این نظر نخواهند رسید که قارچ نیز به اندازهٔ جهان، محصول عقل الهی است؟

آیا درکتابهای مربوط به اعمال روحانی، اندیشه‌هایی مذهبی‌تر از اندیشه‌هایی وجود دارد که از این گونه مشاهدات و آزمایش‌ها بدست می‌آیند؟

فراگرفتن، خواندن، نوشتن و به کار بردن قلم مشغله دورهٔ ابتدائی آموزش است؛

---

۱. league: مساوی با ۲/۴ تا ۴/۶ میل.

فراگرفتن، خوب خواندن، تلفظ کردن درست و خوب نوشتن و تعریف‌کردن مشغله دوران ثانویه است. موسیقی، تاریخ، جغرافی، ریاضیات، تاریخ طبیعی و ادبیات را همواره جزئی از آموزش قرار می‌دهیم.

پس از آن است که باید مطالعه طبیعت از روی خود طبیعت و مطالعهٔ هنرها و صناعات در کارگاهها آغاز شود. در این زمان است که باید به وقایع تاریخی که در دوران کودکی آموخته شده بودند، تاریخ عمومی ملتها و تاریخ علوم که به همان میزان سودمند است و بالاتر از همه تاریخ فنونی که پیوند بسیار بزرگی با نیازهای ما دارند، افزوده شوند.

برای واردکردن جوانان به درون معرفت نسبت به این فنون ارزشمند کافی است به آنها ساده‌ترین ماشین‌ها را نشان دهیم؛ زیرا تجزیه و ترکیب آنها برای ایشان بسیار لذت بخش خواهد بود. اعتقاد دارم که اگر به تدریج پیش برویم می‌توانیم کودک دوازده ساله‌ای را آموزش دهیم که همه اجزای یک ساعت و یا هر ماشین دیگری را روی هم سوار کند و در نتیجه او را به فهم نحوه عملکرد آن سوق دهیم. اغلب آنها تنها به چشم و نقشه و میزانی از دانش هندسه نیازمندند. بسیاری از مقالات ***دایرةالمعارف*** دربارهٔ فنون، شاهکارند و مطالبی هم که درباره فیزیک و فنون در کتاب ***چشم انداز طبیعت*** نوشته شده‌اند، بسیار عالی هستند. اما نحوه بیان آنها اغلب ضعیف است. مطلوب، آن است که برخی از اعضای کاردان دانشگاه وظیفهٔ تهیه کتابهای ابتدائی مورد نیاز را به عهده بگیرند....

قواعد منطق

یکی از قواعد اصلی و در عین حال قاعده‌ای که می‌تواند یکی از این نارسائیها را چاره کند، آن است که مفروضات همه نظریات فلسفی را رد کنیم. نظریاتی که برای توضیح امور و اشیاء به کار برده می‌شوند و بدون آنها نمی‌توان آنها را توضیح داد؛ و نیز تنها در مورد چیزهایی داوری کنیم که در حدود فهم ما قرار دارند و در خصوص آنها دارای دانش مکتسبه [و] مبانی عینی و مثبت هستیم. وقتی دارای این مبانی نباشیم و یا از آنها به اندازه کافی برای داوری برخوردار نباشیم، عقل اقتضا می‌کند که داوری خود را معلق بداریم.

قاعده دوم که به همان اندازه برای جلوگیری از سوء کاربرد مفاهیم انتزاعی مهم است، آن است که تصورات را تثبیت و تعیین کنیم. وسیلهٔ انجام این کار تجزیهٔ تصورات

انتزاعی و پیچیده به تصورات جزئی و ساده و یا به عناصری است که تشکیل دهندهٔ آنها هستند. این همان شیوهٔ تعریف و تعیین‌کردن است زیرا تعریف صرفاً شمارش تصورات سادهٔ مندرج در تصوری پیچیده و انتزاعی است....

قاعده سوم کسب اطمینان در مورد وجود امور پیش از جستجوی علل آنهاست، در غیر این صورت چنانکه اغلب گفته‌ایم. با جستجوی دلیل چیزی که وجود ندارد، خود را در معرض ریشخند قرار می‌دهیم....

متافیزیک

منطق و نقد، ابزارهائی برای فراگرفتن شیوه اندیشیدن هستند. متافیزیک علم اصول است و به ما دربارهٔ اهدافی آموزش می‌دهد که قوای آدمی به آنها معطوف هستند و نیز از حدود و محدودیت‌ها و کاربرد آن قوا ما را آگاه می‌کند. تنها کار این علم آن است که معلوم کند حقیقت چیست، خطا چیست و وسایل اجتناب از خطا کدامند. آن علم از طریق تجربه نشان می‌دهد که همه چیز خود به ادراکات حسی و به معرفت بسیط و بلا واسطه قابل تقلیل است. همان علم از طریق منطق به ما یاد می‌دهد که حقایق را کشف کنیم، آنها را از اصول حقیقی استخراج نمائیم و بدانها نظم ببخشیم. بطور خلاصه این علم بنیاد کل معرفت است و حاوی شروط و خطوط اصلی آن است.

[متافیزیک] وجود خداوند و صفات او را ثابت می‌کند و مشیت او را توجیه می‌نماید و آزادی انسان، حقوق طبیعی و خلود روح را توضیح می‌دهد.

[متافیزیک] ضعف اندیشهٔ آدمی را آشکار می‌کند؛ اما قدرت آن را نیز نشان می‌دهد؛ اثبات می‌کند که عقل آدمی تنها وسیلهٔ طبیعی است که پروردگار هستی آدمیان برای هدایت ایشان بدانها ارزانی داشته است و هر آنچه معقول است در حدود قدرت آن است و هیچ چیز از آن بیگانه نیست مگر آنچه در نیافتنی باشد، و کار آن تعیین ماهیت و حدود قدرت آدمیان و درنتیجه توضیح امور و موضوعات قابل پذیرش و سنجش انگیزه‌های ایمان و اعتقاد است. [متافیزیک] اثبات می‌کند که اعتقاد داشتن به این معنی است که کیفیات هر موجود یا چیزی را بر اساس شواهد و دلایلی بیرونی به حکم عقل تصدیق کنیم و بنابراین کار ویژه [متافیزیک] تعیین و تنظیم حدود میان خودش و ایمان است. زیرا [متافیزیک] هم زمینهٔ اولیه هم ملازم و هم پیامد پذیرش و تصدیق عقلانی است.

روح فلسفه

از کاربست پی در پی منطق دقیق و نقد درستی که مبتنی بر اصول استوار متافیزیکی روشن اندیشانه باشد روح فلسفه نتیجه می‌شود.

این روح روشن‌اندیشی در مورد همه چیز سودمند و قابل کاربرد است و همه چیز را از اصول آن بدون توجه به عقاید و رسوم استخراج می‌کند.

روح فسلفه با فلسفه تفاوت دارد و به همان اندازه بر آن برتری دارد که روح هندسه بر هندسه و یا روح قوانین بر علم قوانین برتری دارد. روح فلسفه محصول و غایت فلسفه است که حقایق جزئی را باز می‌شناسد و بررسی می‌کند؛ در حالی که روح فلسفه کل آنها را در می‌یابد.

فلسفه یک علم است؛ روح فلسفه کل علوم را در بر می‌گیرد.

فلسفه اخلاق و دین

در مدارس تدریس فلسفه اخلاق تا بعد از تدریس همه شاخه‌های فلسفه به تعویق افکنده می‌شود و به معدودی پرسشهای بی‌فایده در فلسفه مدرسی تقلیل می‌یابد. فراموش شده است که فلسفه اخلاق در میان همه دانش‌ها، مهمترین است و همچون همه علوم دیگر اثبات پذیر است.

قواعد رفتار یا در عقل درست و یا در قوانین الهی یا انسانی ریشه دارند، عقل به وجود قوانین طبیعی و یا به سخن درست‌تر به وجود اخلاقیات حکم می‌کند که به همان اندازه الهی و تغییر ناپذیرند؛ زیرا وجود قانونگذار الهی برای فلسفه اخلاق به همان میزان ضروری است که وجود خالقی الهی برای فلسفه طبیعی ضرورت دارد. اما قوانین اخلاق بر همهٔ قوانین موضوعه خواه الهی یا انسانی اولویت و سبقت دارند و در نتیجه حتی اگر این قوانین موضوعه هرگز اعلام نشده بودند، بازهم موجود می‌بودند.

قبل از موسی و حتی در میان همه اقوامی که از نور وحی محروم بودند، این اصل برقرار بود که ما باید حداکثر نیکی و حداقل بدی ممکن را در حق همنوعان خود روا داریم....

تباهی و ناروایی و نادرستی اعمال [زشت] بوسیله قوانین مدون و مکتوب بر آدمیان اعلام و آشکار نشده است. در عین حال [ممنوعیت این گونه اعمال]، قانونی طبیعی و نیز الهی است که در همهٔ دلها مکتوب است و چنانکه حواری مسیح می‌گوید همه وجدانها بدان گواهی می‌دهند. این قانون مربوط به همه قرون، همه کشورها، همه ملتها و به

اصطلاح مربوط به همه جهانهاست. درباره همین قانون است که سیسرون می‌گوید: « با ما زاده می‌شود. ما آن را از پدران خود به ارث نبرده‌ایم و یا از آموزگاران خود نیاموخته‌ایم و یا در کتابها نخوانده‌ایم. بلکه آن را از خود طبیعت گرفته و استخراج کرده‌ایم. این قانونی است که ما دربارهٔ آن صرفاً آگاهی نداریم بلکه به اصطلاح در کل وجود ما نفوذ و رخنه دارد و در آن غرق هستیم.».

پس آیا توصیه آن فضایل اخلاقی که حتی کفار هم سخت بدانها توصیه کرده‌اند، بی‌فایده خواهد بود؟ آیا اخلاقیات مشترکی نمی‌تواند حتی در میان اقوامی که بیشترین تفاوتها را در مذهب دارند، وجود داشته باشد و یا در واقع وجود ندارند؟ آن چیست که کاتولیک، پروتستان، یهودی و مسلمان در هنگام معامله و مراوده با یکدیگر، متقابلاً از یکدیگر توقع دارند؟

در اینجا از قانون اخلاقی سخن گفته‌ایم که سابق بر همه قوانین موضوعه، خواه الهی یا انسانی است. تعلیم قانون الهی مربوط به کلیسا است؛ اما آموزش قانون اخلاقی متعلق به دولت است و همواره چنین بوده است. قانون اخلاقی قبل از آنکه آشکار شود وجود داشت و بنابراین مبتنی بر وحی نیست هر چند بیشترین قوت و نیرومندترین انگیزه‌های خود را بواسطه تأیید از جانب وحی به دست می‌آورد.

وحی یک واقعه است. قانون اخلاقی کلاً مبتنی بر حق است. تمیز میان فضیلت و گناه، میان حق و باطل، چنانکه گفته شد، از عقل و از نفس ماهیت و طبیعت امور ناشی می‌شود. نمی‌توان عشق به نظم را کلاً از دل انسان زدود زیرا نمی‌توان عقل را کلاً نفی کرد.

وحی انگیزه‌های ما فوق طبیعی [به عقل] می‌افزاید؛ وعدهٔ اجر و پاداش می‌دهد و از کیفر و مجازات سخن می‌گوید. اما اگر هم وحی نه از کیفر و نه از پاداش سخن بگوید، باز هم تعهد اخلاقی وجود خواهد داشت. [تعهد اخلاقی] حتی به فرض محال و نادرست بی‌ایمانی باز هم موجود خواهد بود. پولس رسول و اگوستین قدیس گفته‌اند: «ایمان و نبوتها از میان خواهند رفت اما عقل الهی تا ابد باقی خواهد ماند» (نامه اول به سده‌طیان فصل ۱۳، ۵/۸)

از این رو، (به گفته گدوین کشیش) چنین بر می‌آید که اخلاقیات بیش از حد لازم وابسته به وحی شده‌اند.

سر جاشوا رینولدز: گفتارهایی دربارهٔ نقاشی[1]

گزیده‌های زیر از سخنرانی‌هایی درباره هنر گرفته شده‌اند که نقاش بزرگ انگلیسی، سرجاشوا رینولدز (۹۲ - ۱۷۲۳) برای دانشجویان آکادمی سلطنتی ایراد کرد. وی در گفتارهای سوم و چهارم اصول «سبک بزرگ» را بر طبق برداشت خود به تصویر می‌کشد. گفتار هفتم درباره معیارهای ذوق هنری است.

تعریف ماهیت این سبک بزرگ و توصیف شیوهٔ درست دستیابی بدان با کلمات آسان نیست، مگر آنکه ذهن دانشجویان خود قادر به کسب و درک آن باشد. اگر می‌توانستیم ذوق یا نبوغ را با قواعدی تعلیم دهیم در آن صورت دیگر آنچه آموخته می‌شد، نه ذوق بود و نه نبوغ. اما گرچه هیچگونه قواعد دقیق تغییرناپذیری برای کاربرد و یا کسب این گونه کیفیات بزرگ وجود ندارد و نمی‌تواند وجود داشته باشد، با این حال می‌توان به حقیقت گفت که به همان نسبت که ما توجه خود را صرف مشاهده آثار طبیعت کنیم و مهارت خود را در گزینش به کار بریم و در تحصیل و روشمندکردن و مقایسه مشاهدات خود دقت کنیم، به همان نسبت هم آن قواعد در عمل ما جاری می‌شوند، زیبایی های بسیاری در هنرها وجود دارد که دربادی امر به نظر می‌رسد که دور از دسترسی قواعد و اصول نظری باشند و با این حال ممکن است به سهولت قابل تحویل به اصول عملی باشند. تجربه اصل کلی است، اما هر کس نمی‌تواند از تجربه بهره‌گیرد و بیشتر افراد دچار خطا می‌شوند، نه به این دلیل که فاقد توانایی لازم برای یافتن موضوع کار خویش‌اند بلکه به این دلیل که نمی‌دانند چه موضوعی را در کار خود پیش گیرند. اما این کمال و زیبایی آرمانی را نه در آسمانها بلکه بر روی زمین باید یافت. آنها در پیرامون ما و در هر سوی ما یافت می‌شوند. اما قدرت کشف امور خارق‌العاده و یا به سخن دیگر، خاص و بی نظیر تنها بواسطه تجزیه به دست می‌آید و کل زیبایی و عظمت هنر به نظر من در آن است که بتوانیم از حد همه اشکال خاص، رسوم محلی، خصوصیات و جزئیات از هر نوعی فراتر برویم....

وقتی هنرمند با توجه و مراقبت تصوری روشن و مشخص از زیبایی و تقارن به دست آورد، و وقتی تنوع طبیعت را در درون تصوری انتزاعی وحدت بخشد؛ وظیفهٔ بعدی او کسب آشنایی با ویژگیهای اصیل طبیعت است که از ویژگیهای صنع آدمی متمایزاند. زیرا

---

1. *The Literary Works of Sir Joshua Reynolds,* ed. by H.W. Beechey (London: H.G. Bohn, 1852) vol.I, pp.332–3, 337–9, 344–5, 363, 414–15, 423–6.

به همان شیوه و بر اساس همان اصولی که او نسبت به اشکال واقعی طبیعت که از بی‌قاعدگی‌ها و بی‌شکلی‌های تصادفی متمایزند، معرفت کسب کرده است، به همان شیوه باید بکوشد تا طبیعت بکر و ساده را از آن احوال یا اعمال تصادفی، مصنوعی و تحمیلی که علم مدرن بر طبیعت بار کرده است، جدا کند....

هر چند هنرهای ابزاری و تزئینی ممکن است خود را وقف مظاهر صنع بشری کنند، لیکن هنر نقاشی هرگز نباید بدان بپردازد؛ نقاش نباید هیچگاه فعالیت‌های هوسناک و دلبخواهانه انسانی را با فرآورده‌های اصیل طبیعت اشتباه کند؛ وی باید خود را از همه پیشداوری‌ها و تعصبات عصر و کشور خود برکنار دارد؛ و همه زیبایی‌ها و زیورهای عملی و موقت را نادیده بگذارد و تنها به آن آداب و عادات عامی توجه کند که در همه جا و همیشه یکسان‌اند؛ وی آثار خود را به مردم همه کشورها و همه اعصار عرضه می‌دارد و از آیندگان می‌خواهد که نظاره‌گر آثارش باشند و همراه با زوخیس می‌گوید: **نقاشی در *تقلید [از طبیعت] است*.**

با این حال پرهیز از این خطا و پاسداشت سادگی راستین طبیعت کاری دشوارتر از آن است که ممکن است در بادی امر به نظر آید، تعصبات موافق با آداب و رسومی که ما بدانها عادت کرده‌ایم و به حق طبیعت دوم نام گرفته‌اند اغلب تمیز آنچه را که طبیعی است از آنچه که محصول آموزش و آداب است، دشوار می‌کند؛ آن تعصبات حتی اغلب تمایلی به سود وجه مصنوعی [زندگی] ایجاد می‌کنند؛ و تقریباً هر کسی که ذهن خود را منضبط نکرده و بواسطه اندیشه تغییر ناپذیر و ابدی طبیعت، بی ثباتی عواطف و احوال خود را بر طرف نکرده باشد، مستعد پیروی از آن تعصبات محلی است.

پس در اینجا، همچون گذشته، می‌باید پیشینیان را سرمشق و آموزگار خود قرار دهیم. از مطالعه دقیق آثار آنهاست که می‌توانیم به سادگی و بساطتِ راستین طبیعت دست یابیم....

پیشتر گفتیم که سبک و شیوه کامل با کنار گذاشتن خصوصیات و جزئیات و تنها با حفظ تصورات کلی حاصل می‌شود: حال می‌کوشیم تا نشان دهیم که این اصل که درستی آن را از لحاظ متافیزیکی ثابت کرده‌ام، شامل همه حوزه‌های هنری است و چیزی را به دست می‌دهد که **سبک عظیم** خوانده می‌شود و حوزه اختراع و ابتکار، تصنیف و بازنمایی طبیعت و حتی رنگرزی و پارچه بافی را در بر می‌گیرد.

ابتکار در نقاشی به معنی ابداع موضوع نیست زیرا این کار اغلب از شاعر یا مورخ بر

می‌آید، هیچ موضوعی نمی‌تواند برای انتخاب شایسته باشد مگر آنکه علاقه عمومی را به خود جلب کند. چنین موضوعی باید یا نمونه‌ای برجسته از عمل دلیرانه و یا درد و رنج شجاعانه باشد. باید یا در خود عمل یا در موضوع چیزی وجود داشته باشد که آدمیان عمدتاً بدان علاقه‌مند باشند و قویاً بر روی احساسات عمومی تأثیر بگذارد....

رویهمرفته به نظر من چنین می‌رسد که تنها یک اصل حاکمه‌ای وجود دارد که به همهٔ هنرها نظم و ثبات می‌بخشد. آثار شاعران، نقاشان، اخلاقیون و یا تاریخ نویسان که مبتنی بر طبیعت کل باشد، برای همیشه زنده خواهد ماند؛ اما آن آثاری که وجودشان وابسته به رسوم و آداب خاص و یا به نظری خاص و جزئی دربارهٔ طبیعت و یا به تغییرات در عادات و رسوم است تنها می‌توانند به اندازهٔ چیزی دوام آورند که آنها را از گمنامی به شهرت رسانده باشد. می‌توان زمان حاضر و آینده را به عنوان رقبای یکدیگر در نظر گرفت و آن کس که به یکی از آن دو روی آورد باید منتظر آن باشد که بوسیله دیگری طرد شود.

فرض بدیهی ما این است که عقل، چیزی تغییر ناپذیر و در ماهیت اشیاء و امور مندرج است؛ و بدون آنکه بخواهیم شرحی از اصول اولیهٔ آن را مکراراً بیاوریم، اصولی که همواره جستجوی ما را بی ثمر و باطل می‌کنند، نتیجهٔ گیری می‌کنیم که هر آنچه در ذیل عنوان ذوق قرار بگیرد، می‌توان آن را تابع عقل خواند و باید به همان اندازهٔ عقل از دگرگونی بری باشد. بنابراین اگر در طی این پژوهش بتوانیم نشان دهیم که رفتار هنرمند باید تابع قواعدی ثابت و تغییر ناپذیر باشد، پس، از آن چنین برخواهد آمد که نقد هنری و یا به سخن دیگر ذوق و قریحه نیز دارای اصولی تغییر ناپذیر است....

نخستین اندیشه‌ای که در ملاحضه اصول ثابت در هنر یا ذوق هنری به ذهن می‌آید، همان اصل حاکمه‌ای است که بارها در گفتارهای پیشین سخن گفتم و آن اصل تصور عمومی طبیعت است. اول و وسط و آخر هر چیزی که در ذوق هنری ارزشمند باشد، از معرفت به طبیعت راستین تشکیل می‌شود؛ زیرا تصوری که سازگار با تصور طبیعت یعنی با نظر کل نباشد می‌باید کم و بیش دلبخواهانه و بالهوسانه به شمار رود....

حال دربارهٔ **ذوق هنری** مطلبی می‌گویم. چنانکه پیشتر اشاره کردم چندان به شکل خارجی اشیاء مربوط نیست بلکه معطوف به ذهن است و به چهارچوب اصلی آن و یا به عبارتی به سازمان و شکل روح بستگی دارد؛ منظور من قوه مخیّله و امیال است. اصول اینها نیز به اندازه [اصول عقل] تغییر ناپذیرند و باید به همان شیوه با روح به مشترکات

مؤثر بر احساسات و عواطف عمومی بشریت شناخته و بررسی شوند. این مشترکات و این احساسات به نظر من دارای قدرت و اثر بخشی یکسانی هستند. حال رجوع [به مشترکات بشری] به معنی همگونگی و توافق میان اذهان آدمیان است. در غیر این صورت کوشش برای برقراری اصول و قواعد هنر بیهوده و عبث خواهد بود و سعی در تحریک عواطف و احساساتی که با آنها کاملاً بیگانه باشیم کاری موهوم خواهد شد. هیچ دلیلی نیست که تصور کنیم که تفاوت میان اذهان ما بیشتر از تفاوت در شکل ظاهری ماست؛ وگرچه هیچ دو نفری شبیه نیستند لیکن شباهتی کلی وجود دارد که کل نوع بشر را در بر می‌گیرد؛ و آنان که ذوق خویش را پرورش داده‌اند، می‌توانند زیبا را از زشت و به سخن دیگر، آنچه را که موافق با اندیشهٔ کلی طبیعت است و آنچه را که با آن مخالف است در همه موارد، تمیز دهند.

از آنجا که بافت درونی ذهن ما و نیز شکل بیرونی بدن ما تقریباً همشکل‌اند، پس البته چنین بر می‌آید که همچنانکه قوه خیال، نمی‌تواند هر چیزی را از خود بکند و تنها می‌تواند اندیشه‌هایی را تغییر دهد و ترکیب کند که بوسیله حواس بر او عرضه شده‌اند، همان سان ضرورتاً همگونگی و توافقی در قوای تخیلی انسان وجود دارد، همچنانکه در خواص آدمیان وجود دارد....

پس آن کس که با آثاری که برای اعصار مختلف و کشورهای مختلف خوشایند بوده‌اند آشنا باشد و عقاید خود را بر اساس آنها شکل داده باشد مواد بیشتر و وسایل بیشتری برای شناختن وجوه مشابه و مشترک ذهن آدمی دارد، تا کسی که تنها از آثار زمانه و کشور خویش باخبر باشد. آنچه تا این زمان خوشایند بوده و همچنان خوشایند است، در آینده هم خوشایند خواهد بود: قواعد هنر از همین جا ناشی می‌شوند و می‌باید همواره بر این مبنای تغییر ناپذیر، استوار باشند.

۲ ـ خدا پرستی مذهبی و غیر مذهبی

پیربیل: واژه نامهٔ تاریخی و انتقادی[1]

پیربیل (۱۷۰۶ ـ ۱۶۴۷) فرزند یک روحانی پروتستان مذهب فرانسوی بود که به مذهب

---

1. Pierre Bayle, *An Historical and Critical Dictionary* (London, C. Harper, 1710) vol.II, pp.1059–62, *Dictionnaire Historique et Critique* (Rotterdam, R. Leers, 1697) vol.I, p.925. (ترجمهٔ گردآورنده).

کاتولیک رومی گروید و لیکن دیری نپائید که دوباره به مذهب پدری خود روی آورد. با اینحال دوران آخر زندگی خود که درهلند بود کم و بیش آزاد اندیش شد و دشمن هرگونه جزمیت مذهبی گشت. مشهورترین اثر او یعنی **واژه‌نامه تاریخی و انتقادی** *(۱۶۹۷) یکی از رایج‌ترین و پرخواننده‌ترین کتابهای سده هجدهم بود که در صدها کتابخانه خصوصی یافت می‌شد و مواد لازم برای حملات ولتر و دیگر فلاسفهٔ روشن‌اندیشی بر ضد مسیحیت سازمان‌یافته را به دست می‌داد. گزیدهٔ زیر از مقاله رسوایی برانگیز «داوود» گرفته شده است. خود متن چندان زننده نبود اما زیر نویس‌ها و «اظهار نظرهای» ملحق بدان حاوی مطالب بسیار آتشینی بود که برخی از آنها ناچار در طبع‌های بعدی کتاب حذف شدند.*

داوود

[بیل در متن می‌گوید که داوود کوچکترین پسر از میان هشت پسر یسیِ بیت اللحمی بود و در همین رابطه در زیر نویس چنین اظهار می‌دارد]: برخی خاخامهای جدید می‌گویند که وقتی نطفهٔ داوود بسته شد، پدر او یسی بیاد نمی‌آورد که با همسر خویش خوابیده باشد بلکه می‌گفت که با خادمهٔ خود خوابیده بودو آنها بر همین اساس بند پنجم مزامیر پنجاه و یکم را تعبیر می‌کنند که در آن داوود تأیید می‌کند که در خود او تباهی راه یافته و مادرش نطفه او را به گناه بسته بود.... اگر فرض آن خاخامها درست می‌بود، می‌توانستند با دلیل بگویند که یسی مرتکب زنا شده بود؛ اما از سوی دیگر باید گفت که اگر او صادقانه معتقد بود که با زن خودش خوابیده و خادمهٔ خود را همراه با بچه‌ای آورده در آن صورت مرتکب زنا نشده بوده.... کسانی که حرفهای بی‌ربط آن خاخامها را درباره تکوین نطفهٔ داوود بپذیرند، ممکن است به آسانی حرف بی‌ربط دیگری را نیز تأیید کنند که بر اساس آن داوود در شمار حرامزاده‌های سرشناس در می‌آید....

[بیل در متن می‌گوید که شائول شاه وقتی دید که داوود به جنگ جالوت غول می‌رود از یکی از سرکردگان سپاه خود پرسید «این جوان پسر کیست؟»»، دراین باره بیل در زیر نویس چنین اظهار می‌دارد:] قدری عجیب است که شائول آن روز داوود را نشناخت زیرا آن مرد جوان بارها در پیش شائول با آلات موسیقی خود او آهنگ نواخته بود تا آنکه خیالات باطلی را که وی را معذّب می‌داشتند، پراکنده کند. اگر چنین روایتی در آثار توسیدید و یا تیتوس لیوی یافت شود همهٔ منتقدین به اتفاق آراء نتیجه‌گیری می‌کنند که کاتبان حتماً باید برخی صفحات را پس و پیش کرده، یا چیزی را در جایی فراموش نموده یا درجای دیگر تکرار کرده و یا این که چیزهایی از خود، بر متن نویسنده افزوده باشند.

اما چنین شکهایی را نمی‌توان در مورد انجیل روا داشت. با این حال برخی از روی تهور و جسارت وانمود کرده‌اند که همه فصول و یا همه بندهای کتاب اول سموئیل به ترتیبی که در آغاز بوده‌اند نیستند....

[بیل در متن می‌گوید که داوود فرزند مقدس کلیسا بود و با اعمال خود پرتوی از آرامش و تقوا بر آن افکند؛ «اما تقصیراتی هم داشت»؛ در همین رابطه بیل در زیر نویس اظهار می‌دارد:] شمارش مردم چیزی بود که خداوند گناه بزرگی می‌شمرد. عشق او نسبت به زنِ اوریاه[1] و دستوراتی که برای کشتن همان اوریاه صادر کرد، دو جنایت بسیار شنیع‌اند، اما او آن جنایات را با چنان توبهٔ قابل ستایشی پاک کرد که همین فصل از زندگی‌اش در تعلیم و تزکیه ارواح مومنان بسیار مؤثر بوده است. همین مطلب ضعف و خطاپذیری قدیسان را به ما نشان می‌دهد و ما را به مراقبت حکم می‌کند: بدان وسیله فرا می‌گیریم که چگونه بر گناهان خود زاری کنیم و این خود سرمشق بسیار خوبی است. در مورد نظراتی که برخی از منتقدین به منظور اثبات این نکته اظهار می‌دارند که داوود در اعمال دیگرش مستحق سرزنش بسیار بود، من آنها را در این طبع کتاب (۱۷۰۲) حذف می‌کنم و این کار هر چه بیشتر قابل قبول است زیرا برخی کسان که در این خصوص از من بسیار مطلع‌تراند به من اطمینان داده‌اند که این ایرادات را می‌توان در صورتی که نکات زیر را در نظر بگیریم، به آسانی رد کرد و آن نکات این که ۱ ـ وی در دوران حیات شائول پادشاه قانونی بود؛ ۲ ـ وی با خود، کاهن اعظم را همراه داشت و از طریق او با خداوند مشورت می‌کرد که چه کارهایی انجام دهد؛ ۳ ـ فرمانی که به یوسع برای قلع و قمع کفار فلسطین صادر شده بود هنوز به قوت خود باقی بود؛ ۴ ـ بسیاری شواهد دیگر که از کتاب مقدس بر می‌آید، بی‌گناهی داوود را در عملی که عموماً بد به نظر می‌رسیده و هنوز هم زشت به شمار می‌رود، بما ثابت می‌کنند.

[بیل در «اظهار نظر D» در چاپ ۱۶۹۷ کتاب که بعدها حذف شد می‌نویسد:] داوود که همراه با سپاه کوچک ششصد نفره خود مدتی در پایتخت شاه آلیکس باقی مانده بود از ترس آنکه مبادا نسبت به آن شهریار مقید و متعهد شود از او خواست که اقامتگاه دیگری برای وی تعیین کند. آلیکس شهر سیسلک را تعیین کرد. داوود جنگجویان خود را بدانجا منتقل کرد و اجازه نداد که شمشیرهای ایشان زنگ بزند. وی اغلب با آنها لشکر

1. Uriah

کشی کرد و بی رحمانه مردان و زنان را کشت؛ وی تنها حیوانات را زنده می‌گذاشت و آنها تنها غنایمی بودند که وی بهمراه می‌آورد. وی از آن می‌ترسید که اسیران راز را بر شاه آلیکس افشا کنند؛ به همین دلیل بود که هیچ اسیری با خود نمی‌آورد و آنها را از زن و مرد نابود می‌کرد. رازی که او نمی‌خواست آشکار شود این بود که این تاخت و تازها نه چنانکه وی به پادشاه گات[۱] وانمود می‌کرد در سرزمین اسرائیلیان بلکه درسرزمین اقوام قدیم فلسطین صورت می‌گرفت. به صراحت، این رفتاری شنیع بود؛ وی برای سرپوش گذاشتن بر یک تقصیر مرتکب تقصیر بزرگتری می‌شد. وی شهریاری را که خود بدو مدیون بود فریفت و برای پنهان‌کردن فریبکاری خود به بی‌رحمی عظیمی متوسل شد. اگر از داوود می‌پرسیدند که «به چه حقی این کارها را انجام می‌دهی» چه پاسخی می‌توانست بدهد؟ آیا شخص خاصی چون او که فراری بود و در سرزمین شهریار همسایه پناه جست، حق داشت به حساب خودش مخاصماتی به راه اندازد و بدون آنکه از حاکم کشور، مأمور بدان کار شده باشد؟ آیا او بر ضد نیات و منافع شاه شهرگات عمل نکرد؟ قطعاً اگر امروز شخصی خصوصی، از هر نَسبی که باشد، به شیوه‌ای رفتار کند که داوود در این مورد رفتار کرد، به بدی شهرت می‌یابد. اطلاع دارم که درخشان‌ترین قهرمانان و مشهورترین انبیاء عهد عتیق گاه قتل عام همه موجودات زنده را تأیید می‌کردند؛ و به این دلیل اگر داوود بواسطه فرامین یکی از انبیا در این مورد اختیار یافته بود و یا اگر خداوند بدو الهام کرده بود که چنان کند، از غیر انسانی خواندن اعمال او حذر می‌کردم؛ اما بواسطه سکوت کتاب مقدس کاملاً آشکار است که وی همه اعمالش را به اختیار خودش انجام داد....

ولتر: واژه‌نامهٔ فلسفی[۲]

*ولتر در **واژه‌نامهٔ فلسفی** (که نگارشش از سال ۱۷۵۲ آغاز شد و نخستین بار با نام مستعار درسال ۱۷۶۴ منتشر شد و بعدها مورد تجدید نظر قرارگرفت و بسط داده شد) به اوج طنز پردازی خود می‌رسد و می‌کوشد جزمیات کلیسا را در هم بشکنند («آن چیز مفتضح را در هم بشکنید») و موضع خداپرستی مذهبی و غیر مذهبی خودش را مشخص کند.*

---

۱. Gath: از شهرهای فلسطین قدیم که جالوت از اهل آن بود.م.

2. Voltaire, *Philosophical Dictionary* tr. Peter Gay, (Basic Books 1962), vol.I, pp.57–8, 103–5, 240–1, 275, vol.II, pp.392–3, 418–19, 479–80, 495–6.

پدر روحانی

«کجا می‌روید آقای *آبه*[1] [یعنی کشیش یا پدر روحانی]» و غیره. آیا می‌دانید که کلمه *آبه* به معنی پدر است؛ اگر شما پدر بشوید خدمتی به دولت انجام خواهید داد؛ به یقین بهترین کاری را که از دست انسان بر می‌آید انجام می‌دهید: یعنی موجب تولد موجودی تفکر کننده می‌شوید؛ این عمل متضمن عنصری الهی است. اما اگر شما صرفاً بدلیل این که سرتان را می‌تراشید، یقه کوچک و ردای کوتاهی می‌پوشید و منتظر لطف و عطیهٔ حاکم می‌شوید، خودتان را آقای آبه می‌نامید، در آن صورت شایسته نام آبه نیستید.

راهبان قدیم این نام را به شخص برتری که خود بر می‌گزیدند، می‌نهادند. آبه پدر روحانی ایشان بود. چقدر معانی نامهای یکسان در زمانهای متفاوت تفاوت می‌کند؛ پدر روحانی [قدیم] تهیدستی بودکه در رأس چند تهیدست دیگر قرار داشت: اما پدران روحانی تهیدست به درآمدهای دویست یا چهار صد هزار فرانکی رسیده‌اند و امروزه پدران روحانی تهیدستی در آلمان هستند که یک هنگ محافظ دارند.

داستان انسان تهیدستی که به فقر و تهیدستی خود پیمان می‌بندد و لیکن پس از آن حاکم و سرور می‌شود؟ قبلاً گفته‌ام و می‌باید هزار بار دیگر هم بگویم که این وضع تحمل ناپذیر است« قوانین با این گونه سوء استفاده مخالف‌اند؟ مذهب از آن آزرده می‌شود و انسانی تهیدست واقعی که فاقد خوراک و جامه است در درگاه آقای آبه، خداوند را می‌خواند. اما شنیده‌ام که پدران روحانی در ایتالیا، آلمان، فلاندرز و بورگاندی می‌گویند: «چرا ما نباید ثروت و مکنت بیندوزیم؟ چرا نباید شهریار شویم؟ همچنانکه اسقف‌ها شده اند. آنها زمانی مثل ما تهیدست بودند و اینک خود را توانگر ساخته‌اند و بالا کشیده‌اند؛ حتی یکی از همان اسقف‌ها [یعنی پاپ] از شاه برتر شده است؛ پس بهتر است تا جایی که می‌توانیم از آنها تقلید کنیم.»

آقایان شماراست می‌گویید؛ سرزمین را تسخیر کنید زیرا متعلق به فرد نیرومند یا زیرکی است که آن را تصرف کند. شما از دوره‌های جهل و خرافه‌پرستی و بی‌عقلی ما استفاده کرده‌اید تا ما را از میراث خود محروم کنید و در زیر پای خود لگدمال نمائید تا آنکه بواسطه بدبختی و بی‌نوایی ما فربه‌تر شوید. اما از آن بترسید که روز عقل فرا رسد.

---

1. Abbé

ملحد و الحاد

خواهان هیچگونه معامله و مراوده‌ای با شهریاری ملحد نیستم زیرا وی خواهد کوشید تا مرا در هم بشکند و شکنجه کند و مطمئن هستم که چنین خواهد کرد. اگر من حاکم بودم دوست نمی‌داشتم هیچ رابطه‌ای با درباریان ملحد داشته باشیم زیرا نفع چنان کسانی در مسموم‌کردن من می‌بود؛ در آن صورت می‌بایست هر روزه در مواقع نامشخص پادزهر می‌خوردم. از این رو برای شهریاران و مردم مطلقاً ضروری است که اندیشه وجودی برتر، پروردگار، حاکم، پاداش دهنده و انتقام گیرنده را بر اذهان خود عمیقاً حک کنند....

از این همه چه نتیجه‌ای می‌توانیم گرفت؟ یکی این که الحاد کسانی که حکومت می‌کنند شر بسیار هولناکی است. دیگر این که همین گفته در مورد مشاوران حاکم نیز صادق است، هر چند زندگی آنها خالی از گناه باشد، زیرا ممکن است بر صاحب منصبان اعمال نفوذ کنند و دیگر این که گرچه الحاد به اندازهٔ جزمیت و تعصب مصیبت‌بار نیست، تقریباً همیشه موجب هلاک فضیلت و تقوا می‌شود. بالاتر از همه این که باید اضافه کنیم که امروزه شمار ملحدان از هر زمان دیگری کمتر است زیرا فلاسفه پی‌برده‌اند که هیچ موجود نامی بدون نطفه نیست و هیچ نطفه‌ای بدون طرح نیست و غیره، و دانه خالص از گنداب بار نمی‌آید.

هندسه دانان غیر فلسفی علل غایی را نفی کرده‌اند، اما فلاسفه راستین آنها را می‌پذیرند؛ و چنانکه نویسنده‌ای مشهور گفته است معلم مذهب، وجود خداوند را به کودکان اعلام می‌دارد ولی نیوتون، خداوند را برای عقلا اثبات می‌کند.

اگر هم ملحدانی وجود دارند، چه کسی مسبب است جز حکام جائر و مزدوری که بر ارواح حکومت می‌کنند و همچنانکه آنها با مکر و تزویر خود، ما را بر ضد خویش تحریک می‌کنند، برخی مردم سست اندیشه را نیز بر آن می‌دارند که وجود خداوند را منکر شوند، خداوندی که همان جانوران با اعمال خویش او را بی‌اعتبار و بد نام می‌کنند؟ اغلب پیش آمده است که خونخوران مردم حتی شهروندان مضطر را به شورش بر ضد پادشاه کشانده‌اند.

کسانی که خود را با مکیدن جان و مال ما فربه کرده‌اند، فریادکنان به ما می‌گویند: «معتقد باشید که خرِ ماده‌ای سخن گفت: ایمان داشته باشید که ماهی دریا مردی را فرو بلعید و سه روز بعد او را صحیح و سالم بر روی ساحل از گلوی خود بیرون انداخت در

این باره شک نکنید که خداوند عالم به یکی از پیامبران یهود (حزقیال) فرمان داد که سرگین بخورد و به یکی دیگر از آنها (هوشیع) دستور داد که دو روسپی بخرد و از آنها بچه‌دار شود» این‌ها کلماتی است که آنها از زبان خداوند پاکی و حقیقت می‌گویند: «به صدها چیزی که آشکارا زشت و ناپسند و یا از لحاظ ریاضی ناممکن‌اند ایمان بیاورید؛ وگرنه خداوند رحیم شما را نه تنها برای میلیونها میلیون سده بلکه تا ابد در آتش دوزخ خواهد سوخت، خواه جسم داشته باشید یا نه».

این ترّهات باور نکردنی هم برای اذهان سست و خام اندیش وهم برای اذهان نیرومند و پخته تهوع آورند. خام اندیشان گویند «اگر آموزگاران ما خداوند را به عنوان نامعقول‌ترین و وحشی‌ترین موجودات برای ما تصویر می‌کنند، پس اصلاً خدایی وجود ندارد»: اما آنها باید چنین بگویند: «چون آموزگاران ما اندیشه‌های بیهوده و خشم و کین خودشان را به خداوند نسبت می‌دهند، پس خداوند عکس آن چیزی است که ایشان اعلام می‌دارند و بنابراین خداوند به همان اندازه حکیم و رحیم است که آنها می‌گویند دیوانه و شرور است» این نتیجه‌ای است که عقلا خواهند گرفت. اما اگر آدمی خشک و متعصب سخنان آنها را بشنود، آنها را به حاکم و به سرکردهٔ روحانیون لو می‌دهد و این سرکرده هم آنها را نرم نرم در آتش می‌سوزاند به این تصور که انتقام حضرت باری تعالی را می‌گیرد و در این کار از خود او پیروی می‌نماید حال آنکه او به خداوند توهین می‌کند.

الوهیت عیسی

فرقه سوسینیان که گفته می‌شود نسبت به خدای حرمتی روا می‌دارند، اُلوهیت عیسی مسیح را قبول ندارند. آنها همراه با فلاسفه عصر باستان، یهودیان، پیروان محمد و بسیاری نحل دیگر جرأت می‌کنند که بگویند که اندیشهٔ «خدا انسان» باور نکردنی و بیهوده است و فاصله میان خداوند و انسان بی‌نهایت است و وجود بی‌نهایت، ابدی و بی‌کران نمی‌تواند در بدنی میرا و هلاک‌پذیر تجسم یابد.

آنها آنقدر گستاخ‌اند که سخن اوزبیوس، اسقف قیصریه را در تأیید نظر خود نقل می‌کنند. اوزبیوس در کتاب *تاریخ کلیسای* خود، کتاب اول، فصل ۱۱، اعلام می‌دارد که این اندیشه که ذات «لم‌یلد» و تغییر ناپذیر خداوند می‌تواند در صورت آدمی ظاهر شود، بیهوده است. آنها همچنین سخنان یوستین و ترتوسیان از آباء کلیسا را نقل می‌کنند که قایل به همین مطلب بوده‌اند: یوستین در **گفتگوی** خود با تریفون و ترتوسیان در **گفتار** خود بر ضد پراکسیاس [چنان مطلبی را گفته‌اند].

آنها همچنین سخن پولس رسول را نقل می‌کنند که هیچگاه عیسی مسیح را خدا نمی‌خواند و همواره او را انسان می‌دانست. آنها جسارت خود را تابدانجا پیش می‌برند که اظهار می‌دارند که مسیحیان سه سده تمام را به تدریج صرف جعل الوهیت عیسی کردند و این عمارت حیرت آور را تنها در تقلید از کفار بنا کردند که انسانهای فانی را خدا می‌شمردند. به نظر آنها عیسی در آغاز صرفاً انسانی به شمار می‌رفت که از خداوند الهام گرفته بود؛ و بعداً انسانی کاملتر از دیگران به شمار آمد. کمی بعد به گفته پولس رسول به او مقامی بالاتر از مقام فرشتگان دادند. وی مظهری از خداوند شد که در زمان ظاهر گشته بود. اما این کافی نبود و آنها تولد عیسی را پیش از پیدایش زمان قرار دادند. سرانجام وی خدا و همذات خدا شد.

کرلیوس، فوکلسیوس، الکساندر ناتالیس و هورنبک همهٔ این مطالب کفر آمیز را با استدلالهایی تأیید کرده که برای عقلا حیرت‌آور و برای سست عقلان گمراه کننده‌اند. بیش از همه فاستوس سوسنوس بود که تخم این آیین را در سراسر اروپا پراکند و همین آیین در اواخر سده شانزدهم تقریباً موجب برقراری و تأسیس فرقه مسیحی جدیدی شد که خود در آن زمان بیش از سیصد نحله فرعی داشت.

ایمان

ایمان چیست؟ آیا به معنی باور داشتن چیزی است که کاملاً بدیهی به نظر می‌رسد؟ خیر: بر من بدیهی است که وجودی واجب، ابدی، اعلی و حکیم وجود دارد. اما این به عقل مربوط می‌شود نه به ایمان. به نظر من این وجود ابدی و لایتناهی که من او را همچون نفس فضیلت وخیر می‌دانم خواهان آن است که من نیک و پر فضیلت باشم و این گفته من سخن تازه‌ای نیست. ایمان عبارت است از باور داشتن آنچه به نظر ما نادرست و باطل می‌رسد نه آنچه حقیقی و درست به نظر می‌نماید. مردم آسیا تنها به صرف ایمان می‌توانند به معراج محمد به هفت آسمان و به ظهورات جسمانی خدایان فو[1] [بودا] و ویشنو و زاکا[2] و برهما و سامونوکودوم[3] و غیره و غیره باور بیاورند. آنها فهم و عقل خود را منقاد می‌کنند، از تفحص می‌ترسند و نمی‌خواهند سوراخ سوراخ شوند و سوزانده گردند؛ پس می‌گویند «ایمان دارم».

1. Fo
2. Xaca
3. Sammonocodom

معجزات

معجزه در معنای واقعی کلمه چیزی است ستودنی. در آن صورت همه چیز معجزات است. نظم زیبای طبیعت، چرخش صد میلیون سیاره برگرد یک میلیون خورشید، فعالیت نور، زندگی جانوران همگی معجزاتی جاودانه‌اند.

اما بر حسب مفاهیم رایج و مقبول **معجزه** را عبارت از نقض همین قوانین الهی و ابدی می‌دانیم. اگر در حالی که ماه در حالت بدر است خورشید خسوف کند و یا مرده‌ای سر خود را در دست بگیرد و یک فرسنگ حرکت کند، اینها را معجزه می‌دانیم.

برخی علمای علوم طبیعی معتقداند که هیچ معجزه‌ای به این معنا وجود دارد؛ استدلالهای ایشان به شرح زیر است: معجزه نقض قوانین ریاضی، الهی، تغییر ناپذیر و ابدی است. به موجب همین حکم معجزه محال است. با وجود معجزه قانون نمی‌تواند تغییر ناپذیر و نقض ناپذیر باشد. اما می‌توان از آن دانشمندان پرسید که آیا ممکن نیست قانونی بوسیله واضع آن معلق شود. زیرا خود خداوند چنین قانونی را وضع کرده است؟ آنها با پرخاش پاسخ می‌دهند خیر برای وجودی بی‌نهایت حکیم ممکن نیست که قوانینی وضع کند به این منظور که آنها را بشکند. آنها می‌گویند که او ممکن است ثبات دستگاه خودش را بهم بزند اما تنها به این منظور که عملکرد آن را بهترکند؛ با این حال آشکار است که خداوند چون خداوند است این دستگاه عظیم را به بهترین وجه ممکن ساخته است؛ اگر او در ماهیت مصالح خود نارسایی‌هایی می‌دید، در همان آغاز بدان رسیدگی می‌کرد؛ پس او هیچگاه چیزی را در این دستگاه تغییر نخواهد داد.

خداوند نمی‌تواند هیچ کاری را بدون دلیل انجام دهد؛ حال چه دلیلی ممکن است او را موقتاً بر آن دارد تا کار خودش را خراب کند؟

به آنها خواهند گفت که به خاطر آدمیان [ممکن است این کار را بکنند]. در آن صورت آنها پاسخ خواهند داد که چنان کاری دست کم به خاطر همه آدمیان خواهد بود؛ زیرا نمی‌توان تصور کرد که طبیعت الهی برای برخی از کسان به طور خاص عملی انجام دهد و نه برای کل نوع بشر؛ و حتی نوع بشر هم چندان اهمیتی ندارد؛ بشریت در مقایسه با موجوداتی که جهان بی‌کران را پر می‌کنند کوچکتر از مورچه‌ای است. حال آیا این بیهوده‌ترین شکل حماقت نیست که تصور کنیم که وجود لایتناهی، عملکرد ابدی فعالیت عظیمی را که کل عالم را به حرکت در می‌آورد صرفاً به خاطر سه چهار هزار مورچه بر روی این تپه گلی کوچک، معکوس کند؟

اما فرض کنیم که خداوند خواسته شمار کوچکی از آدمیان را به الطاف خاص خود مشخص و ممتاز کند. در آن صورت آیا او نیازی داشت که کل آنچه راکه برای همه زمانها و مکانها برقرار ساخته تغییر دهد؟ قطعاً او نیازی به چنین تغییری و به چنین اختلالی ندارد تا به مخلوقات خود لطف کند: الطاف او در نفس قوانین او نهفته است. او همه چیز را پیش‌بینی کرده و همه چیز را برای ایشان نظم و ترتیب بخشیده است؛ همگان بی‌چون و چرا مطیع نیرویی هستند که او برای همیشه در طبیعت گذاشته است.

چرا خداوند باید معجزه کند تا طرح خاصی را در مورد موجودات زنده معدودی اجرا نماید؟ در آن صورت وی می‌بایست بگوید: «نمی‌توانستم با وجود جهانی که اینک به این شکل بر حسب فرامین الهی من و قوانین ابدی من نظم و ترتیب یافته است، طرح خاصی را اجرا کنم؛ پس می‌خواهم اندیشه‌های ابدی و قوانین تغییر ناپذیر خود را تغییر دهم تا بتوانم آنچه راکه با وجود آنها نمی‌توانم انجام دهم، به اجرا بگذارم.» اما این گفته به معنی اعتراف خداوند به ضعف خویش خواهد بود نه تصدیق قدرتش؛ و این تصور ناپذیرترین تناقض در کار او خواهد بود. بنابراین اگر به فریب و نیرنگ معجزاتی به خدا نسبت دهیم، در واقع این کار به معنی توهین به خداوند خواهد بود (البته در صورتی که آدمیان بتوانند به خداوند توهین کنند)؛ این گفته به آن معنی خواهد بود که به خداوند بگوییم: «تو موجودی ضعیف و متناقض هستی.» پس باور داشتن به معجزات بی‌معنی است و به نحوی توهین به خداوند محسوب می‌شود.

تعقیب و آزار [مخالفان]

عامل تعقیب و آزار مخالفین چگونه آدمی است؟ او کسی است که غرور جریحه‌دار و تعصب دیوانه‌وارش شهریاران یا حکام را بر ضد انسانهای بی‌گناهی بر می‌انگیزد که تنها جرمشان عدم موافقت با آراء اوست. «ای مردک بی‌ادب! تو خدایی را پرستش می‌کنی، مبلغ فضیلت هستی و بدان عمل می‌کنی؛ به آدمیان خدمت کرده‌ای و آسایش آنها را فراهم آورده‌ای؛ به یتیمان خانمان داده‌ای و از تهیدستان دستگیری کرده‌ای؛ بیابانی راکه در آن بردگانی چند زندگی مسکنت باری را تحمل می‌کردند به سرزمین‌های حاصلخیز تبدیل کرده‌ای که در آنها خانواده‌ها شادمانه زندگی می‌کنند؛ اما پی‌برده‌ام که مرا دشمن می‌داری و هرگز کتاب بحث و استدلال مرا نخوانده‌ای؛ فکر می‌کنی که من دغلبازی هستم و دستخط [فلان کس] را جعل کرده‌ام و [مال به همان کس] را دزدیده‌ام؛ ممکن است مرا بر ملاکنی؛ من باید برتو پیش دستی کنم؛ پس پیش اعتراف گیرندهٔ نخست وزیر

و یا حاکم نظامی می‌روم. با خم‌کردن سر خود و به پیچ و تاب دادن زبان خود به آنها نشان خواهم داد که تو عقیده اشتباهی درباره غرفه‌هایی داری که هفتاد مترجم عهد عتیق ـ [به یونانی] در آن زندانی شده بودند و همچنین این که ده سال پیش دربارهٔ سگ خیمه شب بازی نامحترمانه سخن گفتی و بر آن بودی که آن سگ، آویخته گوش بود در حالی که بتو ثابت خواهم.کرد که آن سگی تازی بود؛ پس ترا به عنوان دشمن خداوند و آدمیان محکوم خواهم کرد.» زبان فرد مجری تعقیب و مجازات چنین است؛ و این سخنان اگر هم دقیقاً از زبان او جاری نشوند، باری با تیغ تیز تعصب که آغشته به زهر حسادت است، بر قلب او حک شده‌اند.

به همین شیوه بود که یسوعی لا تلیه[۱]، کاردنیال نوایه[۲] را و یوریو[۳]، بیل را مورد آزار و محاکمه قرار داد. وقتی پروتستانها در آغاز در فرانسه مورد تعقیب و آزار قرار گرفتند، فرانسوای اول، هانری دوم و فرانسوای دوم منتظر آنها ننشسته بودند و خود را از پیش با جنون از پیش اندیشیده شده، مهیا نکرده بودند و آن مردم بدبخت را به کام آتش نفرستادند تا از آنها انتقام بگیرند. فرانسوی اول مشغول عیش و نوش با دوشس دتامپه[۴] و فرانسوای دوم سرگرم دیانای سالخوردهٔ خود بود و فرانسوای دوم هم جوانکی بود. چه کسی این تعقیب و آزارها را راه انداخت؟ روحانیون حسود که تعصبات حکام و سیاستهای وزرا را تحکیم و تقویت می‌کردند [مسئول آن کارها بودند].

اگر شاهان فریب نخورده بودند و پیش‌بینی می‌کردند که تعقیب و آزار مخالفان پنجاه سال جنگ داخلی در پی‌خواهد داشت و در نتیجهٔ آن نیمی از ملت بوسیله نیمی‌دیگر نابود خواهد شد، نخستین آتشهایی را که برای سوزاندن مخالفین روشن شد با اشکهای خود خاموش می‌کردند.

ای خداوند رحیم! اگر کسی شبیه آن موجود بد سرشتی باشد که دائماً مسئول تخریب آثار و کارهای توست، آن کس جز همان عامل تعقیب و مجازات، چه کسی می‌تواند باشد؟

انسان خداشناس

خداشناس کسی است که عمیقاً معتقد به وجود موجودی اعلی، نیک و قدرتمندی باشد که همه موجودت مادی، نامی، حساس و متفکر را آفریده است و نسل آنها را ادامه

1. Jesuit la Tellier
2. Cardinal de Noailles
3. Jurieu
4. Duchess d'Etampes

می‌دهد و بدون ستمگری، جنایات را مجازات می‌کند و با لطف و رحمت، اعمال نیک را پاداش می‌دهد.

خداشناس نمی‌داند که خداوند چگونه کیفر می‌دهد، چگونه حراست می‌کند و چگونه می‌بخشاید؛ زیرا او آنقدر ساده و احمق نیست که به خود ببالد که از چگونگی اعمال خداوند آگاه است؛ اما می‌داند که خداوند عمل می‌کند و دادگر است. مشکلات نظریه مشیت ایمان او را متزلزل نمی‌کند زیرا آنها صرفاً مشکلات بزرگی هستند و دلایلی بر ضد آن محسوب نمی‌شود؛ وی خود را تسلیم مشیت خداوند می‌کند هر چند او تنها برخی از اثرات و ظواهر آن را در می‌یابد؛ و بدون آنکه در مورد اموری که نمی‌بیند بوسیله اموری که می‌بیند داوری کند، اعتقاد دارد که مشیت الهی در هر مکان و زمان جاری است.

خداشناس که بر اساس این اصل با بقیه جهانیان هم رأی است، هیچ یک از فرقه‌ها را که با یکدیگر در تعارض‌اند، نمی‌پذیرد. مذهب او قدیمی‌ترین و رایج ترین مذهب است؛ زیرا پرستش سادهٔ خداوند مقدم بر همه نظام‌ها [ی مذهبی] جهان است. خداشناس با زبانی سخن می‌گوید که همه ملتها در می‌یابند؛ حال آنکه آن ملتها یکدیگر را در نمی‌یابند. او از پکن تا گینه در همه جا برادرانی دارد و همه عقلا را از برادران خویش می‌شمارد. وی اعتقاد دارد که مذهب نه عقاید مربوط به متافیزیکی غیر قابل فهم است و نه نمایش اعمال بیهوده، بلکه تنها عبادت و عدالت است. عبادت او انجام کار نیک است؛ آیین او تسلیم به خداوند است. پیرو محمد فریاد زنان بدو می‌گوید: «اگر به زیارت مکه نروی پس بترس و بر حذر باش». پیرو فرقهٔ فرانسیسی به وی می‌گوید: «وای بر تو اگر به زیارت بانوی مقدس ما لورتونروی».[1] خداشناس بر لورتو و مکه می‌خندد، اما از مستمندان دستگیری و از ستمدیدگان دفاع می‌کند.

فضیلت

فضیلت چیست؟ نیکی به همسایهٔ خود.... آیا شما تنها آنچه را که برای همسایه خودتان سودمند است به عنوان فضایل می‌پذیرید؟

خوب چگونه می‌توانم چیزهای دیگر را به عنوان فضیلت بپذیرم؟ ما در جامعه زندگی می‌کنیم؛ هیچ چیز برای ما نیکی راستین نیست مگر آنکه برای جامعه نیک باشد.

1. Loretto

انسانی معتکف و عزلت‌گزین، هشیار و پارسا است؛ پیراهنی موئین به تن می‌کند؛ خیلی خوب، وی قدیس است. اما من او را تنها وقتی پرهیزگار می‌دانم که اعمال فضیلتمندانه‌ای انجام دهد که آدمیانی دیگر از آن سود ببرند.... فضیلت در میان مردم داد و ستد لطف و مهربانی است؛ کسی که در این داد و ستد شرکت نمی‌کند نباید به حساب آید. اگر آن قدیس در جهان آدمیان می‌بود، بی‌شک در آنجا کارهای نیکی انجام می‌داد؛ اما تا زمانی که در آنجا نباشد مردم حق دارند که او را فضیلتمند نخوانند.

دیوید هیوم: در باب معجزات(۱)

دیوید هیوم (۷۶ - ۱۷۱۱) فیلسوف اسکاتلندی شکاک مشهوری بود که بنیاد اصول روشن‌اندیشی را تضعیف کرد. وی در اثر فلسفی اصلی خود یعنی ***رساله دربارهٔ سرشت بشر*** *مبنای عقلانی اعتقاد را نفی می‌کند. لیکن وی در حمله به مذهب سنتی با فلاسفهٔ روشن‌اندیشی همصدا بود. گزیدهٔ زیر از فصل مشهور «درباب معجزات» در کتاب* ***پژوهشی در فهم آدمی*** *(۱۷۴۸) است.*

بر خود می‌بالم که استدلالی را کشف کرده‌ام.... که اگر درست باشد، در نزد مردم دانا و دانش آموخته مانعی همیشگی در مقابل همه گونه اوهام خرافی خواهد بود و در نتیجه مادام که جهان مستدام است، سودمند خواهند افتاد. زیرا تصور می‌کنم که تا جهان هست گزارش معجزات و امور خرق عادت در همه تواریخ خواه مقدس و خواه غیر مقدس یافت خواهد شد....

انسان عاقل کسی است که اعتقاد خود را با شواهد و دلایل متناسب کند....

معجزه نقض قوانین طبیعت است؛ و چون این قوانین به موجب تجربه‌ای استوار و تغییر ناپذیر برقرار شده‌اند، دلایل خلاف معجزه که از نفس ماهیت امور گرفته شوند، به اندازه هر گونه استدلال متصوری کامل هستند که از تجربه برخیزد.... هیچ چیز، که در فراگرد عمومی طبیعت رخ دهد، معجزه به شمار نمی‌آید. اگر کسی به ظاهر تندرست باشد و ناگهان بمیرد معجزه‌ای اتفاق نیفتاده است؛ زیرا این نوع مرگ گرچه به اندازه انواع دیگر متداول نیست اغلب وقوعش مشاهده می‌شود. اما معجزه آن است که مرده‌ای دوباره زنده شود؛ زیرا چنین واقعه‌ای هیچگاه در هیچ عصر و کشوری مشاهده نشده است. بنابراین می‌باید در مقابل هر حادثه معجزآسایی، تجربه‌ای یکدست و همشکل وجود

1. *The Philosophical Works of David Hume* (Edinburgh: A. Black and W. Tait, 1826) pp.128–9, vol.IV, 133–8, 141–2, 150.

داشته باشد و گرنه آن حادثه شایسته آن صفت نتواند بود و چون تجربهٔ یکدست و یک شکل، تشکیل دهندهٔ دلایل و شواهد است، پس در اینجا *دلیلی* مستقیم و کامل بر اساس ماهیت امور بر ضد وقوع معجزات به دست می آید....

[بعلاوه] در سراسر تاریخ نمی‌توان معجزه‌ای یافت که شماری کافی از آدمیان به وقوع آن گواهی داده باشند، آدمیانی که دارای چنان عقل سلیم، و آموزش و دانش بوده باشند، که نتوان تصور کرد که دچار اوهام شده‌اند؛ و دارای چنان تمامیت نفسانی غیر قابل تردیدی باشند که نتوان بدانها مشکوک شد که در پی فریفتن ما بوده‌اند و دارای چنان شهرت و اعتباری در نزد آدمیان بوده باشند که کشف کذب و بطلان رأی آنها خسران بزرگی به بار آورد....

دوم این که می‌توان در سرشت آدمی اصلی را یافت که اگر به دقت وارسی شود. اطمینانی را که ما بر اساس شواهد انسانی در بارهٔ هرگونه معجزه‌ای داشته باشیم، کلاً تضعیف می‌کند.

... عواطف **تعجب** و **شگفتی** که از معجزات بر می‌خیزد چون عواطفی خوشایند هستند، تمایلی عقلانی نسبت به اعتقاد به حوادثی ایجاد می‌کنند که خود از آنها ناشی شده‌اند....

دیده‌اید که گزارش‌های سیاحان از امور معجز آسا، وصف آنها از هیولاهای زمینی و دریایی و شرحشان در خصوص ماجراهای اعجاب آور، انسانهای عجیب و غریب و رسوم شگفت‌آور با چه ولعی شنیده می‌شوند؟ اما اگر روح مذهب هم به عشق به امور حیرت آور بپیوندد، عقل سلیم به پایان خود می‌رسد و شواهد و دلایل انسانی در این شرایط هرگونه ادعای اعتبار را از دست می‌دهد. یک انسان مذهب‌گرا ممکن است دچار وهم و خیال نشود و تصور کند که آنچه را که واقعاً موجود نیست ببیند؛ ممکن است وی بر بطلان تصور خویش آگاه باشد و با این حال در کمال حسن نیت ممکن، به خاطر پیشبرد هدفی مقدس بدان پایبند بماند و یا حتی وقتی این توهم بی‌محل باشد، خودخواهی و غروری که بوسیله چنان وسوسه نیرومندی تحریک شده است، بر روی او بیش از هر کس دیگری در هر شرایط دیگری با قوت تمام اثر می‌گذارد و یا نفع‌طلبی با اثر و قوتی مشابه او را تحت تأثیر قرار دهد [تا بدان عقیده پایبند بماند]....

نمونه‌های بسیار از معجزات و پیش‌گویی‌های جعلی و حوادث فوق طبیعی که در همه اعصار یا به موجب شواهد خلاف بر ملا شده‌اند و یا بواسطه بیهودگی خود

خودشان را بر ملا کرده‌اند، به اندازهٔ کافی مؤید تمایل نیرومند بشریت به اعتقاد به امور خارق العاده و معجز آسا هستند و عقلاً می‌باید موجب تولید شک و تردید بر ضد هرگونه گزارشی از این دست شوند....

ثالثاً این مطلب که همه روایات فوق طبیعی و معجز آسا عمدتاً در میان ملتهای نادان و وحشی رواج دارند خود استدلالی نیرومند بر ضد آنهاست و اگر هم ملت متمدنی اصلاً آن روایات را پذیرفته باشد، معلوم می‌شود که آنها را از پیشینیان نادانِ وحشی خود دریافت کرده است که آنها را با همان پشتوانه و اعتبار نقض‌ناپذیری به نسل بعدی منتقل کرده‌اند که ویژگی همیشگی عقاید و نظرات موروثی است....

به دلیل *چهارمی* که اعتبار معجزات را تضعیف می‌کند، می‌توان این نکته را افزود که همهٔ دلایل و شواهد مؤید آنها، حتی معجزاتی که آشکارا وارسی شده‌اند، بوسیله تعداد بیشماری از شواهد و دلایل رد شده‌اند؛ به نحوی که نه تنها معجزه، اعتبار شواهد را از بین می‌برد بلکه شواهد، خودشان را نابود می‌کنند. برای تفهیم بهتر این مطلب باید گفت که در مسائل مربوط به مذهب هر آنچه متفاوت باشد مخالف محسوب می‌شود؛ و ممکن نیست که مذاهب روم باستان، ترکیه، سیام و چین همگی مبتنی بر مبنای استواری باشند، وانمود می‌شود که هر نوع معجزه‌ای در هر یک از این مذاهب عملی شده باشد (و همه این مذاهب پر از معجزات‌اند) زیرا هدف اصلی آن معجزات تأیید نظام مذهبی خاصی است که آن معجزات بدان منسوب می‌شوند؛ بنابراین، گرچه بطور غیر مستقیم، گفته می‌شود که آن نظام مذهبی دارای قوت یکسانی برای سرنگون‌کردن هر نظام مذهبی دیگر است. [هر نظام مذهبی] با تخریب نظام رقیب به همان سان اعتبار معجزاتی را که آن نظام بر آنها استوار است تخریب می‌کند؛ پس همه معجزات مذاهب مختلف باید به عنوان وقایع ضد و نقیض بشمار روند و شواهد و دلایل آن معجزات نیز، چه ضعیف باشند و چه قوی، می‌باید مغایر یکدیگر تلقی شدند....

روی هم رفته به نظر می‌رسد که هیچ گونه شواهدی برای هر نوعی از معجزه هرگز به سطح احتمال نرسیده است تا چه رسد بدان که دلیل قطعی باشد؛ و حتی اگر فرض کنیم که به سطح دلیل هم رسیده باشد، همان دلیل بوسیله دلایل دیگری نفی می‌شود که منتج از نفس ماهیت امور و وقایعی است که خود در پی اثبات آنهاست. تنها تجربه است که به شواهد بشری اعتبار می‌بخشد؛ و همین شواهد است که ما را از قوانین طبیعت مطمئن می‌کند. وقتی این دو نوع شواهد مغایر هم باشند نمی‌توانیم جز این، کاری بکنیم که یکی

را از دیگری کسر کنیم و با اطمینانی که از حاصل کسر ناشی می‌شود، عقیده‌ای را در یکی از دو سوی قضیه بپذیریم. اما بر حسب اصلی که در اینجا توضیح داده‌ایم، این کسر و تفریق در خصوص همه مذاهب رایج به حاصل صفر کامل و نابودی کلی می‌انجامد و می‌توان این نکته را به عنوان اصلی مستقر نمود که هیچ گونه شواهد و دلایل انسانی نمی‌تواند اثبات معجزات را داشته باشد و آنها را مبنای درست نظام‌های مذهبی قرار دهد.

بارون دو هولباخ: در باب الهیات و اخلاق[1]

بارون دو هولباخ (۸۹ - ۱۷۲۳) نجیب زاده‌ای آلمانی بود که در یکی از دوک نشین‌ها می‌زیست و سپس به تابعیت فرانسه در آمد و باخانواده‌ای فرانسوی وصلت کرد. وی برای ***دایرة المعارف*** *مقالات علمی می‌نوشت و با فیلسوفان روشن‌اندیشی دوست بود و به آنها یاری می‌رساند. هولباخ را به خاطر الحادش «دشمن شخصی خدا» می‌خواندند و کتاب* ***نظام طبیعت*** *او را که در سال ۱۷۷۰ با نامی مستعار منتشر شد «انجیل ماده‌گرایی» می‌نامیدند. خواننده را توصیه می‌کنیم که گزیده‌های زیر از این کتاب را با گزیده‌های دیگری که ذیلاً در بخش «طبیعت» می‌آیند، مقایسه کند.*

جاودانگی روح

ساده‌ترین تفکر دربارهٔ سرشت روح آدمی می‌باید انسان را متقاعد کند که اندیشه جاودانگی آن صرفاً توهم مغز است. به راستی روح انسان چیست مگر اصل فهم و احساس؟ اندیشیدن، لذت بردن و رنج کشیدن چیست جز احساس‌کردن؟ زندگی چیست جز مجموعه‌ای از تغییرات و حرکات که خاص موجود سازمانیافته‌ای است؟ پس به محض آنکه بدن از زیستن باز ایستد، حس و فهم آن نیز دیگر نمی‌تواند کار کند و دیگر نمی‌تواند دارای تصورات و به تبع آن اندیشه‌ها باشد. چنانکه ثابت کرده‌ایم تصورات تنها از طریق حواس برای انسان حاصل می‌شوند؛ حال چگونه می‌گویند که وقتی انسان از حواس خود محروم شده باشد، باز هم می‌تواند احساساتی دریافت کند، ادراکاتی داشته باشد و تصوراتی تشکیل دهد؟ چون آنها روح آدمی را موجودی مجزا از بدن زنده او تصور می‌کنند، پس چرا حیات را نیز به عنوان موجودی ممتاز و مجزا از بدن زنده نپنداشته‌اند؟ زندگی در یک بدن کلیت حرکات آن است؛ احساس و اندیشه جزئی

1. Baron d'Holbach, *The System of Nature* tr. by H.D. Robinson (Boston, J.P. Mendum) pp.118–19, 263, 265, 280–81.

از این حرکت‌اند؛ پس در مُرده، این حرکات همانند همه حرکات دیگر باز می‌ایستند....

موجودی سازمان یافته را می‌توان به ساعتی تشبیه کرد که وقتی بشکند، دیگر برای مقصود مورد نظر مناسب نیست. اعتقاد به این که روح پس از مرگ بدن دارای احساس و اندیشه و لذت و رنج خواهد بود، مثل این است که بگوییم که ساعتی که هزار تکه پاره شده، باز هم می‌تواند زمان را نشان دهد و توانایی تعیین حرکت زمان را داراست. آنان که می‌گویند که روح آدمی می‌تواند با وجود نابودی جسم زنده بماند، آشکارا از این نظر حمایت می‌کنند که تغییر شکل بدن آن را به حفظ خویش توانا می‌کند حتی پس از آنکه ذهن نابود شده باشد؛ اما این گفته کاملاً بیهوده است.

اخلاق دینی و اخلاق طبیعی

تا اینجا مبنای سست اندیشه‌هایی را که آدمیان برای خود دربارهٔ خدا می‌سازند؛ سستی دلایلی را که به موجب آنها وجود خدا را فرض می‌کنند؛ و ناهماهنگی افکاری را که در مورد خدا که برای ساکنین زمین بطور یکسان ناشناختنی است، ساخته و پرداخته‌اند مشاهده کرده‌ایم؛ همچنین تناقض آمیز بودن صفاتی را که الهیات به خدا نسبت می‌دهد نشان داده و ثابت کرده‌ایم که این موجود که صِرف نامش در دل آدمیان رعب و وحشت در می‌افکند، چیزی جز ثمرهٔ مبهم و بی‌شکل جهل و نادانی، خیال‌پردازی ترس آلوده، شیفتگی و مالیخولیا نیست؛ نشان داده‌ایم که تصوراتی که آدمیان در مورد او برای خود ساخته‌اند، تنها ریشه در تعصبات و پیشداوریهای دوران کودکی ایشان دارند که از طریق آموزش و تربیت انتقال یافته، بواسطهٔ عادت تقویت شده، بوسیله ترس پرورش یافته و بواسطه قدرت حفظ شده و تداوم پیدا کرده‌اند. به طور خلاصه همهٔ شواهد می‌باید ما را متقاعد کرده باشد که اندیشهٔ خدا که این همه بر روی زمین پراکنده است، چیزی جز خطای عمومی نوع بشر نیست. حال باید دید که آیا این خطا سودمند است یا نه....

افلاطون گفته است که *فضیلت عبارت است از تشابه با خداوند*. اما در کجا می‌توان این خدا را یافت تا انسان شبیه او شود؟ آیا در طبیعت است؟ افسوس! او که ظاهراً محرک طبیعت فرض می‌شود، شرور عظیم و امتیازات بزرگ را بدون تمیز و تشخیص در بین نوع بشر توزیع می‌کند؛ او نسبت به پاک‌ترین آدمیان اغلب ناعادل و بی انصاف است؛ بزرگترین امتیازات را به تباه‌ترین انسانها روا می‌دارد؛ و اگر، به یقین، او می‌باید روزی خود را عادل‌تر از آنچه هست نشان دهد، پس باید منتظر آن روز باشیم تا کردارهای ما را بر اساس کردار خودش سامان دهد.

آیا بر اساس مذاهب مبتنی بر وحی می‌توانیم اندیشه فضیلت را تصور کنیم؟ افسوس! آیا همهٔ آن مذاهب بی‌هیچ‌گونه اختلافی خداوند را موجودی مستبد، حسود، کینه توز و خود خواه معرفی نمی‌کنند، موجودی که قانون نمی‌شناسد، در هر چیز پیرو هویٰ و هوس خویش است، و بر حسب میل خود [مردمان را] دوست و یا دشمن می‌دارد و بر می‌گزیند و یا سر زنش می‌کند؛ موجودی که غیر عقلایی عمل می‌کند و از کشتار، چپاول و جنایت لذت می‌برد؛ اتباع ضعیف خود را به بازیچه می‌گیرد و بار سنگین قوانین کودکانه را بر دوش آنها می‌نهد و همواره بر ایشان دام می‌گسترد و آنها را از مشورت با عقل و خرد خود شدیداً باز می‌دارد؟ اگر آدمیان چنین خدایی را سرمشق خود کنند، چه بر سر اخلاق خواهد آمد.

به هر حال، خدایی از این قماش است که همهٔ ملتها پرستش می‌کنند. پس در نتیجهٔ همین اصول است که می‌بینیم که مذهب در همهٔ کشورها نه تنها مساعد اخلاق نیست بلکه آن را متزلزل و نابود می‌کند. مذهب به جای یگانه سازی مردم آنها را دسته دسته می‌کند؛ در نتیجه مردم به جای عشق ورزیدن به یکدیگر و استعانت و دستگیری از هم، با یکدیگر مناقشه می‌کنند، یکدیگر را دشمن و منفور می‌دارند و تعقیب و آزار می‌کنند و به خاطر عقایدی که همگی غیر عقلانی هستند، خون یکدیگر را می‌ریزند؛ پیدایش کوچکترین تفاوت در تصورات مذهبی، آنها را از همان لحظه دشمن یکدیگر می‌کند، علائقشان را از هم جدا می‌کند و آنها را به نزاع دائمی با هم بر می‌انگیزد.

هر استدلالی که در اینجا پیش برده‌ایم آشکارا اثبات می‌کند که اخلاق مذهبی در مقایسه با اخلاق طبیعی بی‌نهایت بازنده است و با آن همواره در تعارض است. طبیعت، آدمی را فرا می‌خواند که خودش را دوست داشته باشد، از خودش نگهداری کند و شادی خویش را بی وقفه افزایش دهد؛ مذهب به او دستور می‌دهد تا تنها خدایی مهیب را که مستحق تنفر و بیزاری است، دوست داشته باشد؛ تا از خودش بیزار باشد و خوشایندترین و مشهورترین لذات قلب خود را فدای بت هولناک خویش کند. طبیعت به آدمی می‌گوید که با عقل خود مشورت کند و آن را راهنمای خویش کند؛ مذهب به انسان تعلیم می‌دهد که عقل او تباه و راهنمای خیانتکاری است که خداوندی فریبکار به وی ارزانی داشته تا مخلوقاتش را گمراه کند. طبیعت به آدمی می‌گوید که خود را از نور دانش بهره مند کند، به دنبال حقیقت برود و به وظایف خود آشنا شود؛ مذهب آدمی را می‌گوید که در هیچ چیز تفحص نکند، در جهل بماند و از حقیقت بترسد؛ انسانی را

متقاعد می‌کند که هیچ چیزی مهمتر از روابطی نیست که میان او و موجودی وجود دارد که هیچگاه معرفت بدو ممکن نخواهد شد. طبیعت به کسی که رفاه حال خویش را دوست می‌دارد می‌گوید امیال و شهوات خویش را معتدل کند و وقتی برای او مخرب هستند در مقابلشان پایداری کند و آنها را با انگیزه و امیالی که از تجربه خود برگرفته است متوازن و متعادل کند؛ مذهب به انسان طبیعی و واجد حس و میل می‌گوید که هیچ میل دشواری نداشته باشد، توده‌ای بی‌حس و حال باشد و یا با انگیزه‌هایی که از تخیل خود برگرفته و به اندازهٔ خود آن، متغیرند، به جنگ با امیال خویش برخیزد طبیعت به آدمی می‌گوید که اجتماعی باشد، به همنوعان خود عشق بورزد، دادگر، صلح طلب، متساهل و نیکوکار باشد و همنوعان خود را بر آن دارد که عقاید خاص خود داشته باشند و آن عقاید را تحمل کنند؛ مذهب به آدمی می‌گوید که از جامعه بگریزد، خود را از همنوعان خویش جدا کند، هنگامی که قوهٔ تخیل مردم رویاهای مناسب با حال او را تأمین نمی‌کند، از آنها بیزار باشد؛ مقدس‌ترین پیوندها را بگسلد تا خداوند خود را راضی کند، وکسانی راکه به شیوهٔ خود او دیوانه و شیفته نیستند، شکنجه کند، آسیب رساند، آزار دهد و قتل عام کند. طبیعت به آدمی می‌گوید که در جامعه خواستار شأن و عزت باشد، بکوشد تا خویش را محترم دارد، فعال، دلیر وکوشا باشد؛ مذهب به او می‌گوید که فروتن، خوار، و ترسو باشد، درگمنامی زندگی کند، خود را با نماز و نیایش و تاملات درونی و شعایر و مناسک مشغول دارد؛ به او می‌گوید که به حال خودش سودمند باشد و هیچ کاری برای دیگران انجام ندهد. طبیعت انسانهای برخوردار از روحی شریف و پرکار را که به همنوعان خود خدمت مفید می‌کنند، به عنوان سرمشق پیشنهاد می‌کند؛ مذهب ارواح ذلیل و خوار را سرمشق آنها می‌کند و مجانین پارسا، توبه‌کاران هیجان زده، و متعصبینی را می‌ستاید که به خاطر مسخره آمیزترین عقاید، امپراتوریها را بهم زده‌اند.... طبیعت به فیلسوف می‌گوید: اندیشهٔ خودت را به موضوعات سودمند مشغول بدار، توجهات خود را معطوف به کشور بکن وکشفیات سودمندی به عمل بیاورکه در تأمین کمال کشور مؤثر باشند؛ مذهب به فیلسوف می‌گوید: ذهن خود را به خیالات بیهوده و مناقشات بی‌پایان و یا تفحصاتی مشغول بدارکه تخم نفاق وکشتار را بپراکنند؛ و سر سختانه به عقایدی پایبند باش که خودت هیچگاه آنها را نخواهی فهمید....

شهروند یا انسان در جامعه هم به همان اندازهٔ انسان بطور کلی بواسطه مذهب که همواره با سیاست درست، در تناقض است، تباه می‌شود. طبیعت به آدمی می‌گوید: تو

آزادی، هیچ قدرتی در روی زمین نمی‌تواند به حق تو را از حقوق خود محروم دارد؛ اما مذهب فریاد بر می‌آورد که انسان برده است و خداوند او را محکوم کرده است تا در سراسر عمر خود زیر شکنجه و آزار نمایندگان خدا ضجّه و ناله کند. طبیعت به آدمی می‌گوید که به **سرزمین و موطن خودش** عشق بورزد و وفادارانه بدان خدمت کند و بر ضد همه کسانی که در پی آسیب رساندن بدان هستند علائق خود را با علائق وطن یکی کند؛ اما مذهب به وی دستور می‌دهد که بدون غرولند از حکام جباری که در وطن او ظلم و بیداد می‌کنند فرمانبرداری کند و بر ضد کشور خود به جباران خدمت کند و از طریق به بردگی کشاندن همنوعان خود و مقید ساختن آنها به هویٰ و هوسهای بی قید حکام جبار، الطاف اینها را به دست آورد. با این حال اگر حاکم به اندازه کافی به روحانیون وفادار نباشد، مذهب زبان خود را به سرعت تغییر می‌دهد و از اتباع می‌خواهد که طغیان کنند و وظیفه آنها می‌داند که در برابر ارباب خود مقاومت کنند و فریاد زنان به آنها می‌گوید که فرمانبرداری از خداوند بهتر از اطاعت از آدمی است. طبیعت به شهریاران می‌گوید که ایشان انسانند و ارادهٔ خودسرانهٔ ایشان مشخص نمی‌کند که چه چیزی عادلانه است و چه چیزی ناعادلانه؛ بلکه ***ارادهٔ عمومی قانون را وضع می‌کند***؛ مذهب گاه به شهریاران می‌گوید که ایشان خدایانند و هیچ چیز در این دنیا نباید در برابرشان مقاومت کند؛ و گاه نیز ایشان را به جبارانی تبدیل می‌کند که خداوند خشمگین خواهان آن است که ایشان را در پیشگاه خشم او قربانی کنند.

۳ ـ طبیعت

ولتر: طبیعت نیوتونی[1]

پیر دو موپرتویی (۱۷۵۹ ـ ۱۶۹۸)، دانشمند فرانسوی و رئیس فرهنگستان علوم برلین می‌گفت که فیلسوفان روزگار او بر دو دسته بودند: یک دسته طبیعت را ساخته صانع و خالقی می‌دانست و دسته دیگر که می‌خواست «طبیعت را تابع نظمی کاملاً مادی کند» وجود هرگونه عامل و کارگزار ذیشعور در کار طبیعت را نفی می‌کرد و بحث علل غایی را کلاً کنار می‌گذاشت. ولتر، چنانکه از گزیده‌های زیر از کتاب ***مبانی فلسفهٔ نیوتون*** *(۱۷۳۸) که کتابی علمی برای عموم است برمی‌آید، متعلق به دسته اول بود. هولباخ (ر.ک. به بخش پیش در باب خداپرستی مذهبی*

1. Voltaire, *Works*. tr. the Rev. David Williams et al (London, Fielding and Walker, vol. LXIII, PP. 1780), 2-4.

و غیرمذهبی) جزء دسته دوم یا ماده‌گرا بود، چنانکه ازگزیده‌های کتاب ***نظام طبیعت*** *او در ذیل معلوم خواهد شد.*

کل فلسفه نیوتون ضرورتاً به معرفت به موجودی برتر می‌انجامد که همه چیز را آفریده و آنها را در کمال آزادی به حال خود نهاده است. زیرا اگر عالم متناهی باشد و یا اگر خلایی در کار باشد، در آن صورت ماده به حکم ضرورت وجود نخواهد داشت؛ بنابراین، باید وجود خود را از علت و فاعلی مختار گرفته باشد. اگر ماده، چنانکه اثبات شدنی است، [بر اثر نیروی جاذبه] جذب می‌شود به نظر نمی‌رسد که به حکم طبیعت خود جذب شود، همچنانکه به طبیعت خود امتداد دارد؛ پس ماده قدرت یا کیفیت جذب شدن را از خداوند گرفته است. اگر سیارات در مسیر خاصی به جای مسیرهای دیگر و در درون فضایی بی‌مقاومت می‌چرخند، می‌باید دست پروردگار آنها و حرکاتشان را همراه با آزادی مطلق بدان‌سو هدایت کرده باشد.

خوب بود اگر اصول مورد ادعای دکارت ذهن را به شیوه‌ای یکسان به شناخت آفریدگار خود رهنمون می‌شد.

خداوند نیاورد آن روزی را که من بخواهم دربارهٔ آن مرد بزرگ بدگویی کنم که خود هولناکترین تهمت‌ها خواهد بود، و بگویم که وی خداوند را خوار می‌داشته درحالی که وی بسیار مدیون خداوند بود و خداوند او را تقریباً در رأس همه مردان بزرگ عصر وی قرار داده بود. تنها منظورم این است که شیوه کاربرد نابه جای‌ی که گاه وی از نبوغ خود به عمل آورده است پیروانش را به سوی ورطه‌هایی رهنمون شده که خود استاد از آنها بسیار دور بود. منظورم این است که نظام فکری دکارت نظام فکری اسپینوزا را تولید کرده؛ منظورم این است که بسیاری را می‌شناخته‌ام که فلسفه دکارت ایشان را بدانجا کشانده که هیچ خدای دیگری جز عظمت لایتناهی اشیاء مادی نشناسند؛ حال آنکه برعکس هیچ فیلسوف نیوتونی را ندیده‌ام که به معنی دقیق کلمه خداپرست نباشد.

وقتی آدمی همراه با دکارت معتقد شود که عالم نمی‌تواند متناهی باشد و یا این که کمیت حرکت در عالم همواره مساوی و یکسان است؛ وقتی به فرض می‌گوییم که به من ماده و حرکت بدهید تا جهانی بسازم؛ در آن صورت باید اعتراف کرد که این مواضع با پیامدهای ناروایی که بهمراه می‌آورند، موجب حذف آن تنها موجود نامتناهی، تنها آفریدگار حرکت و تنها پروردگار سازمان ذوات و جواهر می‌شوند.

شاید بسیاری از کسان در شگفت شوند که از همه براهینی که برای اثبات وجود

خداوند اقامه می‌شود، آن برهانی که مستنتج از علل غائیه است می‌باید نیرومندترین برهان به نظر نیوتون باشد. طرح یا به سخن درست‌تر طرحهای بی‌نهایت متنوعی که در عظیم‌ترین و در ریزترین اجزای عالم نمایان هستند، دلیلی را تشکیل می‌دهند که چون مبتنی بر حواس است برخی فلاسفه آن را تقریباً خوار می‌دارند؛ اما نیوتون به‌طور خلاصه به این نتیجه رسید که دلایل بی‌نهایت [وجود خداوند] که وی بیش از همه بدانها واقف بود، کار هنرمند بی‌نهایت ماهری هستند....

ملحدان از این اصل قدیمی استمداد جسته‌اند که از هیچ، هیچ تولید می‌شود و یک چیز نمی‌تواند چیز دیگری تولید کند و همه چیز ابدی و ضروری است.

آنها گویند ماده ضروری است زیرا وجود دارد؛ حرکت ضروری است و هیچ چیز ایستا نیست؛ و حرکت آنقدر ضروری و واجب است که نیروهای محرک هیچگاه در طبیعت نابود نمی‌شوند.

آنچه امروز هست دیروز هم وجود داشت و به همان دلیل هم پریروز وجود داشت و الی آخر؛ بدین‌سان، می‌توانیم به توالی و تسلسل بی‌پایان روزها بازگردیم. هیچ‌کس آنقدر جسور نیست که بگوید که چیزها به هیچ باز خواهند گشت؛ در آن صورت چگونه می‌توانیم پذیرفت که آنها از هیچ پدید آمده‌اند؟

برای پاسخ گفتن به این ایرادات باید حداقل به کل کتاب کلارک [درسهای بویل در کتاب ***وجود و صفات خداوند*** اثر ساموئل کلارک ۱۷۰۵ ـ ۱۷۰۴] مراجعه کرد.

در یک کلام مطمئن نیستم که در متافیزیک هیچ برهان و دلیلی بتواند بیش از نظم قابل ستایش حاکم در کل جهان، برای ذهن انسان متقن باشد و یا این که برهان و دلیلی قانع کننده‌تر از این آیه باشد که: ***آسمانها عظمت خداوند را اعلام می‌دارند***. و بدین‌سان است که می‌بینیم نیوتون در پایان ***علم نور*** و ***اصول*** خود هیچ دلیلی جز این نمی‌آورد. نیوتون در اثبات وجود خداوند هیچ استدلالی قانع‌کننده‌تر و ستودنی‌تر از استدلالی که افلاطون آورده است، نیافت: یکی از افراد در همپرسه‌های افلاطون می‌گوید: تو چون در سخن و اعمال من نظم مشاهده می‌کنی، پس نتیجه می‌گیری که من دارای روحی باشعور و آگاه هستم؛ بنابراین از نظمی که در جهان می‌بینی نتیجه بگیر که ذهنی حاکم و باشعور و آگاه [در جهان] هست.

بارون دوهولباخ: دیدگاهی ماده‌گرایانه دربارهٔ طبیعت[۱]

دیباچه

سرچشمه غم و اندوه انسان، نادانی او نسبت به طبیعت است. پایبندی لجاجت‌آمیز انسان نسبت به عقاید کورکورانه‌ای که در صباوت خود کسب کرده و در تار و پود وجود او عجین شده‌اند و تعصباتی که بواسطه آنها ذهن او را مغشوش کرده و مانع رشد آن می‌شوند و وی را بندهٔ افسانه و اسطوره می‌سازند، ظاهراً او را به خطا و اشتباه دائمی محکوم می‌کنند. انسان به کودکی بی‌تجربه که ذهنش پر از اندیشه‌های عبث و بیهوده است می‌ماند؛ خمیرمایهٔ خطرناک خود را با کل دانش و معرفت او درمی‌آمیزد؛ پس دانش او لاجرم مبهم، متزلزل و کاذب است. وی اندیشه‌های خود را با اندیشه کسانی که صاحب اقتداراند هماهنگ می‌کند یعنی کسانی که خود در خطا هستند و یا از فریفتن او سود می‌برند. زدودن این ظلمت «سیمری»[۲] و از میان بردن موانع پیشرفت وضع انسان، رهانیدن آدمی از ابرهای تیره خطایی که او را دربر می‌گیرند، و راه او را تاریک می‌کنند و هدایت وی به سوی راه برون رفت از این هزارتوی فریب‌آمیز، نیازمند راهنمایی آریادنه[۳] و همه عشقی است که او به تسیوس[۴] می‌ورزید. این کار مستلزم کوششی غیرعادی است، نیازمند شجاعتی جزمی و امیدوارانه است؛ هیچگاه انجام آن بدون عزمی جزم برای عمل و برای اندیشیدن، و بدون بررسی دقیق و بی‌طرفانه اندیشه‌ها و عقاید مکتسبه انسان ممکن نخواهد بود....

انسان می‌کوشد که از حدود خود خارج شود و به‌رغم محدودیت‌های مکرری که دیوانگی بلندپروازانه او با آنها برخورد می‌کند، بازهم به انجام امر ناممکن می‌کوشد؛ تلاش می‌کند که در فراسوی جهان مشهود، تحقیق و تفحص کند؛ و در سرزمین‌های خیالی تنها به بدبختی و مشقت دست می‌یابد. انسان پیش از آنکه فیلسوفی عملگرا شود می‌خواهد عالم متافیزیک باشد. از تأمل در واقعیات می‌پرهیزد تا در تأمل در موهومات غرق شود. تجربه را نادیده می‌گیرد تا از حدس و گمان تغذیه کند و غرق در فرضیات شود. جرئت پرورش عقل خود را ندارد زیرا از روز اول به او یاد داده‌اند که عقل را تبهکار

---

1. Baron d'Holbach, *The system of Nature* tr. H.D.Robinson, (Boston, J.P. Mendum, 1853), PP. viii - ix, 12-13, 15, 19-23.

۲. Cimmerian : مربوط به قوم اسطوره‌ای سیمری که در ظلمات زندگی می‌کرد.م.

3. Ariadne

4. Theseus

بداند. آدمی وانمود می‌کند که سرنوشت خویش را در منزلگاههای مبهم و نامشخص جهان دیگر می‌شناسد، پیش از آنکه درباره وسایل تأمین شادی خویش در همین دنیا به تأمل بپردازد: بطور خلاصه انسان از مطالعه طبیعت بیزار است مگر به صورت ناقص... پس مهمترین وظیفه ما جستجوی وسایلی است که از طریق آنها بتوانیم اوهام و توهماتی را نابود سازیم که جز به ضلالت کشاندن ما فایده‌ای دیگر ندارند. درمان این دردها و تباهیها باید در خود طبیعت یافت شود؛ تنها با تکیه بر وفور منابع طبیعت است که می‌توانیم عقلاً انتظار یافتن چاره‌ها و پادزهرهایی در مقابل تباهی‌هایی را داشته باشیم که بواسطه افسون‌شدگی بی‌هدف و خردکننده بر سر ما آمده است. وقت یافتن این چاره‌ها اینک فرا رسیده است؛ اینک وقت آن است که دلیرانه با این تباهی رودررو شویم، بنیادهای آن را وارسی کنیم و روبنای آن را بکاویم: عقل با راهنمای وفادارش یعنی تجربه می‌باید به استحکامات تعصباتی هجوم آورد که نوع آدمی مدتهای مدید قربانی آنها بوده است. برای رسیدن به این مقصود عقل می‌باید به جایگاه درست خود اعاده شود و از دست ملازم شروری که با آن همراه بوده است خلاصی یابد...

حقیقت با موجودات تباه و کجراه [یعنی دشمنان نوع بشر] سخن نمی‌گوید ـ صدای او را تنها اذهان بازی می‌شنوند که عادت به تفکر دارند و حساسیت‌هایشان آنها را به سرزنش و تقبیح تبهکاریهای بی‌شماری وادار می‌کند که بواسطه جباریت سیاسی و مذهبی عالم را فراگرفته است؛ کسانی که اذهان روشن ایشان وسعت و غلظت مجموعهٔ بدبختی‌هایی را که اندیشهٔ خطا در همه اعصار بر سر بشریت آورده است، با رعب و وحشت می‌نگرند.

طبیعت

انسان متمدن کسی است که تجربه و زندگی اجتماعی وی را قادر ساخته است تا وسایل شادزیستی خود را از طبیعت برگیرد، زیرا وی یاد گرفته که در مقابل عوامل و انگیزه‌های ناشی از موجودات خارجی [و فوق طبیعی] مقاومت کند و تجربه به او آموخته است که آن عوامل برای بهزیستی وی زیانبار خواهند بود.

انسان روشنفکر انسانی است که به بلوغ و به کمال خویش رسیده است؛ می‌تواند شادی و سعادت خویش را جستجو کند؛ زیرا یادگرفته که برای خودش تأمل و تفکر کند نه آنکه چیزی را براساس حجیت دیگران به عنوان حقیقت بپذیرد که وی به حکم تجربه می‌داند که اغلب بر خطا و نادرست از کار در می‌آید....

پس ضرورتاً چنین برمی‌آید که انسان در تفحصات خود باید همواره بر تجربه و فلسفه طبیعی تکیه کند: وی باید در زمینه دین خود، اخلاق خود، قانونگذاری خود، حکومت سیاسی خود، در هنرها، در علوم، در لذات خود [و] در مصائب خود با [تجربه و فلسفهٔ طبیعی] شور و مشورت کند. تجربه بما می‌آموزد که طبیعت برحسب قوانین ساده، یکسان و تغییرناپذیر عمل می‌کند. انسان از طریق حواس خود با این طبیعت کلی پیوند دارد و از طریق همین حواس باید در رموز آن رخنه کند؛ و نیز از طریق همین حواس باید از قوانین طبیعت تجربه کسب نماید. پس اگر آدمی نتواند تجربه کسب کند و یا از راه طبیعت بیرون رود، در آن صورت در ورطه‌ای فرو خواهد غلتید و تخیل او وی را گمراه خواهد ساخت....

انسان تاکنون نمی‌دانسته است که طبیعت که در توزیع [مواهب] خود بی‌طرف و کلاً عاری از هرگونه حسن‌نیت یا سوءنیتی است، وقتی موجودات را تولید و یا نابود می‌کند، وقتی موجب رنج کسان می‌شود و سازمان بدن آنها را دچار احساس رنج می‌کند، وقتی در میان آدمیان خیر و شر می‌پراکند و وقتی ایشان را دستخوش دگرگونی بلاوقفه می‌کند [در همه این موارد] صرفاً از قوانین ضروری و تغییرناپذیر تبعیت می‌کند. آدمی تاکنون نمی‌دانست که می‌باید ارضاء نیازها و خواستهای خود را تنها در آغوش طبیعت و در وفور مواهب آن جستجو کند؛ و درمان دردهای خود را و وسایل شادزیستی خود را در آن بیابد؛ انسان تاکنون انتظار می‌داشت که این مواهب را از موجودات موهومی اخذ کند که خود آنها را به غلط آفریدگار لذات خویش و مسبب بدبختی‌های خود تصور می‌کرد. از اینجا روشن می‌شود که خلق آن نیروهای موهومی که انسان تاکنون از رعب آنها بر خود می‌لرزیده است و ایجاد آن عبادات خرافی که سرچشمه بدبختی وی بوده است، ناشی از جهل او نسبت به طبیعت هستند.

عالم که مجموعهٔ عظیمی از همهٔ موجودات است، تنها متشکل از ماده و حرکت است؛ کل عالم چیزی جز توالی بی‌نهایت و بی‌وقفهٔ علت‌ها و معلول‌ها به اندیشه ما عرضه نمی‌دارد؛ برخی از این علتها بر ما معلوم‌اند زیرا مستقیماً بر روی حواس ما تأثیر می‌گذارند؛ برخی دیگر بر ما نامعلوم‌اند زیرا از طریق معلولهایی بر ما اثر می‌گذارند که اغلب از علت اصلی خودشان بسیار دور هستند....

مشاهده و تأمل می‌باید ما را متقاعد کند که همه چیز در طبیعت در حرکت مستمر است... بدین‌سان، اندیشهٔ طبیعت ضرورتاً متضمن اندیشهٔ حرکت است. اما خواهند

پرسید که طبیعت، حرکت خود را از کجا آورده است؟ پاسخ ما این است که از خودش [به دست آورده] زیرا خودش کل کاملی است که بالنتیجه هیچ چیز نمی‌تواند بیرون از آن موجود باشد. به نظر ما این حرکت شکلی از وجود است که ضرورتاً از درون ذات ماده می‌تراود، و ماده به موجب انرژیهای خاص خود حرکت می‌کند، و حرکت آن را باید به نیرویی نسبت داد که ذاتی خود آن است؛ و تنوع حرکت و پدیده‌های ناشی از آن ناشی از تنوع حواس و کیفیات و ترکیباتی هستند که اصلاً در مادهٔ اولیه وجود داشته‌اند و طبیعت، خود مجموعهٔ آنهاست.

فلاسفه طبیعی اجسامی را که تنها بواسطه دخالت عامل یا علت بیرونی خاصی به حرکت در می‌آیند، بی‌جان و یا عاری از قوه حرکت دانسته‌اند؛ و نتیجه‌گیری خود در این خصوص را موجه شمرده‌اند که مادهٔ تشکیل دهندهٔ این اجسام در سرشت خود کاملاً بی‌حرکت است. ایشان از این خطا دست برنداشته‌اند هرچند می‌باید مشاهده کرده باشند که هرگاه جسمی به حال خود واگذار شود و یا از موانعی که از سقوط آن جلوگیری می‌کنند، فارغ گردد، فرو افتادن و یا نزدیک شدن به مرکز زمین با حرکت و سرعتی فزاینده تمایل دارد؛ آنها برعکس فرض می‌کنند که علت بیرونی موهومی وجود دارد که خود آن را به درستی نمی‌شناسند و قبول ندارند که حرکت این اجسام ناشی از سرشت خاص خودشان است.

گرچه این فلاسفه شمار بی‌نهایتی از افلاک عظیم را در بالای سر خود می‌دیدند که با سرعت بسیار بر گرد مرکزی مشترک حرکت می‌کنند، لیکن بازهم سخت به عقاید خود پایبند بودند و هرگز از نظر خود دست برنداشتند که آن حرکات معلول علل واهی و خیالی است، تا آنکه نیوتونِ همیشه زنده نشان داد که آن حرکت نتیجه جذب این اجرام سماوی به سوی یکدیگر است....

اگر آنها طبیعت را فارغ از تعصب می‌نگریستند می‌بایست مدتها پیش متقاعد می‌شدند که ماده بواسطه انرژی خاص خود عمل می‌کند و برای به حرکت درآمدن به هیچ محرک بیرونی نیاز ندارد. [اگر آنها تعصب نداشتند] درمی‌یافتند که هرگاه اجسام مرکب در وضعی قرار بگیرند که روی یکدیگر عمل کنند، بلافاصله حرکت ایجاد می‌شود؛ و این اجسام مرکب با قدرتی عمل می‌کنند که می‌تواند شگفت‌آورترین اثرات را پدید آورد. اگر براده‌های آهن با سولفور و آب ترکیب شوند و آمادگی عمل بر روی یکدیگر پیدا کنند، به تدریج گرم می‌شوند و سرانجام انفجار شدیدی تولید می‌کنند. اگر

آرد خیسانده شود و ترکیب حاصله در محفظه‌ای بماند، با استفاده از میکروسکوپی دیده خواهد شد که پس از گذشت مدت زمان کوتاهی، موجوداتی آلی تولید می‌شوند که دارای حیات‌اند، درحالی که گمان می‌رفت که آب و آرد نتوانند چنین موجوداتی تولید کنند: بدین شیوه است که مادهٔ بی‌جان می‌تواند حیات یابد و به مادهٔ جاندار تبدیل شود که فی‌نفسه صرفاً مجموعه‌ای از حرکات است. با استدلال براساس تمثیل می‌توان گفت که تولید انسان، سوای زاد و ولد، حیرت‌آورتر از تولید حشره‌ای با آرد و آب نخواهد بود....

آنان که قایل به علتی بیرونی برای [حرکت] ماده هستند، مجبوراند فرض کنند که این علت، مولّد کل حرکاتی است که ماده بواسطه آن تحریک می‌شود و بواسطهٔ آن وجود می‌یابد. این فرض مبتنی بر فرض دیگری است و آن این که وجود ماده آغازی دارد و این فرضیه‌ای است که تا این لحظه هرگز به موجب شواهد متقن اثبات نشده است. مفهوم تولید از هیچ یعنی مفهوم ***خلقت*** مفهومی است که نمی‌تواند کوچکترین و ناچیزترین معرفتی دربارهٔ تکوین عالم به ما بدهد؛ هیچ معنایی ندارد که ذهن بتواند خود را بدان پایبند کند.

وقتی خلقت یا تکوین ماده به موجودی *روحانی* نسبت داده شود، یعنی به موجودی که هیچ شباهتی و هیچ تماسی با ماده ندارد، موجودی که اندازه و اجزایی ندارد و بنابراین نمی‌تواند دارای حرکت به معنای موردنظر ما باشد، در آن صورت مفهوم حرکت دچار ابهام بیشتری می‌شود، زیرا حرکت در معنای موردنظر ما تغییر جسمی نسبت به جسمی دیگر است که در آن اجزای مختلف جسم درحال حرکت، متوالیا در مقابل نقاط مختلفی از فضا قرار می‌گیرند. همچنان که تقریباً همگان می‌پذیرند که ماده نمی‌تواند کلاً نابود شود و یا هستی خود را از دست دهد، پس چگونه می‌توان فهمید که چیزی که وجودش وقفه‌ناپذیر است، آغازی داشته باشد؟

پس اگر بپرسند که ماده از کجا آمده است؟ پاسخ بسیار معقول این است که بگوییم همیشه وجود داشته است....

پس بهتر است خود را با گفته‌ای خرسند داریم که مورد تأیید تجربه ماست و می‌توانیم آن را با شواهد و دلایلی کامل دریابیم و هیچ دلیل عقل‌پذیری در نفی صحت و حقیقت آن هرگز آورده نشده است و همهٔ فلاسفه در همهٔ اعصار آن را پذیرفته‌اند و متألهین نیز خود منکر آن نشده بلکه بسیاری از ایشان آن را پذیرفته‌اند و آن گفته این

است که ماده همواره وجود داشته و به موجب خصلت ذاتی خودش حرکت می‌کند؛ همه پدیده‌های طبیعت را می‌توان به حرکات مختلف انواع ماده در طبیعت نسبت داد و ماده همچون ققنوس مدام از درون خاکسترهای خویش زنده می‌شود.

دنیس دیدرو: به سوی تکامل(۱)

دیدرو (به بخش پیشین دربارهٔ روح روشنگری مراجعه کنید) عضو حلقه هولباخیان پاریس و ماتریالیستی صریح‌اللهجه بود. با این حال وی در گفتگوهایی که به عنوان ***رؤیای دالامبر*** *(۱۷۶۹) معروف است، در اعتقاد به وجود طبیعتی خلاق که پیوسته در حال تغییر و تولید انواع جدید است، حتی از هولباخ نیز فراتر رفت. بدین‌سان دیدرو ازجمله تکامل‌گرایان اولیه‌ای بود که مدافع چیزی بودند که فرانسوی‌ها همواره آن را «مکتب تغییر شکل» نامیده‌اند. مکتب حیات‌گرایی رایج در تفکر زیست‌شناسی آن دوران و بویژه آزمایش‌هایی که تکوین خودجوش حیات و قدرت‌های تکوین‌بخش طبیعت را به ظاهر اثبات می‌کردند، بر جهت‌گیری اندیشه دیدرو بدین‌شکل تأثیر گذاشتند.*

دوشیزه دولسپیناسه در این لحظه او [یعنی دالامبر که مریض است و خواب می‌بیند] سخنان مبهمی درباره دانه‌ها، تکه‌های گوشتی که در آب خُرد شده‌اند و انواع مختلف جانورانی که در نظر او زاده می‌شدند و می‌مردند، زیر لب می‌گفت و من نمی‌توانستم معنای آنها را دریابم. با دست راستش شکل لولهٔ میکروسکوپ را مجسم می‌کرد و با دست چپش به نظر من می‌خواست دهانه ظرفی را نشان دهد و از درون لوله به داخل ظرف نگاه کرد و گفت: «ولتر ما ممکن است هرچه دلش بخواهد دربارهٔ آن لطیفه‌سرایی کند؛ اما نیدهام [فیزیولوژیست انگلیسی که قایل به تکوین خودبخودی بود] سخنان درستی درباره مارماهی‌های کوچک خود گفته است. من باید به آنچه چشمم گواهی می‌دهد باور بیاورم و من بالفعل آنها را می‌بینم. آه چه ازدحامی است! ببیند چگونه پس و پیش می‌پرند! ببینید چگونه می‌لولند!». سپس او آن ظرف را که به نظرش در درون آن تولدهای خودبخودی بسیاری صورت می‌گرفت با کل عالم مقایسه کرد و وانمود کرد که در قطره‌ای از آب، تاریخ کل عالم را می‌بیند. این اندیشه به نظر او بسیار بزرگ می‌رسید و آن را به کلی منطبق با روح روش علمی درست می‌دانست، یعنی روشی که با مطالعهٔ اجسام کوچک دربارهٔ اجسام بزرگ کسب اطلاع می‌کند و گفت: «در قطرهٔ آب موردنظر

---

1. Diderot, *Rameau's Nephew and Other Works*. tr. Jacques Barzun and Ralf H.Bowen, (The Bobbs - Merril Company, Inc, 1964) PP. 116 - 17, 118 - 19, 120.

نیدهام هر چیزی در یک لحظه ساخته می‌شود و به پایان می‌رسد. در سراسر عالم نیز همین پدیده در اندک زمان بیشتری صورت می‌گیرد؛ اما عمر انسانی ما در مقایسه با زمان نامتناهی عالم چیست؟ بی‌شک در مقایسه با فضای بی‌نهایت پیرامون ما کمتر از این قطرهٔ آبی است که در نوک سوزنی قرار می‌گیرد. شما توالی پی‌درپی و بی‌نهایتی از جانوران کوچک را در داخل این ذرهٔ درحال تخمیر می‌بینید و همان توالی پی‌درپی و بی‌نهایت حیوانات ریز را در آن ذرهٔ دیگر که زمین خوانده می‌شود، می‌توانید دید. چه کسی می‌داند که چندین نوع از حیوانات پیش از ما بوده‌اند؟ چه کسی می‌داند که چندین نوع دیگر در پی انواعی که اینک وجود دارند، خواهد آمد؟ همه چیز دگرگون می‌شود، همه چیز نابود می‌شود و تنها کل باقی می‌ماند. جهان به طور دائم درحال آغاز شدن و پایان یافتن است؛ هر لحظه‌ای، لحظهٔ آغاز و لحظهٔ انجام جهان است؛ هیچگاه نوع دیگری از عالم وجود نداشته و هیچگاه نوع دیگری هم پیدا نخواهد شد....»

دوشیزه دولسپیناسه چه کسی تواند گفت که ما انسانها چه جایگاهی در سلسله انواع جانوران داریم؟ چه کسی می‌داند که آن موجودات دو پای کج و معوجی که تنها چهار فوت قد دارند و کسانی که از مناطق قطبی دیدار می‌کنند آنها را انسان می‌خوانند، درصورتی که تنها قدری بدشکل‌تر شدند، دیگر کسی آنها را انسان نخواند؟ شاید آنها تنها، بقایای نوعی هستند که درحال زوال است. چه کسی می‌تواند گفت که همین گفته در مورد همه انواع حیوانات دیگر صادق نیست؟ چه کسی یقین تواند داشت که عالم درحال زوال و تبدیل به مخزن ایستا و بی‌حرکتی از رسوبات نباشد؟ چه کسی تواند گفت که این وضعیت بی‌حرکتی تا کی ادامه خواهد یافت؟ چه کسی می‌داند که چه انواع تازه‌ای از موجودات ممکن است دوباره از درون این توده انبوه ذرات حساس و زنده پدید آیند؟ چرا اصلاً نگوییم تنها یک نوع از حیوان پدید می‌آید؟ فسیل از کجا نشأت گرفت؟ شاید این جانور عظیم که اینک به نظر ما می‌رسد زمانی تنها یک ذره کوچک بود. ما می‌دانیم که هم فیل‌ها و هم ذرات هر دو وجود دارند و ما باید تنها به پدیدهٔ حرکت و دیگر کیفیات مختلف ماده برای توضیح رجوع کنیم....

٤ ـ انسان

ولتر: در باب شر و اختیار

برداشت ولتر از انسان، مبهم و دوپهلو بود. از یک سو وی در مقابل نظریه گناه اولیه از شرف و

پاکی انسان دفاع می‌کرد. اما از سوی دیگر انقلاب علمی او را بر آن داشت تا اعتقاد اومانیستی خود به ارادهٔ آزاد انسان را (هرچند با اکراه) رها کند و انسان را همچون «دستگاهی» بپندارد که همانند بقیه طبیعت تابع قوانین یکدست و یکسان است. این دو دسته در اندیشهٔ او ـ که می‌توان آنها را رشته اومانیستی و رشته علمی خواند ـ درگزیده‌های زیر که اولی از مقاله ***آدم بد ذات*** *در* ***واژه‌نامه فلسفی*** *و دومی از مقاله منفردی با عنوان* ***داور درستکار*** *گرفته شده‌اند، به خوبی نمایان می‌شوند.*

شر[1]

مردم فریاد برمی‌آورند که سرشت آدمی ذاتاً تباه است و انسان زادهٔ شیطان و شرارت است. هیچ چیز بیش از این گفته نادرست نیست؛ زیرا ای دوست من، وقتی به من می‌گویی که همگان تباه زاده شده‌اند، به من هشدار می‌دهی که تو نیز چنان زاده شده‌ای و من باید همچنانکه به روباه و تمساحی بدبین هستم به تو نیز بی‌اعتماد باشم. اما تو در پاسخ بمن می‌گویی آه اصلاً چنین نیست: من اصلاح شده‌ام و مرتد و بی‌ایمان نیستم پس می‌توانی به من اعتماد کنی. اما در آن صورت، بقیهٔ انسانها که نه مرتد و نه به تعبیر تو بی‌ایمان‌اند می‌باید چیزی جز توده‌ای از هیولاها نباشند؛ و هرگاه تو درباره لوتریها و ترکها [مسلمانان] سخن می‌گویی، مطمئن هستی که آنها ترا غارت خواهند کرد و خواهند کشت؛ زیرا آنها فرزندان شیطان‌اند؛ و تباه زاده شده‌اند؛ اولی [پیرو لوتر] اصلاح نشده و دومی [مسلمان] به تباهی رفته است. اما معقول‌تر و بهتر آن است که به آدمیان بگوییم: «شما همه خوب زاده شده‌اید؛ پس برحذر باشید که تباه کردن خلوص وجودتان چقدر هولناک خواهد بود». ما باید با انسانیت چنان برخورد کنیم که با انسانها به صورت فرد برخورد می‌کنیم. اگر یک روحانی زندگی خود را به رسوایی و فضاحت بگذراند به او بگوئید «آیا درست است که شما شأن روحانیت را مفتضح کنید؟» می‌توان با کسی که افتخار مشاورت شاه را دارد دربارهٔ شأن و عزت ردایی که بدین منظور می‌پوشد سخن گفت و به او خاطرنشان کرد که باید سرمشق دیگران باشد. برای تشویق سربازان به آنها می‌گوییم: «به یاد داشته باش که تو عضو هنگ منطقه شامپانی هستی». پس باید به همه کسان گفت: «شأن خود را به عنوان انسان به یاد داشته باش».

و درحقیقت هرچه بگوییم عاقبت به همان گفته برمی‌گردیم: زیرا این جمله که دربین

---

1. Voltarie, *Philosophical Dictionary,* tr. Peter Gay, Vol II, (Basic Books, 1962) PP. 377-89.

همهٔ ملتها متداول است چه معنایی دارد: **به خودت *بازگرد*؟** اگر شما فرزند شیطان بودید و از آغاز تبهکار بودید و اگر خون شما با مایعی دوزخی سرشته شده بود، در آن صورت جملهٔ **به خودت *بازگرد*** این معنی را داشت که از طبیعت تباه و شیطانی خود پیروی کن و نیرنگ‌باز و دزد و آدمکش باش ـ یعنی از قانون پدرت پیروی کن.

انسان تباه زاده نشده است؛ بلکه همچنانکه بیمار می‌شود، تباه می‌شود. پزشکان بر سر بالین بیمار می‌آیند و به او می‌گویند: «تو بیمار زاده شده‌ای». قطعاً چنین پزشکانی هرچه هم بگویند و بکنند، بیماری را که بیماریش ذاتی سرشت اوست، درمان نخواهند کرد؛ و این منطقیون هم خودشان کاملاً بیماراند.

اگر همه کودکان جهان را گردهم آورید، در آنها چیزی جز بی‌گناهی، آرامش و ترس نخواهید یافت؛اگر آنها تباه و بدطینت و بی‌رحم زاده شده بودند، همچون مارهای کوچک گزنده و ببرهایی که چیزی را پاره‌پاره می‌کنند، نشانی از آن تباهی به دست می‌دادند. اما چون طبیعت به همان اندازه به انسان سلاحهای دفاعی داده است که به پرندگان و خرگوشها داده است، پس نمی‌توانسته به آنها غریزه تخریب و ویرانگری بخشیده باشد.

پس انسان تباه زاده نشده است. پس چرا برخی از انسانها دچار بلیه شرارت و بدطینتی شده‌اند؟ زیرا کسانی که در رأس آنها هستند دارای آن بلیه و بیماری هستند و آن را به بقیه انسانها سرایت می‌دهند، درست مانند آن زنی که به بیماری «کریستف کلمب» مبتلا بود و در بازگشت از آمریکا آن بیماری را در سراسر اروپا سرایت داد. نخستین انسان فزونی‌طلب زمین را تباه کرد.

به من خواهید گفت که همین انسان هیولا صفت اولیه صرفاً جرثومهٔ غرور، غارتگری، فریب و شقاوتی را که در همه آدمیان هست، بروز داد. اذعان می‌کنم که بطورکلی اغلب برادران ما می‌توانند چنین خصالی را کسب کنند؛ اما آیا همه‌کس دارای تب سوزان و سنگ کلیه و مثانه می‌شود تنها به این دلیل که احتمالاً در معرض آنها قرار دارد؟

ملتهایی هستند که اصلاً تباه نیستند؛ مردم فیلادلفیا و [کاست] بانیان هند هرگز کسی را نکشته‌اند؛ چینی‌ها، مردم تونکینگ، لائوس، سیام و حتی ژاپن بیش از هزار سال است که روی جنگ را به خود ندیده‌اند. در شهرهای رم، ونیز، پاریس، لندن و آمستردام، بندرت یک بار در ده سال یکی از آن فجایع و جنایات بزرگی که آدمی را تکان می‌دهد،

رخ می‌نماید، هرچند در این شهرها حرص و آز که ام‌الجرایم است بسیار است.

اگر آدمیان ذاتاً تباه و شریر بودند و همگی تابع و فرمانبردار موجود شریر و عبوسی زاده می‌شدند که برای جبران زجر و عذاب خود خشم و جنون در دل انسانها در می‌افکند، در آن صورت می‌بایست هر روزه شوهرها بوسیله زنها و پدرها بوسیله پسرها کشته می‌شدند، همچنانکه هر بامداد مرغانی را می‌بینیم که بوسیله سمورانی که برای مکیدن خون آنها آمده‌اند، خفه شده‌اند.

پس در این جهان، شرارت و تباهی، بینهایت کمتر از آن هست که مردم می‌گویند و باور دارند. قطعاً هنوز بیش از حد تباهی هست؛ بدبختیها و جنایات هولناکی مشاهده می‌کنیم؛ اما لذت اعتراض و اغراق چندان زیاد است که با کوچکترین خراشی که به شما وارد می‌شود فریاد بر می‌آورید که خون، جهان را فراگرفته است. اگر شما باری، فریب خورده باشید در آن صورت همه مردم فریبکار می‌شوند. آدمی مالیخولیایی که قدری بر او بیداد رفته باشد، می‌پندارد که جهان پر از ستمدیدگان است، درست مانند جوانی لذت‌طلب و هوسناکی که پس از تماشای اپرا مشغول صرف شام با معشوقه خویش است و اصلاً تصور نمی‌کند که ممکن است آدمهای بدبختی هم وجود داشته باشند.

اختیار و ارادهٔ آزاد[1]

از آغاز دورانی که آدمیان شروع به تعقل کردند، فلاسفه این پرسش [یعنی پرسش دربارهٔ اختیار] را برانگیخته و منطقیون هم با خُردبینی‌های بیهودهٔ خود آن را از روی حسن‌نیت فهم‌ناپذیر ساختند. شاید لاک نخستین کسی است که بدون مباهات به اعلام اصلی کلی، سرشت آدمی را از طریق تجزیه و تحلیل بررسی کرده است. سه هزار سال در این‌باره مشاجره شده است که آیا اراده آزاد است یا نیست؛ لاک نشان می‌دهد که خود پرسش بیهوده است و آزادی نمی‌تواند متعلق به اراده باشد همچنانکه رنگ و حرکت نمی‌تواند صفت آن باشد.

معنای آزاد بودن چیست؟ معنای آن، قدرت است وگرنه هیچ معنای دیگری ندارد. گفتن این که اراده ***می‌تواند*** به همان اندازه خنده‌آور است که بگوییم اراده زرد یا آبی و یا گرد یا چارگوش است. اراده اراده است و آزادی قدرت است. بهتر است اینک به تدریج سلسله تحولاتی را که در درون ما رخ می‌دهد وارسی کنیم البته بدون آنکه ذهن خودمان

---

1. Voltaire, *A Philosophical Dictionary,* Vol. III, (London, J.Hunt, 1824) PP. 256 - 58.
(ویراستار این بخش را به اشتباه در واژه‌نامهٔ فلسفی گنجانده است).

را با اصطلاحات مدرسی و یا اصول پیشینی آشفته کنیم. [مثلاً] به شما پیشنهاد می‌شود که سوار اسب شوید، پس شما مطلقاً مجبورید که دست به انتخابی بزنید، زیرا کاملاً آشکار است که یا باید سوار بشوید و یا سوار نشوید؛ هیچ حد وسطی نیست: شما باید مطلقاً یکی از آن دو کار را انجام دهید. تا اینجا اثبات شده است که اراده، آزاد نیست. شما سوار اسب خواهید شد؟ چرا؟ زیرا این کار را خواهم کرد: جاهل چنین می‌گوید. این پاسخ عبث و بیهوده است زیرا هیچ چیز نمی‌تواند بدون دلیل یا علت انجام شود. پس ارادهٔ شما معلول چیست؟ اندیشهٔ قابل قبولی که به مغز شما وارد می‌شود؛ یعنی اندیشه‌ایِ مسلط یا تعیین کننده؛ اما شما خواهید گفت: آیا نمی‌توانم در مقابل اندیشه‌ای که بر من مسلط است مقاومت کنم؟ خیر؛ زیرا در آن صورت چه چیزی علت و دلیل مقاومت شما خواهد بود؟ و آن اندیشه‌ای خواهد بود که بازهم به صورت خودکامه‌تری بر اراده شما مستولی است.

شما اندیشه‌های خود را بدست می‌آورید و بنابراین ارادهٔ خود را به دست می‌آورید؛ پس در آن صورت ضرورتاً اراده خواهید کرد؛ درنتیجه واژه آزادی به هیچ معنایی متعلق به اراده نیست.

شما از من می‌پرسید، چگونه اندیشه و اراده در درون شما شکل می‌گیرند؟ پاسخ گویم که من هیچ در این باره نمی‌دانم. همچنین نمی‌دانم که اندیشه‌ها چگونه آفریده می‌شوند، به همان سان که نمی‌دانم که جهان چگونه تشکیل شده است. ما تنها می‌توانیم برای آنچه که ماشین فهم‌ناپذیر [ذهن]مان را متأثر می‌کند، کورکورانه گامی در تاریکی برداریم.

پس اراده، استعدادی نیست که بتوان آن را آزاد خواند. ارادهٔ آزاد واژه‌ای مطلقاً تهی از معنی است؛ و آنچه دانشوران، بی‌تفاوتی یعنی ارادهٔ بدون سبب خوانده‌اند اندیشه‌ای موهوم است که ارزش رد و ابطال ندارد.

پس آزادی عبارت از چیست؟ آیا عبارت از قدرت انجام چیزی است که ما اراده می‌کنیم؟ من وارد غرفهٔ خود خواهم شد، در باز است و من آزاد هستم تا وارد شوم. اما خواهید گفت: اگر در بسته باشد و من در همان جا که هستم بمانم آیا آزادانه در آنجا مانده‌ام؟ بهتر است توضیح بیشتر دهیم؛ ـ در آن صورت شما قدرتی را که برای ماندن دارید اعمال می‌کنید؛ شما دارای این قدرت هستید اما قدرت بیرون رفتن ندارید.

پس آزادی که دربارهٔ آن کتابهای بسیاری نوشته شده است، اگر به معنای درست خود تفسیر شود، چیزی جز قدرت عمل نیست.

این جمله که «این کس آزاد است» را به چه معنایی باید گرفت؟ در همان معنایی که واژه‌های سلامت، قوت و شادی را به کار می‌بریم. انسان همواره قوی، سالم و یا شاد نیست. پس شور و شهوتی بزرگ یا مانعی عمده ممکن است انسان را از آزادی یعنی قدرت عمل محروم کند.

پس واژگان آزادی و ارادهٔ آزاد، مجردات یا مفاهیم عامی چون زیبایی، خیر و عدالت هستند. معنای این مفاهیم آن نیست که همهٔ آدمیان همواره زیبا، نیکو و دادگراند. پس آنها همواره آزاد هم نخواهند بود. بعلاوه حال که آزادی قدرت عمل است، پس این قدرت چیست؟ این قدرت نتیجه بنیه و ساختمان بدنی و وضع فعلی اندامهای ماست. لایبنیتز می‌توانست مسائل هندسه را حل کند لیکن خود گرفتار سکته شد؛ ولی بی‌شک از آزادی حل مسأله خودش برخوردار نبود. آیا جوانی تندرست که سخت گرفتار عشق است و معشوقهٔ محبوب خود را در آغوش کشیده، آزاد است تا عشق و شور خود را مقهور کند؟ بی‌شک نیست. او دارای قدرت لذت بردن هست اما قدرت پرهیز ندارد. پس سخن لاک که آزادی را قدرت می‌خواند بسیار درست است. پس چه زمانی آن جوان می‌تواند به‌رغم شدت و غلبهٔ عشق خود از آن پرهیز کند؟ وقتی که اندیشه‌ای قوی‌تر و مغایر تار و پود روح و جسم، او را فرا گیرند.

اما چگونه؟ آیا حیوانات دیگر دارای همان آزادی و همان قدرت‌اند؟ چرا نه؟ آنها نیز مانند ما دارای حس، خاطره، عاطفه و ادراک‌اند؛ آنها خود همچون ما به دلخواه خود عمل می‌کنند. آنها نیز باید مانند ما بواسطه برخورداری از ادراک و بواسطه قدرت اندامهای خود دارای قدرت عمل باشند.

فریاد برمی‌آوریم ـ اگر چنین باشد در آن صورت همه چیزها صرفاً ماشین هستند؛ همه چیز در عالم تابع قوانین ابدی است. خوب، آیا شما همه چیز را تابع هزاران هزار خواست و هوس کورکورانه قلمداد خواهید کرد؟ یا این که همه چیز نتیجه طبیعت اشیاء است و یا این که همه چیز محصول نظم ابدی خالقی مطلق است؛ در هر دو صورت ما تنها چرخهایی در ماشین جهان هستیم.

کلود ـ آدرین هلوسیوس: دربارهٔ انسان[1]

کلود ـ آدرین هلوسیوس (۷۱ ـ ۱۷۱۵) ثروت هنگفتی را که به عنوان عامل گردآوری مالیاتها

---

1. Helvetius, *A Treatise on Man.* tr. W.Hooper (London, Vernor, Hood and Sharpe, 8-9, 92-4, 284, 286-8; Vol, II. PP. 205-6, 423, 434-5, 448-9, 473-4, Vol. I, PP. 3, 6, 1810) 476-7.

انباشته بود، صرف حمایت و پشتیبانی از فلاسفه روشنگری و تأمین مخارج «سالن» ممتازی در پاریس کرد. دو اثر اصلی او De lésprit *(۱۷۵۸) و* **درباره انسان** *(که پس از مرگ او در سال ۱۷۷۲ منتشر شدند) موجب محکومیت او از جانب مقامات کلیسای کاتولیک و دادگاه سلطنتی پاریس شدند. تأکید او بر برابری حتی به نظر دیدرو بسیار افراطی بود اما همه فلاسفهٔ روشنگری تا اندازه‌ای با دیدگاه هیجان‌انگیز او در زمینه روانشناسی و اصالت محیط موافقت داشتند.*

فهم چیزی جز مجموعهٔ اندیشه‌های ما نیست. لاک می‌گوید که اندیشه‌های ما از طریق حواس حاصل می‌شوند؛ و می‌توان از این اصل و از اصل موردنظر من نتیجه گرفت که فهم ما چیزی بیش از اکتساب نیست.

تلقی [فهم] صرفاً به عنوان موهبت طبیعت و یا به عنوان محصول سازمان خاصی [در ذهن] بدون امکان ذکر اندامی که بوسیله آن تولید می‌شود، به معنی اعادهٔ کیفیات مرموز به فلسفه خواهد بود؛ [این‌گونه برداشت] به معنی باور داشتن بدون دلیل و شاهد و داوری سرسری است.

تاریخ و تجربه به یک میزان به ما نشان می‌دهند که فهم، با دقت بیشتر یا کمتر حواس ارتباطی ندارد؛ و انسانهایی که بنیه‌های مختلفی دارند پذیرای امیال و اندیشه‌های یکسانی هستند.

اصول نظر لاک، نه تنها این عقیده را نفی نمی‌کند بلکه آن را تأیید می‌نماید و نشان می‌دهد که ما ساخته و پرداختهٔ آموزش هستیم و هرچه آموزش آدمیان شباهت بیشتری بهم داشته باشد، آنها بیشتر به یکدیگر شبیه می‌شوند و درنتیجه فرد آلمانی بیشتر شبیه فرد فرانسوی است تا فرد آسیایی؛ و بیشتر شبیه فرد آلمانی دیگری است تا فردی فرانسوی؛ و به‌طور خلاصه اگر فهم‌های آدمیان بسیار متفاوت باشند، دلیلش آن است که آموزش یکسانی نداشته‌اند.

اینها واقعیاتی هستند که این کتاب را براساس آنها نوشته‌ام؛ و چون شباهت اصول موردنظر من با اصول لاک مرا از حقیقت آن واقعیات مطمئن می‌کند، پس این کتاب را با اعتماد بیشتری به عموم عرضه می‌دارم....

علم چیست؟ مجموعه‌ای از احکام که همگی با اصلی کلی و اولیه پیوند دارند. آیا اخلاق علم است؟ اگر ما تنها اصلی راکه همه اصول و قواعد اخلاق، تبعات ضروری آن اصل باشند از طریق مشاهده و احساس عینی کشف کنیم، در آن صورت پاسخ مثبت است. یکی از شواهد آشکار حقیقت این اصل آن است که همه وجوه هستی آدمیان،

عمل فهم، حماقت، عشق، نفرت و خطاها و افکار متعارض ایشان را توضیح می‌دهد. این اصل را باید با سهولت و عمومیت بیشتر پذیرفت زیرا همگان قادر به احساس جسمانی و عینی هستند و تصور آن روشن، مفهوم آن مشخص و لفظ آن متعین است و سرانجام این که هیچ خطایی نمی‌تواند با چنان اصل ساده‌ای درآمیزد.

حس جسمانی است؛ به نظر همچون فرشتهٔ نگهبانی می‌رسد که به آدمیان اعطا شده است تا به طور مستمر بر حفظ بقای ایشان نظارت کند. شادزیستی آدمیان احتمالاً تنها مقصود طبیعت و تنها اصل اخلاق است. وقتی قوانین خوب و درست موجود باشند، منفعت خصوصی هیچگاه مخرّب منفعت عمومی نخواهد بود: همه کس به تعقیب شادی و خرسندی خویش مشغول خواهد شد و همه‌کس نیک‌بخت و عادل خواهد بود؛ زیرا هرکسی می‌داند که شادی او وابسته به شادی همسایهٔ اوست....

لذت و رنج رشته‌های پیوندی هستند که بواسطهٔ آنها منفعت خصوصی می‌تواند همواره با منفعت ملت یکی و یکسان شود: سرچشمهٔ هر دو حس جسمانی است. پس علوم اخلاق و قانونگذاری نمی‌توانند چیزی جز برآیندهای این اصل ساده باشند.

اگر این گفته درست باشد که توانایی‌ها و فضیلت‌های مردم تعیین کننده قدرت و شادی ایشان است، در آن صورت هیچ پرسشی مهمتر از این پرسش نخواهد بود که: ***آیا تواناییها و فضایل هر فرد محصول بنیه و سازمان بدنی او هستند و یا محصول آموزش او؟***

من عقیده دوم را می‌پذیرم و در اینجا درنظر دارم آنچه راکه فقط در رساله ***فهم*** (رسالهٔ ***در باب فهم***[1] هلوسیوس ۱۷۵۸) پیشنهاد شده است اثبات کنم. اگر بتوانم نشان دهم که انسان درحقیقت چیزی جز محصول آموزش خویشتن نیست، در آن صورت بی‌شک حقیقت مهمی را بر بشریت آشکار خواهم ساخت. در آن صورت آدمیان پی می‌برند که ابزار عظمت و شادی خود را در دست خویش دارند و برای شاد و نیرومند بودن هیچ چیز جز تکمیل علم آموزش لازم نیست....

انسان نادان زاده می‌شود، احمق به دنیا می‌آید و حتی بدون زحمت، انسان نمی‌شود. انسان شدن و توانایی تشخیص استعدادهای طبیعی خود، نیازمند کاربرد هنر و روش است؛ آموزش می‌باید خطاهای بسیاری بر ذهن او بار کند و هرچه بیشتر مطالعه کند، پیشداوریها و تعصباتی که به او سرایت می‌کنند، بیشتر خواهد بود....

1. De Sprit

عصری که یونانیان و رومیان به بلوغ رسیدند برای ما حیرت‌آور است. چه استعدادها و توانایی‌های گوناگونی در دوران بلوغ از خود نشان دادند؟ اسکندر که در سن بیست سالگی ادیب و فرماندهی بزرگ بود، به فتح شرق پرداخت. اسکپیو و هانیبال در همان سن بزرگترین نقشه را طراحی می‌کردند و دشوارترین اقدامات را انجام می‌دادند. پمپه، فاتح اروپا، آسیا و آفریقا قبل از سن بلوغ گوش جهان را با غریو عظمت و افتخار خود پر کرده بود. حال چگونه این یونانیان و رومیان یکباره ادیب و خطیب و فرمانده و کارگزار سیاسی شدند؟ چگونه خود را شایستهٔ انواع اشتغالات در جمهوریهای خویش ساختند و آنها را اجرا کردند و حتی اغلب [پس از اجرا] از آنها دست کشیدند و آن هم در عصری که هیچ‌کسی حتی در روزگار ما نمی‌تواند چنان اشتغالاتی را انجام دهد؟ آیا انسانهای عصر عتیق با انسانهای مدرن تفاوت داشتند؟ آیا ساختمان بدنی آنها کامل‌تر بود؟ بی‌شک چنین نبود. زیرا می‌دانیم که انسانهای مدرن در علوم، در فنون دریانوری، در فیزیک، در مکانیک، در ریاضیات و غیره از انسانهای عصر عتیق پیشی گرفته‌اند.

پس برتری مردم عصر عتیق که مدتهای مدید در اخلاقیات، سیاست و قانونگذری تداوم یافت، باید محصول آموزش ایشان تلقی شود. آموزش جوانان در آن زمان در دست فلاسفه بود نه در دست مدرسیون جزم‌اندیش. هدف آن فلاسفه تربیت قهرمانان و سیاستمداران بزرگ بود. داستان [پیروزی] شاگرد بر روی استاد هم سایه می‌انداخت؛ و این پاداش استاد بود.

امروزه هدف آموزگار دیگر این نیست. آموزگار چه علاقه‌ای به اعتلاء ذهن و روح شاگردان خود دارد؟ هیچ. هدفش چیست؟ تضعیف توانایی‌های طبیعی شاگردان و خرافی کردن آنها ـ یا اگر در کاربرد این جمله مجاز باشم ـ گسستن بالهای نبوغ ایشان، فرو نشاندن شعله علم راستین در اذهان ایشان و کشتن هرگونه فضیلت میهن‌پرستانه در دلهای ایشان.

اعصار طلایی این متألهین مدرسی اعصار جهلی بود که تاریکی آن، پیش از ظهور لوتر و کالون، سراسر عالم را فرا می‌گرفت. یکی از فیلسوفان انگلیسی می‌گوید که در آن عصر خرافات بر همه ملتها حکومت می‌کرد؛ «آدمیان مانند بخت‌النّصر[1] تبدیل به حیوان شدند و مانند خر و قاطر افسار و زین داشتند و بارهای سنگین را متحمل

---

۱. Nebuchandrezzar : پادشاه بابل (۶۰۵ ـ ۵۶۲ ق م) که به فلسطین و مصر حمله برد و بابل را از نو ساخت.ـم.

می‌شدند و در زیر بار سنگین خرافات ضجه و ناله می‌کردند؛ اما سرانجام برخی از این قاطرها شروع به لگداندازی کردند و یکباره بارها و سوارهای خود را فرو افکندند».

دو عقیده مختلف دربارهٔ این موضوع موجب اختلاف دانشمندان عصر حاضر شده است. برخی برآنند که ***فهم، نتیجه نوع خاصی از سرشت درونی و ساختمان بدنی است.*** اما هیچ‌کس تاکنون از طریق مجموعه‌ای از مشاهدات نوع اندامها، خلق‌وخو و تغذیه را که مولّد فهم باشند، مشخص نکرده است. پس چون این ادعا مبهم و عاری از دلایل و شواهد است به این گفته تقلیل می‌یابد که فهم نتیجهٔ علت نامعلوم یا کیفیت مرموزی است که بدان نام خلق‌وخو و یا ساختمان بدنی داده می‌شود.

کوینتیلیان،(۱) لاک و من می‌گوییم: ***نابرابری در اذهان و یا در فهم‌ها نتیجهٔ علت معلومی است و این علت تفاوت در آموزش است....*** پس تجربه نشان می‌دهد که منش و روح هر ملتی با تغییر شکل حکومت آن تغییر می‌کند و حکومتهای مختلف به نوبهٔ خود خصلتی شرافتمندانه یا پست، محکم یا متزلزل و دلیرانه یا بزدلانه به ملت واحدی می‌بخشند. بنابراین آدمیان در هنگام تولد یا از هیچ‌گونه حالت و تمایل ذهنی برخوردار نیستند و یا تمایلات یکسانی به رذایل و فضایل دارند؛ پس آدمیان چیزی بیش از محصول آموزش خویش نیستند. اگر انسان ایرانی تصوری از آزادی ندارد و اگر انسان وحشی تصوری از بردگی ندارد، همگی نتیجه آموزشهای مختلف ایشان است....

هرکس که بگوید که آدمیان زیر فشار به سهولت، منش خود را تغییر نمی‌دهند، سخنش تنها به این معنی است که عادات دیرینه آنی نابود نمی‌شوند.

انسان بدخلق، منش خود را حفظ می‌کند زیرا وی همواره زیردستی دارد و می‌تواند بدخلقی خودش را بر آن زیردست اعمال کند. اما اگر او مدت مدیدی در ملازمت شیر یا انسان جائری قرار داده شود، شکی نخواهد بود که فشار و محدودیت مستمر که به عادت تبدیل می‌شود، منش او را نرم و ملایم خواهد کرد. بطورکلی تا وقتی که ما کم سن و سال هستیم و عادات جدید را می‌پذیریم تنها تقصیرات و رذایل درمان‌ناپذیر، آنهایی هستند که نمی‌توان بدون کاربرد وسایلی که اخلاقیات، قوانین و رسوم مجاز نمی‌دارند، اصلاح و تصحیح کرد. هیچ چیز در آموزش ناممکن نیست؛ آموزش خرس را به رقص درمی‌آورد....

---

1. Quintilian

انسان بدون هرگونه تصورات و امیالی زاده می‌شود لیکن مقلد و تابع سرمشق به دنیا می‌آید؛ درنتیجه عادات و منش انسان مرهون آموزش است. حال می‌پرسم، چرا عاداتی را که در طی مدت زمانی به آدمی سرایت کرده‌اند نمی‌توان بوسیله عاداتی مغایر از بین برد. کسان بسیاری را می‌بینم که با تغییر منزلت خود و برحسب موقعیتی که در دربار و یا در وزارتخانه احراز می‌کنند، منش خود را تغییر می‌دهند؛ یعنی به‌طور خلاصه برحسب تغییری که در موقعیتشان پیش می‌آید، تغییر می‌کنند.

تقریباً کل بدبختی انسان و ملتها ناشی از نارسایی قوانین آنها و توزیع بسیار نابرابر ثروت است. تقریباً در همهٔ کشورها تنها دو طبقه از شهروندان وجود دارند، یکی آنان که نیازمند مایحتاج اولیه‌اند و دیگر آنانکه در اسراف و تبذیر غوغا می‌کنند.

طبقه اول نمی‌تواند جز از طریق کار و مشقت بیش از حد نیازهای خود را برآورده کند؛ این نوع کار برای همه آنها شری طبیعی و اجتناب‌ناپذیر است و برای برخی از ایشان نوعی مجازات است.

طبقه دوم در وفور زندگی می‌کند ولیکن درعین‌حال از ناخرسندی رنج می‌برد. حال ناخرسندی به همان اندازهٔ تهیدستی شری مهیب و هولناک است.

بنابراین، مردم اغلب کشورها باید بدبخت باشند. برای شاد کردن آنها چکار می‌توان کرد؟ ثروت برخی را کاهش دهید و ثروت دیگران را افزایش دهید؛ تهیدستان را در چنان وضع آسوده‌ای قرار دهید که بتوانند با هفت یا هشت ساعت کار نیازهای خودشان و خانواده‌هایشان را به وفور برآورده کنند؛ در آن صورت است که مردم حتی‌الامکان شاد و خرسند می‌شوند.

شمار میهن‌پرستان واقعی زیاد نیست؛ شمار اندکی از شهروندان عادل‌اند. چرا؟ زیرا آدمیان آموزش نیافته‌اند تا عادل شوند؛ زیرا اخلاقیات امروز چنانکه در بالا گفتیم چیزی جز آمیزه آشفته‌ای از خطاها و تعارضات نیست؛ زیرا انسان برای آنکه عادل باشد باید قوهٔ تمیز و تشخیص داشته باشد و آنها بدیهی‌ترین مفاهیم حقوق طبیعی را در ذهن کودکان مبهم و مخدوش می‌کنند.

اما آیا کودکان می‌توانند تصوراتی کافی از عدالت داشته باشند؟ چیزی که من می‌دانم این است که اگر به کمک آموزش‌های مذهبی می‌توان در ذهن کودکان اصول ایمانی را نقش بست که عمدتاً عبث و بیهوده‌اند، پس به همان‌سان می‌توان به کمک آموزش‌های اخلاقی اصول و قواعد عدالت را بر ذهن کودکان نقش بست، اصولی که به حکم تجربه روزمره هم مفید و هم حقیقی هستند....

منافع و علائق روحانیون همچون گروههای دیگر برحسب زمان، مکان و شرایط دگرگون می‌شود. بنابراین اخلاقیاتی که اصول آن ثابت باشند هرگز بوسیله روحانیت اخذ نمی‌شود؛ آنها نیازمند اخلاقیاتی هستند که قواعدش مهم و متعارض و درنتیجه تغییرپذیر باشد و با همه مواضع مختلفی که خود را در آن می‌یابند، تطبیق شود.

روحانیون نیازمند اخلاقیاتی خودسرانه‌اند که به ایشان امکان دهد، عملی را که فردا نامشروع خواهند شمرد امروز مشروع بشمارند. بدبخت ملتی که آموزش مردم خود را به روحانیون واگذار کند!....

۵ ـ جامعه

ولتر: واژه‌نامه فلسفی[1]

کشور

باعث تاسف است که ما برای آنکه میهن‌پرستانی واقعی باشیم می‌باید دشمن بقیه انسانها شویم. آن شهروند واقعی عصر باستان یعنی کاتو همواره این عقیده را بیان می‌کرد که کارتاژ باید ویران شود.[2]

شهروند واقعی بودن به این معنی است که خواهان افزایش ثروت کشور خود از طریق تجارت و تقویت قوای نظامی آن باشیم؛ اما وضعیت بشر چنان است که آرزوی عظمت برای کشور خودمان اغلب به معنی آرزوی تباهی برای همسایگانمان است. آن کس که بتواند آرزو کند که کشورش همواره درحالی که هست بماند، شهروند جهان خواهد بود.

حکومت

در عصر ویلیام سوم [قانون اساسی انگلستان] از نو ساخته شد. فلسفه، جزم‌گرایی را که حتی مستحکم‌ترین و نیرومندترین دولتها را آشفته و متشنج می‌کند از میان برد. نمی‌توان به سهولت از پذیرش این مطلب خودداری کرد که قانون اساسی خاصی که حقوق شاه و اشراف و مردم را تنظیم کرده و ضامن امنیت هر فردی است مادامکه نهادها و علائق بشری تداوم یابند، استمرار خواهد یافت.

---

1. Voltaire, *A Philosophical Dictionary.* (London, J.Humt, 1824) Vol. II, PP. 327 - 8, III, P. 381; Vol. IV, Vol. PP. 186 - 7, 354; Vol, VI, PP. 272 - 4, 276 - 7, 279.
2. Delenda est Carthago

همچنین باید بپذیریم که همهٔ دولتهایی که بر اصول مشابهی استوار نباشند، دچار انقلاب خواهند شد.

قانون اساسی انگلستان درحقیقت به آن نقطه‌ای از کمال خود رسیده است که بواسطه آن هرکس از حقوق طبیعی برخوردار می‌شود، حقوقی که تقریباً در همه پادشاهیها، مردم از آنها محروم‌اند. این حقوق عبارتند از آزادی فردی، آزادی مالکیت، آزادی مطبوعات، حق برخورداری از هیأت منصفه مستقل در همه محاکمات جنایی، حق تقاضای محاکمه تنها برحسب نص قوانین، و حق هرکس در پیروی از مذهب مختار خود بدون خطر تعقیب و آزار درعین آن که مخالف مناصب روحانی اعضای کلیسای انگلستان یا کلیسای مستقر و مسلط باشد. اینها حقوق و اختیاراتی مشخص هستند و درحقیقت این حقوق و اختیارات در مقایسه با حقوق بیشتر ملل دنیا، حقوقی بیش از اندازه ارزشمنداند. اطمینان خاطر از این که شب بخوابید و وقتی بیدار می‌شوید بازهم مالک همان اموالی باشید که داشتید؛ اطمینان خاطر از این که نیمه شب زن شما یا فرزندان شما را به زور از شما جدا نکنند و آنها را در سیاهچال نیندازند و یا در بیابانی دور خاک نکنند؛ اطمینان خاطر از این که وقتی از خواب برمی‌خیزید توانایی نشر همه افکار خود را داشته باشید؛ و اطمینان خاطر از این که اگر متهم به عمل یا حرف و یا نوشتن مطلبی به خطا شده‌اید، تنها برحسب قانون قابل محاکمه خواهید بود، [اینها حقوق فرد در انگلستان هستند]. هرکسی که قدم به خاک انگلستان بگذارد از این حقوق بهره‌مند می‌شود، بیگانه‌ها در دخل و تصرف در اموال و شخصاً از آزادی کامل برخوردارند، و اگر متهم به جرمی شوند می‌توانند تقاضا کنند که نیمی از اعضای هیأت منصفه خارجی باشند.

می‌توانم به جرأت بگویم که اگر کل نوع انسان هم به منظور وضع قوانین به آرامی گرد هم می‌آمدند، قوانینی که برای تأمین امنیت خود وضع می‌کردند، همین قوانین می‌بود.

عدم تساهل

مقاله «عدم تساهل» در دایرةالمعارف کبیر را بخوانید. رسالهٔ تساهل را که در هنگام قتل هولناک جان کالاس[1] یکی از شهروندان تولوز نوشته شده مطالعه کنید و اگر پس از مطالعهٔ آنها بازهم از تعقیب و آزار مردم درخصوص مسائل مذهب حمایت می‌کنید، پس

۱. John Calas: (۱۷۶۲ - ۱۶۹۸) تاجر پروتستان مذهب فرانسوی که اعدامش ولتر را در مبارزه بر ضد عدم تساهل مذهبی جدی‌تر ساخت.م.

خودتان را فوری با **روائیاک**[۱] مقایسه کنید. می‌دانید که روائیاک سخت نامتساهل بود. مطالب زیر جوهر همه گفته‌هایی است که شخص نامتساهل می‌گوید: ای جانوری که تا ابد در آتش دوزخ خواهی سوخت و اگر خودم بتوانم ترا در این جهان به آتش خواهم کشید! تو آنقدر خیره‌سر و گستاخی که آثار دوتو[۲] و[پیر]بیل[۳] را می‌خوانی که [کلیسای] رم آنها را جزء نویسندگان ممنوعه شمرده است؛ وقتی من به نام خداوند به تو موعظه می‌کردم و می‌گفتم که چگونه سامسون هزار نفر را با استخوان آروارهٔ الاغی کشت. سر تو که از آن استخوان سخت‌تر است، با حرکت اندکی از چپ به راست به من ثابت کرد که تو اصلاً به گفته‌های من باور نداری و وقتی من می‌گفتم که چگونه آسمودیوس[۴] دیو که از روی حسادت گردنهای هفت شوهر سارا را در میان قوم ماد پیچاند، و در مصر علیا به زنجیر کشیده شد، دیدم که لبهای خود را قدری جمع کردی و این حالت در زبان لاتین Cachinnus (نیشخند) خوانده می‌شود و آشکارا برای من حاکی از آن بود که تو در اعماق روح خود داستان آسمودیوس را مسخره می‌کنی.

و اما تو ای ایزاک نیوتون؛ و تو ای فردریک کبیر پادشاه و عضو هیأت انتخاب امپراتور براندنبورگ؛ و تو ای جان لاک؛ و ای کاترین، ملکه روسیه و فاتح سرزمین‌های عثمانی؛ و تو ای جان میلتون؛ و تو ای پادشاه خیرخواه دانمارک؛ و تو ای شکسپیر؛ و تو ای پادشاه دانای سوئد؛ و تو ای لایبنیتز؛ و شما ای آل برونزویک؛ و تو ای تیلوستون؛[۵] و تو ای امپراتور چین؛ و ای پارلمان انگلستان؛ و ای شورای بزرگ ایل مغول؛ و به‌طور خلاصه ای کسانی که هیچ‌یک از آموزش‌های من در درسهای الهیات را باور ندارید. من به همه شما اعلام می‌دارم که همه شما را کافر و گناهکار می‌دانم و برای آن که این مطلب را در مخ رسوخ‌ناپذیر خود حک کنید، به کرات آن را به شما گوشزد کرده‌ام. شما جز شماری از بی‌دینان سفله و بی‌عاطفه نیستید و همگی به جهنم خواهید رفت، جائی که در آن کرمها نمی‌میرند و آتش خاموش نمی‌شود؛ زیرا من بر حقم و شما همگی بر خطائید و من از لطف خداوند برخوردارم و شما اصلاً نیستید. من از سه مؤمن مخلص در همسایگی خود اعتراف می‌گیرم و شما از یک نفر هم نگرفته‌اید؛ من احکام اسقف‌ها را اجرا کرده‌ام

---

1. Ravaillac

۲. Dethou : ژاک اگوست دوتو (۱۶۱۷ ـ ۱۵۵۳) سیاستمدار و تاریخ‌نگار فرانسوی.م.

3. Pierre Bayle

۴. Asmodeus : در اساطیر یهودی، دیو خشم و شهوت و شاه دیوان.م.

5. Tilloston

و شما هیچ‌گاه چنین نکرده‌اید؛ من به زبان چاله‌میدانی به فلاسفه دشنام داده‌ام، درحالی که شما از ایشان حمایت یا تقلید کرده‌اید و یا با آنها همسری کرده‌اید. من بهتانهای رسوا کنندهٔ دینی ساخته‌ام که پر از سخنان افتراآمیز و مفتضح کننده هستند و شما حتی آنها را نخوانده‌اید. من هر روزه دعای عشای ربانی را به زبان لاتین برای چهارده سوس[۱] می‌خوانم و شما حتی در آن مراسم حاضر نمی‌شوید همچنان که سیسرون، کاتو، پمپه، قیصر، هوراس و یا ویرژیل هرگز در چنان مراسمی حضور نمی‌یافتند؛ درنتیجه همه شما یک‌یک مستحق آن هستید که دست راستتان بریده شود، زبانتان قطع گردد، زجر و شکنجه شوید و سرانجام کم‌کم در آتش سوزانده شوید؛ زیرا خداوند رحیم است.

چنین سخنانی، بی‌کم‌وکاست اصول‌نظر مردم نامتساهل و خلاصه و جوهر همه کتابهای ایشان است. زندگی با این مردم خوش‌صحبت و مهربان چقدر شیرین است!

آزادی مطبوعات

بطور کلی، حق ما برای استفاده از قلم خود به همان اندازه طبیعی است که کاربرد زبانمان حق طبیعی است و این حق را با پذیرش خطرها و مخاطرات و یا سودمندیهای آن اعمال می‌کنیم. کتابهای بسیاری می‌شناسم که خسته کننده و کسالت‌آوراند اما هیچ کتابی نمی‌شناسم که واقعاً تباهی و شر، بارآورده باشد. متألهین و یا سیاستمداران متظاهر فریاد برمی‌آورند: «اگر برخی حقایق و یا برخی معماها را بنویسید و منتشر کنید، مذهب نابود می‌شود و حکومت از دست می‌رود. هرگز پیش از آنکه از راهب و یا از دولتمردی اجازه نگرفته‌اید، فکر نکنید. وقتی کسی به دلخواه و برای خودش فکر کند موجب اخلال در نظم می‌شود. هومر، افلاطون، سیسرون، ویرژیل، پلینی [و] هوراس هرگز بدون اجازه و تأیید فقهای سوربن و دستگاه مقدس تفتیش عقاید چیزی منتشر نکردند».

«ببینید آزادی مطبوعات، انگلستان و هلند را دچار چه انحطاط وحشتناکی کرده است. درست است که تجارت کل دنیا در دست آنهاست و انگلستان در دریا و در خشکی فاتح و غالب است؛ اما این تنها عظمتی کاذب و ثروت و وفوری واهی است؛ آنها چهار نعله به سوی خرابی می‌تازند، قومی روشن‌اندیش نمی‌تواند زنده و پایدار بماند».

تساهل

تساهل چیست؟ تساهل از لوازم و متعلقات انسانیت است. ما همگی دچار ضعف و

---

۱. Sous: سکه پنج سانتیمی.

خطا هستیم. پس بهتر آنکه حماقت‌های خودمان را متقابلاً به یکدیگر ببخشائیم. تساهل نخستین قانون طبیعت است.

وقتی در بازارهای آمستردام، لندن، سورت[۱] و یا بصره، اعضای کاست بانیان، یهودیان، پیروان محمد، خداپرستان چینی، برهمائیها، مسیحیان پیرو کلیسای یونانی، مسیحیان پیرو کلیسای کاتولیک روم، مسیحیان پروتستان و مسیحیان فرقه «کوئیکر» با هم مراوده می‌کنند به روی هم خنجر نمی‌کشند تا برای مذهب خود پیروانی بدست آورند. پس چرا ما از زمان تشکیل نخستین شورای نیس تقریباً بدون وقفه مشغول ریختن خون یکدیگر بوده‌ایم؟

آشکار است که هر شخص که انسان یعنی برادر خودش را به این خاطر آزار کند که با وی هم عقیده نیست، حیوان است. در این‌باره هیچ شک و مشکلی نیست. اما چگونه حکومت و حکام و شهر یاران نسبت به کسانی که دین و ایمان متفاوتی دارند، عمل می‌کنند؟ اگر آن کسان، خارجیانی قدرتمند باشند، شکی نیست که شهریار با آنها پیمان اتحاد خواهد بست. فرانسوای اول که بسیار مسیحی است بر ضد چارلز پنجم که بسیار کاتولیک است، با مسلمانان متحد خواهد شد. فرانسوای اول به پیروان لوتر در آلمان پول می‌دهد تا از شورش آنها در مقابل امپراتور خودشان پشتیبانی کنند؛ لیکن طبق معمول، اول لوتریهای کشور خودش را به آتش می‌کشد. وی به اقتضای سیاست، در ساکسونی به آنها پول می‌دهد و نیز به اقتضای سیاست آنها را در پاریس می‌سوزاند. اما نتیجه چه خواهد بود؟ آزار و تعقیب هر فرقه‌ای موجب افزایش گروندگان بدان می‌شود. پس دیری نخواهد پائید که فرانسه پر از پروتستانهای جدید خواهد شد. در آغاز آنها تسلیم چوبهٔ دار می‌شوند و بعداً به نوبه خود دیگران را به پای چوبه دار می‌برند. جنگهای داخلی رخ خواهد داد؛ دوباره [قتل‌عام] سن بارتولومه پیش خواهد آمد؛ و وضع این گوشه از جهان بدتر از هر آن چیزی خواهد شد که پیشینیان و امروزیان درباره دوزخ گفته‌اند.

ای کله خرهایی که هرگز نتوانسته‌اید خالصانه خداوند آفریدگار خود را ستایش کنید! ای بدبختهایی که سرمشق نواکیدیس[۲] و روشنفکران چینی و پارسیان و همه فرزانگان نتوانسته شما را هدایت کند! ای جانورهایی که نیازمند خرافاتید، بدانسان که معدهٔ لاشخور نیازمند لاشه است! قبلاً به شما گفتیم و اینک چیزی جز آن برای گفتن نداریم که

---

۱. Surat: شهری در هند.

2. Noachides

اگر در میان شما دو فرقه وجود داشته باشند، یکدیگر را قتل‌عام خواهند کرد؛ اما اگر سی فرقه در میان شما باشد، در صلح و آرامش خواهند زیست.

عملکرد رایج برای مدتهای مدید در بخش عمده‌ای از جهان از همین قرار بود؛ اما اکنون که فرقه‌های بسیاری قدرت یکدیگر را خنثی می‌کنند، ما باید جانب کدامیک را بگیریم؟ می‌دانیم که هر فرقه‌ای صرفاً عنوانی برای اندیشهٔ خطایی است؛ درحالی که هندسه‌دانان، جبردانان و ریاضی‌دانان فرقه ندارند؛ زیرا همهٔ احکام و قضایای هندسه، جبر و حساب حقیقی هستند. اما در همهٔ علوم دیگر امکان خطا و اشتباه هست. کدام متألّه هوادار توماس آکوئیناس و یا اسکات می‌تواند به جرأت بگوید که اندیشه‌اش مبتنی بر مبانی متقن و مطمئن است؟

به یاد داشته باشیم که در سراسر آمریکای انگلیسی زبان که تقریباً ربع جهان شناخته شده را تشکیل می‌دهد آزادی عقیده کاملاً برقرار است و در آنجا هر مذهبی پذیرفته می‌شود به شرط آنکه پیرو آن به خداوند معتقد باشد، و به‌رغم این وضع تجارت شکوفا می‌شود و جمعیت افزایش می‌یابد.

بارون دو مونتسکیو: روح‌القوانین(۱)

شارل دوسکوندات، بارون دولابرد و دومونتسکیو (۱۷۵۵ - ۱۶۸۹) حقوق خواند و پس از آن مشاور و رئیس دادگاه سلطنتی بوردو شد. با این حال وی اغلب اوقات خود را صرف پژوهش علمی، شرکت در مجامع ادبی پاریس، سفر و نوشتن کتاب کرد. ***نامه‌های ایرانی*** *او (۱۷۲۱) طنزی شوخ‌طبعانه درباره نهادهای جامعه فرانسه بود که در قالب نامه‌های دو سیاح خیالی ایرانی از پاریس به ایران نوشته شده است. مونتسکیو برای تهیه مطالب اثر عظیم خود یعنی* ***روح القوانین*** *(۱۷۴۸) شمار بسیاری از قوانین اساسی عصر باستان و دوران مدرن را مطالعه کرد. او نیز همچون ولتر و دیگر همعصران خود انگلستان را مظهر آزادی سیاسی می‌دانست و خود در سال ۱۷۲۹ از آن کشور دیدار کرد.*

دربارهٔ قوانین بطورکلی

قوانین در عام‌ترین معنای خود روابطی ضروری هستند که از ماهیت اشیاء ناشی می‌شوند. در این معنا همه موجودات دارای قوانین خود هستند؛ خداوند دارای قانون

---

1. *The Complete Works of M. de. Montesquieu*(London, T.Evans, 1777) Vol. I, PP. 1- 4, 209-12.

خود، جهان مادی دارای قانون خود، عقول برتر از انسان دارای قوانین خویش، جانوران دارای قوانین خود و انسان دارای قوانین خاص خویش است....

پس عقلی اولیه در کار است، و قوانین، روابط موجود میان آن و اشیاء مختلف و روابط این اشیاء با یکدیگر است.

خداوند به عنوان آفریدگار و پاسدار جهان با آن پیوند دارد: قوانینی که خداوند به موجب آنها همه اشیاء را آفرید همان قوانینی هستند که به موجب آنها امور را حفظ می‌کند. او برحسب این قوانین عمل می‌کند زیرا آنها را می‌شناسد؛ آنها را می‌شناسد زیرا خود آنها را ساخته است؛ و آنها را ساخته است زیرا آنها با عقل و قدرت او پیوند دارند. از آنجا که مشاهده می‌کنیم که عالم گرچه بواسطه حرکت ماده تشکیل شده و خالی از شعور و فهم است ولیکن در طی قرون و اعصار بسیار طولانی همچنان تداوم می‌یابد، پس حرکات آن می‌باید تابع قوانین تغییرناپذیر باشند و اگر هم بتوانیم عالم دیگری تصور کنیم، آن عالم نیز می‌باید قوانین مستمری داشته باشد وگرنه ناچار نابود می‌شود.

پس خلقت که به نظر عملی دلخواهانه و ارادی می‌رسد متضمن قوانینی است که به اندازه قوانین جبریتی که ملحدان در نظر دارند، تغییرناپذیراند. این سخن بیهوده است که آفریدگار می‌تواند بدون آن قوانین بر عالم حکومت کند زیرا عالم بدون آن قوانین پایدار نتواند بود....

موجودات هوشمند خاص می‌توانند دارای قوانین موضوعه خویش باشند، لیکن دارای برخی قوانین نیز هستند که هرگز خود، آنها را وضع و ایجاد نکرده‌اند. موجودات هوشمند پیش از آنکه وجود داشته باشند، وجودشان ممکن بود و بنابراین دارای روابطی بالقوه و درنتیجه قوانینی بالقوه و ممکن بودند. قبل از آنکه قوانینی موجود باشند، روابط مربوط به عدالت بالقوه و ممکن وجود داشتند. گفتن آن‌که هیچ چیز عادلانه یا ناعادلانه نیست جز آنچه بواسطه قوانین موضوعه امر و نهی می‌شود، مثل گفتن آن است که قبل از توصیف دایره، همه شعاع‌های آن برابر نبوده‌اند.

پس باید به وجود روابط عادلانه‌ای، مقدم بر قانون موضوعه اذعان کنیم که بواسطه این قانون آن روابط مستقر می‌شوند....

انسان به عنوان موجودی طبیعی همانند موجودات دیگر تابع قوانین تغییرناپذیر است... چنین موجودی ممکن است هر لحظه آفریدگار خود را فراموش کند؛ از همین‌رو خداوند بواسطه قوانین مذهب وظیفه انسان را بدو تذکر می‌دهد. چنین موجودی ممکن

است هر لحظه خودش را فراموش کند؛ برای جلوگیری از این امر فلسفه، قوانین اخلاق را عرضه می‌کند. انسان که برای زیستن در جامعه شکل گرفته است ممکن است همنوعان خود را فراموش کند؛ بنابراین قانونگذاران انسان را بواسطه قوانین سیاسی و مدنی وی را به وظیفه خود مقید ساخته‌اند....

قانون به‌طورکلی تا آنجا که حاکم بر همه ساکنان ارض است همان عقل آدمی است؛ قوانین سیاسی و مدنی هر ملتی می‌باید تنها در حکم موارد خاص کاربرد عقل انسانی باشند.

آن قوانین باید به چنان شیوه‌ای بر مردم موردنظر تطبیق شوند که احتمال تناسب قوانین یک ملت برای ملتی دیگر افزایش یابد.

آن قوانین می‌باید با سرشت و اصل هر حکومتی متناسب باشند، خواه آدمیان آن قوانین را وضع کنند، چنانکه در مورد قوانین سیاسی می‌توان گفت و خواه آدمیان صرفاً از آن قوانین پشتیبانی کنند چنانکه در مورد نهادهای مدنی صادق است.

آن قوانین باید با آب و هوای هر کشور، کیفیت خاک آن، موقعیت و مساحت آن و شغل اصلی اهالی آن، خواه کشاورز یا شکارگر و یا چوپان باشند، متناسب باشند؛ و نیز باید با میزان حریتی که قانون اساسی مجاز می‌دارد، با مذهب اهالی و با تمایلات، میزان ثروت، شمار جمعیت نوع تجارت و آداب و رسوم آنها تناسب داشته باشند. سرانجام این که آن قوانین با یکدیگر و با منشاء خود، با نیت قانونگذاران و با نظم اشیایی که بر آنها تحمیل می‌شوند، تناسب و ارتباط دارند، و باید آنها را از همه این جهات درنظر گرفت.

این کاری است که می‌خواهم در اثر زیر انجام دهم. همهٔ این روابط را بررسی خواهم کرد زیرا این روابط بر روی هم، چیزی را تشکیل می‌دهند که من *روح‌القوانین* خوانده‌ام.

دربارهٔ آزادی سیاسی و قانون اساسی انگلستان

دولتهای مردم‌سالار و اشرافی ذاتاً و طبعاً آزاد نیستند. آزادی سیاسی تنها در حکومتهای معتدل یافت می‌شود و حتی در اینها هم همواره یافت نمی‌شود. آزادی سیاسی تنها وقتی موجود است که از قدرت سوءاستفاده نشود؛ اما تجربه مستمر به ما نشان می‌دهد که هرکس که قدرت داشته باشد مستعد سوءاستفاده از آن است و می‌خواهد اقتدار خود را تا آنجا که ممکن است گسترش دهد. پس آیا این گفته که فضیلت خود نیازمند حد و حدود است، گرچه درست است، اما عجیب نیست؟

برای پیشگیری از این سوءاستفاده، به موجب نفس ماهیت اشیاء لازم است که قدرت، قدرت را کنترل کند.

حکومت را می‌توان چنان سازمان داد که هیچ‌کس مجبور به انجام اموری نباشد که قانون وی را به انجام آنها ملزم نمی‌کند و هیچ‌کس مجبور به خودداری از انجام اموری نباشد که قانون آنها را مجاز می‌دارد....

آزادی سیاسی اتباع همان آسایش خاطری است که از رای و عقیده‌ای برمی‌خیزد که هرکس درباره امنیت خود دارد. به منظور تأمین این آزادی، لازم است که حکومت چنان سازمان یابد که هیچ‌کس لازم نباشد که از دیگری بترسد.

وقتی قوای قانونگذاری و اجرایی در دست یک تن و یا در گروه واحدی از حکام متمرکز باشد، آزادی ممکن نخواهد بود؛ زیرا در آن صورت بیم آن می‌رود که مبادا همان سلطان یا مجلس سنا قوانینی جائرانه وضع کند و آن قوانین را به شیوه‌ای جبارانه اجرا نماید.

همچنین اگر قوهٔ قضائیه از قانونگذاری و مجریه جدا نباشد، آزادی وجود نخواهد داشت. اگر قوه قضائیه با قوه قانونگذاری ترکیب شود، زندگی و آزادی اتباع در معرض سلطه خودسرانه قرار خواهد گرفت؛ زیرا در آن صورت قاضی همان قانونگذار خواهد بود و اگر قوهٔ قضائیه با قوه مجریه ترکیب شود قاضی ممکن است خشونت و بیداد روا دارد.

اگر شخص واحد یا گروه واحدی خواه از اشراف و یا از عامهٔ مردم آن سه قوه را اجرا کنند ـ یعنی قوه وضع قوانین، و قوهٔ اجرای تصمیمات عمومی و رسیدگی به دعاوی افراد ـ در آن صورت [هرگونه حق و آزادی] مختومه خواهد شد.

قوهٔ قضائیه نباید به شورایی از مشایخ واگذار شود؛ بلکه باید بوسیله جمعی از عموم مردم اجرا شود که در مواقع معینی از سال و به شکل و شیوه‌ای مطابق با قانون انتخاب می‌شوند تا محکمه‌ای برپا دارند که تنها تا وقتی ضرورت دارد تداوم یابد.

قوهٔ قضائیه که برای انسانیت اینقدر وحشت‌آور است، به دلیل آن است که ملحق به هیچ شأن و حرفهٔ خاصی نیست و به اصطلاح رؤیت‌ناپذیر می‌شود. در آن صورت قاضیان دیگر دائماً در پیش چشم مردم حاضر و نمایان نخواهند بود؛ در آن صورت مردم از منصب قضائی خواهند ترسید نه از قاضی....

اما اگرچه محاکمات نباید مشخص و ثابت باشند، لیکن احکام باید چنین باشند یا بدان‌سان که همواره با نصّ قانون هماهنگ باشند. اگر قرار بود احکام، عقاید شخصی قاضی باشند، در آن صورت مردم بدون آنکه ماهیت تعهدات و وظایف خود را دقیقاً بشناسند، در جامعه می‌زیستند.

از آنجا که در کشوری آزاد، افراد که کارگزارانی آزاد به‌شمار می‌روند، می‌باید حاکم زندگی خود باشند، درنتیجه قوه قانونگذاری می‌باید در دست کل مردم باشد. اما چون این امر در کشورهای بزرگ ناممکن است، و در کشورهای کوچک نیز با دشواریهای بسیاری مواجه می‌شود، پس بهتر است که مردم آنچه را خود نمی‌توانند انجام دهند، از طریق نمایندگان خود انجام دهند.

سکنه یک شهر خاص، با نیازها و علائق آن شهر بیش از نیازها و علائق شهرهای دیگر آشنایی دارند و دربارهٔ توانایی همسایگان خود، بهتر قضاوت می‌کنند تا در مورد بقیه هموطنان خود؛ پس اعضای قوه قانونگذاری [آن شهر] نباید از بین کل ملت برگزیده شوند؛ بلکه درست‌تر آن است که در هر شهر بزرگی نماینده‌ای بوسیله سکنه آن انتخاب شود.

امتیاز بزرگ نمایندگان در توانایی ایشان برای مباحثه درخصوص امور عمومی نهفته است. کل مردم برای انجام این کار نامناسب‌اند و همین خود یکی از دشواریهای عمده مردم‌سالاری است....

همه اهالی مناطق مختلف می‌باید در انتخاب نماینده‌ای برای خود حق رأی داشته باشند مگر آنهایی که در چنان وضعیت محقری قرار داشته باشند که فاقد اراده‌ای از آن خود تلقی شوند.

در چنین دولتی همواره کسانی هستند که بواسطه تبار، ثروت و یا افتخار از دیگران ممتازاند؛ لیکن اگر آنها با عامه مردم یکسان تلقی شوند و مانند بقیه تنها دارای رأی واحدی باشند، در آن صورت آزادی عمومی به معنی بردگی ایشان خواهد بود و ایشان علاقه‌ای به پشتیبانی از آن آزادی نخواهند داشت زیرا اغلب تصمیمات عمومی به زیان آنها خواهد بود. پس سهمی که ایشان در قوه قانونگذاری دارند می‌باید با دیگر امتیازات ایشان در کشور متناسب باشد و این امر تنها وقتی میسر می‌شود که آنها گروهی را تشکیل دهند که از حق کنترل بی‌بندوباری و بی‌پروایی مردم برخوردار باشد، همچنانکه مردم در مقابل هرگونه تعدی از جانب ایشان حق مقاومت دارند.

بنابراین، قوه قانونگذاری هم به‌گروه اشراف و هم به‌گروه نمایندگان مردم تعلق دارد؛ پس هریک از این‌دو، مجالس و مباحثات جداگانه و نیز نظرات و منافع جداگانه‌ای خواهند داشت....

اشرافیت باید موروثی باشد؛ اولاً به این دلیل که ماهیتاً چنین است؛ و ثانیاً اشراف

لاجرم علاقهٔ قابل ملاحظه‌ای به حفظ امتیازات خود دارند؛ امتیازاتی که فی‌نفسه مورد حسد عامه‌اند و البته در کشوری آزاد همواره در معرض خطر هستند.

اما چون قدرتی موروثی ممکن است به تعقیب منافع خاص خودش وسوسه شود و علائق مردم را فراموش کند، پس درست‌تر آن است که در مواردی مانند قانونگذاری دربارهٔ ارزاق عمومی، که در آنها کسب هر امتیازی مستلزم تضعیف اشرافیت است، آنها در امر قانونگذاری تنها قدرت رد قوانین را داشته باشند و نه قدرت تصمیم‌گیری درباره آنها را.

قدرت اجرایی باید در دست پادشاه باشد زیرا این شعبه از حکومت که نیازمند سرعت عمل است بوسیله یک تن بهتر اداره می‌شود تا بوسیله چند تن؛ از سوی دیگر هرچه مربوط به قوه قانونگذاری باشد، اغلب بوسیله چند تن بهتر انجام می‌شود تا بوسیله یک تن....

اگر قوه قانونگذاری برای مدت قابل ملاحظه‌ای جلسه تشکیل ندهد، این نیز به ختم آزادی می‌انجامد. زیرا یکی از دو حال پیش می‌آید: یا این‌که دیگر هیچ‌گونه تصمیمات قانونگذاری اتخاذ نخواهد شد و در آن صورت دولت دستخوش هرج و مرج می‌گردد، و یا این که تصمیمات قانونی بوسیله قوه مجریه اتخاذ خواهند شد که در آن صورت این قوه، مطلقه خواهد شد....

اما اگر در کشوری آزاد، قوه مقننه حق جلوگیری از فعالیت قوه مجریه را ندارد [دست‌کم] دارای حق بررسی چگونگی اجرای قوانین خود می‌باشد و باید وسایل لازم برای این کار را داشته باشد، و این مزیتی است که این نوع از حکومت بر حکومت‌های کرت و اسپارت دارد که در آنها کوسمی و افوری[1] در شیوهٔ اداره کشور به کسی پاسخگو نبودند.

اما موضوع آن بررسی هرچه باشد، بهرحال قوه مقننه نمی‌تواند شخصی راکه قدرت اجرائی به او تفویض شده است، تعقیب و محاکمه کند و یا اعمال او را مستمسک محاکمه او قرار دهد. شخص [رئیس مجریه] باید مقدس باشد زیرا همچنانکه برای خیر کشور لازم است که از خودکامه شدن اعضای قوه مقننه جلوگیری شود، لحظه‌ای که رئیس مجریه متهم و محاکمه شود نیز به معنی ختم آزادی خواهد بود.

---

۱. Ephori, Cosmi : مقامات دولت شهرهای یونانی که بوسیله اسپارتی‌ها منصوب می‌شدند.م.

در آن صورت دیگر کشور نه سلطنتی بلکه نوعی جمهوری خواهد بود، هرچند حکومتی آزاد نخواهد داشت، اما چون شخصی که قوهٔ مجریه بدو تفویض شده، نمی‌تواند بدون مشاورین بداندیش و بدون وزرایی که از قانون بیزارند ـ هرچند قانون حافظ آنهاست ـ از اختیارات خود سوءاستفاده کند، پس چنین کسانی به عنوان اتباع، قابل محاکمه و مجازات‌اند، و این مزیتی است که این نوع از حکومت بر حکومت «گنیدوس»[۱] دارد که در آن قانون، استیضاح "آمیمونها" را مجاز نمی‌داشت حتی پس از آنکه ایشان از کار برکنار می‌شدند، و بنابراین هیچگاه آسیب‌های وارد شده به مردم جبران نمی‌شد....

پیرو آنچه پیشتر گفتیم، قوه اجرایی باید سهمی در قانونگذاری به شکل قدرت رد [قوانین] داشته باشد؛ درغیر این صورت دیری نمی‌پاید که از اختیارات خود محروم می‌گردد. اما اگر قوه مقننه سهمی از قوه اجرائیه را غصب کند، در آن صورت نیز قوه مجریه کارش ساخته است.

اگر شهریار نقشی در قوه مقننه به شکل حق تصمیم‌گیری داشته باشد، در آن صورت آزادی از دست خواهد رفت. اما چون وی باید برای حفظ اختیارات خود نقشی در قوه مقننه داشته باشد، این نقش می‌باید به صورت قدرت رد [قوانین] باشد....

اگر قرار باشد که قوه مجریه در تأمین مالیهٔ عمومی قدرتی جز اعلام موافقت و رضایت خود داشته باشد، در آن صورت آزادی به پایان می‌رسد؛ زیرا در آن صورت قوه مجریه در مهمترین مسأله قانونگذاری، خود قانونگذار می‌شود....

برای آن که از توانایی قوه مجریه در بیداد و سرکوب جلوگیری کنیم لازم است که ارتشهایی که در خدمت آن گذاشته شده‌اند، متشکل از عامه مردم باشند و روح یکسانی با روح مردم داشته باشند، چنان که در روم تا زمان ماریوس[۲] مرسوم بود. برای دستیابی به این هدف تنها دو راه وجود دارد؛ یا این که افرادی که در استخدام ارتش هستند مال و منال کافی داشته باشند تا در مورد اعمال و رفتار خود در مقابل هموطنان خویش پاسخگو باشند و تنها به مدت یک‌سال در خدمت ارتش بمانند، چنانکه در روم مرسوم بود، و یا این‌که اگر باید ارتش پایداری عمدتاً مرکب از پست‌ترین بخش ملت موجود

---

۱. در حاشیه ترجمه انگلیسی کتاب *روح‌القوانین* آمده است که آمیمونها (Amymones) حکام غیرمسئول در بین قوم گیدیوس (Guidians) بودند که هرساله بوسیله مردم انتخاب می‌شدند.م.

۲. Gaius Marius: (ق.م ۸۶ ـ ۱۵۷) سیاستمدار، سردار نظامی و کنسول امپراتوری روم.م.

باشد، در آن صورت قوه مقننه باید بتواند بدلخواه خود هرگاه که بخواهد آنها را منحل و متفرق کند؛ سربازان باید زندگی مشابهی با بقیه مردم داشته باشند، و هیچگونه اردوگاه، پادگان و یا دژ جداگانه‌ای نباید مجاز باشد.

با مطالعه رساله قابل ستایش تاسیتوس در مورد آداب مردم آلمان، درمی‌یابیم که مردم انگلستان اندیشه حکومت سیاسی خود را از آن ملت اقتباس کرده است. این نظام زیبا نخست در جنگل ساخته شد....

هدف من آن نیست که ببینم آیا مردم انگلیس واقعاً از این آزادی برخوردارانند یا نه. برای مقصود من همین کافی است که ببینم که این آزادی بواسطه قوانین آن مردم استقرار یافته است، و من بیش از این تحقیقی نمی‌کنم.

منظور من از این گفته آن نیست که حکومتهای دیگر راکم ارج کنم و یا بگویم که این آزادی سیاسی مفرط وگسترده باید کسانی راکه تنها میزان متعادلی از آن دارند، آشفته و مضطرب کند؛ چگونه من می‌توانم چنین طرح و اندیشه‌ای داشته باشم، منی که برآنم که حتی بیشترین حد پرورش عقل همواره مطلوب نیست و بشریت به‌طورکلی وضع خود را در شرایط متعادل بهتر می‌داند تا در شرایط افراط؟

ژان ژاک روسو: قرارداد اجتماعی(1)

*ژان ژاک روسو (۷۸ ـ ۱۷۱۲)، «مظهر پایان سازش با رژیم قدیم بود» نظریه کتاب **قرارداد اجتماعی** (۱۷۶۲) ـ در مورد قرارداد اجتماعی و «ارادهٔ عمومی» در تمهید انقلاب فرانسه و تقویت سنت مردم‌سالاری نقش عمده‌ای داشت. با این حال روسو هم با فلاسفه روشنگری و هم با رژیم قدیم معارضه داشت. او را به‌درستی پیامبر مذهب رومانتیک خوانده‌اند (تأکید او بر احساس درکتاب **اعترافات** وکتاب **امیل** قابل توجه است.) روسو در زمینه فلسفه سیاسی از سنت فردگرایانه‌ای که در لاک ریشه داشت، فاصله گرفت.*

می‌خواهم دراین باره تفحص کنم که آیا در نظم مدنی می‌تواند هیچگونه حکومت متقن و مشروعی وجود داشته باشد و در این تفحص آدمیان را چنانکه هستند و قوانین را چنانکه باید باشند، در نظر دارم. در این پژوهش همواره خواهم کوشید تا آنچه راکه حق ضمانت می‌کند با آنچه منفعت تجویز می‌نماید وحدت بخشم، بدین‌مقصود که عدالت و منفعت هیچگاه مجزا نباشند....

---

1. *Social Contract and Discourse*, by Jean Jacques Roosseau, tr. G.D. H.Cole, (E.P. and Co. Dutton NewYork), PP. 3-5, 7-8, 10-16, 26, 110-15.

انسان آزاد زاده شده است، و همه‌جا در زنجیر است. یکی خود را سرور دیگران می‌داند و بازهم بیش از آنها برده است. چگونه این دگرگونی پدید آمد؟ نمی‌دانم. چه چیزی می‌تواند آن را مشروع کند؟ فکر می‌کنم بتوانم به این پرسش پاسخ دهم.

اگر تنها زور و تبعات ناشی از آن را در نظر بگیرم، باید بگویم: «مادام که مردم مجبور به اطاعت‌اند و اطاعت می‌کنند، کار خوبی می‌کنند و همین که می‌توانند یوغ را از گردن بیفکنند و می‌افکنند، کار بهتری می‌کنند. زیرا آنها در بازستاندن آزادی خود به موجب همان حقی که آن آزادی از ایشان ستانده شد، یا در بازپس گرفتن آن محق‌اند و یا کسانی که آزادی را از ایشان گرفته در کار خود موجه و محق نبودند» اما نظم اجتماعی حق مقدس است که مبنای همه حقوق دیگر است. با این حال این حق از طبیعت برنمی‌خیزد و بنابراین، می‌باید مبتنی بر پیمان و میثاق باشد....

جوامع اولیه و بردگی

گروسیوس منکر آن است که قدرت بشری به‌طورکلی به نفع اتباع حکومت برقرار شده باشد و در این خصوص بردگی را ذکر می‌کند. شیوه معمول استدلال او این است که همواره حقیقت را به موجب واقعیت اثبات کند. کاربرد روشی منطقی‌تر ممکن است اما هیچ روش دیگری بیش از آن مساعد جباران نخواهد بود.

پس برحسب نظر گروسیوس معلوم نیست که نوع بشر متعلق به صد تن و یا صد تن متعلق به نوع بشر باشند و در طی کتاب خود متمایل به نظر اول است که نظرهابز نیز هست. براساس استدلال او نوع بشر به چندین گلّه بخش شده است که هریک دارای حاکم خویش است حاکمی که به منظور کشتن و خوردن آنها از ایشان مراقبت می‌کند....

استدلال کالیگولا[۱] موافق استدلال هابز و گروسیوس است. ارسطو پیش از همهٔ آنها، گفته بود که آدمیان به هیچ وجه طبیعتاً برابر نیستند بلکه برخی برای بردگی و برخی برای تسلط زاده می‌شوند.

ارسطو بر حق بود؛ اما معلول را به جای علت می‌گرفت. هیچ چیز متقن‌تر از این نیست که کسی که در بردگی زاده شود برای بردگی زاده شده است. بردگان در غلّ و زنجیر خود، همه چیز و حتی آرزوی رهایی و گریز را از دست می‌دهند. همچنانکه دوستان اولیس، دوستار وضعیت پست و ددمنشانهٔ خود بودند، بردگان نیز بردگی خود را

---

۱. Caligula: گائوس سزار کالیگولا (م ۴۱ ـ ق م ۳۱) امپراتور روم.م.

دوست می‌دارند. پس اگر کسانی طبعاً برده هستند به این دلیل است که کسانی برخلاف طبیعت برده بوده‌اند. زور، نخستین بردگان را بوجود آورد و ترس آنها موجب تداوم آن وضعیت شد....

چون هیچ‌کس دارای قدرت و اقتداری طبیعی بر دیگری نیست و چون زور موجد حق نیست، پس می‌باید نتیجه بگیریم که پیمانها بنیاد کل اقتدار مشروع در میان آدمیان هستند.

گروسیوس می‌گوید اگر فرد می‌تواند آزادی را از خود سلب کند و خویشتن را بردهٔ خدایگانی کند، پس چرا کل مردم نتوانند همان کار را کنند و خود را فرمانبردار پادشاهی کنند؟....

گفته خواهد شد که حاکم مستبد آرامش مدنی را برای اتباع خود تضمین می‌کند. به فرض که چنین باشد؛ لیکن اگر جنگهایی که جاه‌طلبی پادشاه و حرص و آز سیری‌ناپذیر او بر سر مردم می‌آورد و نیز رفتار آزار دهنده وزیران او، بیش از اختلافات و مشاجرات طبیعی خود مردم موجب مشقت آنها گردد، پس چه سودی حاصلشان خواهد شد؟ اگر همان آرامشی که از آن برخوردارند یکی از بدبختیهای ایشان باشد، پس چه سودی خواهند برد؟ آسایش و آرامش در سیاهچالها نیز یافت می‌شود؛ لیکن آیا این‌گونه آسایش آن اماکن را به مکانی مطلوب برای زیستن تبدیل می‌کند؟....

اگر بگوییم که انسان خود را بی‌دلیل به بردگی می‌سپارد، چنین چیزی بیهوده و تصورناپذیر است؛ چنین عملی باطل و ناموجه است زیرا هرکس چنین کاری کند باید دیوانه باشد. اگر این سخن را در مورد کل مردم بگوییم، مثل آن است که بگوییم که کل مردم دیوانه‌اند؛ و دیوانگی موجد حق نیست.

حتی اگر هرکس بتواند آزادی را از خود سلب کند، نمی‌تواند آزادی فرزندان خود را از آنها بگیرد؛ آنها انسان و آزاد زاده شده‌اند. آزادی آنها متعلق به خودشان است و هیچ‌کس جز خودشان حق دخل و تصرف در آن را ندارد....

رد و انکار آزادی به معنی رد و انکار انسانیت و دست شستن از حقوق و حتی تکالیف انسان است. در مورد کسی که منکر همه چیز باشد، هیچ بخششی ممکن نیست. چنین رد و انکاری با سرشت آدمی ناسازگار است؛ سلب آزادی از ارادهٔ انسان به معنی سلب اخلاق از اعمال اوست....

پیمان اجتماعی

حتی اگر کل آنچه را که نفی و رد کرده‌ام بپذیرم، بازهم دوستان استبداد، طرفی نخواهند بست. همواره میان به قید و بند کشیدن مردم و حکومت کردن بر جامعه تفاوتی عظیم وجود خواهد داشت. حتی اگر افراد پراکنده‌ای بوسیله کسی با موفقیت به بردگی کشیده شوند، هرچند هم شمار ایشان بسیار باشد، بازهم به نظر من چیزی جز خدایگانی و بندگانی در کار نخواهد بود؛ قطعاً نمی‌توان در اینجا از مردم و حاکم سخن گفت؛ در چنین موردی می‌توان از تجمع [مردم] سخن گفت لیکن از اجتماع خبری نیست؛ زیرا نه خیر و صلاح عمومی و نه جامعهٔ سیاسی هیچیک هنوز پیدا نشده است....

گروسیوس می‌گوید مردم می‌توانند خود را تسلیم پادشاهی کنند. در این صورت بر طبق استدلال گروسیوس، مردم پیش از آنکه خود را تسلیم کنند، مردم‌اند. این تسلیم، عملی مدنی است و متضمن مشاوره و مباحثه عمومی است. پیش از بررسی عملی که به موجب آن مردم خود را تسلیم شاه می‌کنند، بهتر است عملی را بررسی کنیم که به موجب آن مردم پیدا شده‌اند؛ زیرا این عمل چون ضرورتاً سابق بر آن عمل دیگر است، بنیاد راستین اجتماع است....

گمان می‌کنم که آدمیان به نقطه‌ای رسیده‌اند که قدرت مقاومت موانع موجود در راه تداوم بقای ایشان در وضع طبیعی بیشتر از امکانات موجود فرد برای استمرار در آن وضع است. پس آن وضع ابتدائی دیگر نمی‌تواند دوام یابد، و نوع بشر اگر شیوهٔ زیست خود را تغییر نمی‌داد، نابود می‌شد.

اما چون آدمیان نمی‌توانند نیروهای تازه‌ای تولید کنند بلکه تنها نیروهای موجود را یکپارچه و هدایت می‌کنند، پس هیچ وسیلهٔ دیگری برای حفظ خود جز تشکیل و گردآوری مجموعه‌ای از نیروهای لازم برای غلبه بر آن مقاومت ندارد و باید این نیروها را بوسیله نیروی محرکه واحدی به حرکت درآورند و موجب عملکرد هماهنگ آنها شوند.

این مجموعه از نیروها تنها در جایی پیدا می‌شوند که افراد بسیاری گردهم آیند؛ اما چون نیرو و آزادی هرکس تنها ابزارهای اصلی برای حفظ وی هستند، پس هریک از افراد چگونه می‌تواند بدون آسیب رساندن به منافع خود و بدون غفلت از توجه به حال خویش، آن نیروها را از دست بنهد؟ این شکل تا آنجا که به موضوع بحث حاضر من مربوط می‌شود، به شکل زیر قابل بیان است: «مشکل، در یافتن شکلی از اجتماع است که با تکیه بر کل نیروی مشترک و همگانی از جان و مال هریک از اعضاء دفاع و حمایت

کند و در آن هرکس در عین حال که با همه متحد است، بازهم تنها از خودش فرمانبرداری کند و همچون گذشته آزاده باشد». این مشکلی اساسی است که کتاب ***قرارداد اجتماعی*** در پی یافتن راه‌حل آن است.

مواد و بندهای این قرارداد... را می‌توان در یک ماده خلاصه کرد و آن تسلیم کامل هر عضو همراه با همهٔ حقوق او در مقابل کل جامعه است؛ زیرا اولاً چون هرکسی خودش را کاملاً تسلیم می‌کند، شرایط برای همگان یکسان است، و از این‌رو هیچ‌کس ذی‌نفع نخواهد بود که آن شرایط را برای دیگران سنگین و تحمل‌ناپذیر کند....

سرانجام این‌که هرکس با تسلیم خود به همگان، خود را به هیچ‌کس تسلیم نمی‌کند، و چون هیچ‌کس نیست که وی نسبت بدو همان حقی را پیدا نکند که خود به دیگران وامی‌گذارد تا نسبت به او اجرا کنند، پس برای هر چیزی که از دست می‌دهد ما به ازایی به دست می‌آورد و برای حفظ آنچه خود دارد نیرویی اضافی پیدا می‌کند.

پس اگر آنچه را ذاتی قرارداد اجتماعی نیست از آن حذف کنیم، خواهیم دید که آن قرارداد به صورت زیر درمی‌آید: «***هریک از ما خود و قدرت خویش را به‌طور یکسان در تحت هدایت عالیه ارادهٔ عمومی قرار می‌دهد و ما به عنوان جمعی یکپارچه هریک از اعضای را به عنوان جزئی تقسیم‌ناپذیر از کل می‌پذیریم***».

عملِ بستن قرارداد بی‌درنگ به جای شخصیت فردی هریک از اصحاب قرارداد، موجودی کلی و اخلاقی ایجاد می‌کند که به همان میزان که مجلسی دارای رأی‌دهندگان است، دارای عضو است و از همان عمل عقد قرارداد، وحدت، هویت مشترک، زندگی و ارادهٔ خویش را بدست می‌آورد. این شخص عمومی که بواسطه وحدت همهٔ اشخاص دیگر ایجاد می‌شود، سابقاً **شهر** خوانده می‌شد و امروزه ***جمهوری*** یا ***جامعهٔ سیاسی*** نام دارد. شهروندان آن را در وجه انفعالی ***دولت***، در وجه فعال، ***حاکم*** و در مقایسه با قرائن خود ***قدرت*** می‌خوانند. کسانی که در آن جمع شده‌اند به‌طورکلی **مردم** و به‌طور جداگانه به عنوان صاحب جزئی از قدرت حاکمه، ***شهروندان*** و به عنوان تابع قوانین دولت، ***اتباع*** خوانده می‌شوند....

قدرت حاکمه

حاکمیت که کلاً مرکب از افراد تشکیل دهنده آن است هیچ مصلحتی مغایر با مصلحت آن افراد ندارد و نمی‌تواند داشته باشد، و درنتیجه قدرت حاکمه لازم نیست که به افراد خود تضمینی بدهد زیرا بدن نمی‌تواند خواستار آسیب رساندن به اعضای خود

باشد. بعداً نیز خواهیم دید که آن قدرت نمی‌تواند شخص خاصی را نیز بیازارد. قدرت حاکمه بواسطه آنچه هست همواره چنان است که باید باشد.

اما این گفته در مورد رابطهٔ اتباع با قدرت حاکمه صادق نیست زیرا این قدرت به‌رغم نفع و علاقه عمومی در آن، هیچ اطمینانی از آن نخواهد داشت که اتباع تعهدات خود را اجرا کنند مگرآنکه وسایلی برای تضمین وفاداری ایشان تعبیه کند.

درحقیقت هرکس به عنوان انسان می‌تواند اراده‌ای خصوصی، مغایر یا متفاوت با اراده عمومی داشته باشد، اراده‌ای که خود به عنوان شهروند واجد آن است. نفع خصوصی او ممکن است به شیوه‌ای کاملاً متفاوت از نفع عمومی، وی را هدایت کند؛ هستی مطلق و طبعاً مستقل او ممکن است وی را بر آن دارد تا ادای دین خود نسبت به خیر و صلاح عمومی را بلاعوض و بی‌حاصل تلقی کند و عدم ادا نکردن آن دین را برای دیگران کم زیان‌تر از ادای آن برای خود بداند، و درخصوص «شخص اخلاقی» که همان دولت به عنوان «شخصی خیالی» است، وی ممکن است به این دلیل که دولت به این معنا انسان نیست خواستار برخورداری از حقوق شهروندی شود، بدون آنکه آماده انجام وظایف خویش به عنوان شهروند باشد. تداوم این نوع بی‌عدالتی نتیجه‌ای جز ازهم پاشیدن جامعه سیاسی نخواهد داشت.

پس برای آنکه قرارداد اجتماعی، اندیشه‌ای میان‌تهی نباشد، به‌طور ضمنی متضمن این تعهد است که هرکس از اطاعت از ارادهٔ عمومی سرباز زند، به وسیلهٔ کل جامعه به اطاعت از آن مجبور خواهد شد، و تنها این تعهد می‌تواند بقیه تعهدات را الزام‌آور کند. معنای این گفته چیزی جز این نیست که آن کس مجبور می‌شود آزاد باشد، زیرا این شرطی است که با مطیع ساختن هر شهروند نسبت به کشور خود، وی را از هرگونه وابستگی به شخص خویش مصون می‌دارد. کلید به کار انداختن ماشین سیاسی در همین‌جا نهفته است و تنها همین شرط است که تعهدات مدنی را مشروع و موجه می‌کند وگرنه این تعهدات بیهوده، جابرانه و دستخوش هولناک‌ترین سوءاستفاده‌ها خواهند بود.

وضع مدنی

گذار از وضع طبیعی به وضع مدنی دگرگونی چشمگیری در انسان ایجاد می‌کند زیرا موجب می‌شود تا در رفتار وی عدالت جانشین غریزه گردد و اعمال او خصلتی اخلاقی یابد که پیشتر از آن تهی بود. تنها وقتی که صدای تکلیف اخلاقی جانشین انگیزه‌های طبیعی و امیال شود، انسان که تا پیش از آن تنها خودش را در نظر می‌گرفت، درمی‌یابد که

می‌باید براساس اصول متفاوتی عمل کند و قبل از گوش فرا دادن به امیال خود با عقل خویش مشورت کند. گرچه در این وضع انسان خود را از برخی از امتیازاتی که از طبیعت برگرفته است محروم می‌کند، لیکن در مقابل، امتیازاتی چنان بزرگ بدست می‌آورد و قوایش چنان برانگیخته و پرورده می‌شوند و اندیشه‌هایش چنان پردامنه می‌گردند و احساساتش چنان والا می‌شوند و کل روحش چنان تعالی می‌یابد که ـ اگر نابکاریهای این وضع جدید او را به سطحی نازلتر از وضعی که ترک گفته بود تنزل نمی‌دادند ـ می‌بایست همواره آن لحظه فرح‌انگیزی را که در آن، از وضع طبیعی گسسته شد و درنتیجه از حیوانی احمق و غیر خلاق به موجودی عاقل و به انسان تبدیل شد، خجسته دارد.

حال کل شرح ماوقع را به شیوه‌ای قابل محاسبه خلاصه می‌کنیم. آنچه آدمی بواسطه قرارداد اجتماعی از دست می‌دهد، آزادی طبیعی خود و حق نامحدود نسبت به هر چیزی است که می‌کوشد بدست آورد و یا بدست می‌آورد و آنچه آدمی [بواسطه قرارداد] بدست می‌آورد، آزادی مدنی و حق مالکیت نسبت به دارایی‌های موجود خویش است. برای پرهیز از اشتباه، در مقایسهٔ این‌دو می‌باید آشکارا میان آزادی طبیعی ـ که تنها محدود به قوت بدنی فرد است ـ و آزادی مدنی ـ که بوسیله ارادهٔ عمومی محدود می‌شود، تمیز دهیم و نیز باید تصرف را که نتیجهٔ اعمال زور و یا حق نخستین اشغال کننده است، از مالکیت که تنها براساس حقی مثبت، تأسیس تواند شد، تمیز دهیم.

بالاتر از همه اینها می‌توان به کل آنچه آدمی در وضع مدنی بدست می‌آورد، آزادی اخلاقی را افزود که تنها چیزی است که براستی آدمی را مسلط بر سرنوشت خویش می‌کند؛ زیرا صرف انگیزهٔ میل و خواست بردگی است درحالی که فرمانبرداری از قانونی که به نظر ما موجه و قابل تجویز است، همان آزادی است.

حدود قدرت حاکمه

از هر جانبی که به اصل موردنظر خود نزدیک شویم، به نتیجهٔ یکسانی می‌رسیم و آن اینکه قرارداد اجتماعی چنان مساواتی در میان شهروندان برپا می‌کند که همگی خود را به رعایت شرایط مشابه مقید می‌کنند و از این‌رو همگی باید از حقوق یکسانی برخوردار شوند. براساس نفس سرشت قرارداد، هر اِعمال حاکمیتی، یعنی هرگونه اِعمال اراده عمومی به وجهی معتبر و اصیل به یک میزان برای شهروندان الزام‌آور و یا سودمند است؛ پس قدرت حاکمه تنها کل ملت را در نظر می‌گیرد و هیچ تمایزی میان اجزای تشکیل دهندهٔ آن نمی‌گذارد....

از همین‌جا می‌توان دریافت که قدرت حاکمه هرچند مطلق، مقدس و فسخ‌ناپذیر است لیکن از حدود میثاقهای عمومی تجاوز نمی‌کند و نتواند کرد، و هرکس می‌تواند به دلخواه خود در اموال و حق آزادی خود که آن میثاقها برایش تأمین می‌کنند، دخل و تصرف کند؛ پس قدرت حاکمه هیچ‌گاه نمی‌توانست برای یکی بیش از اتباع دیگر مسئولیت تعیین کند زیرا در آن صورت مسأله خاص می‌شود و دیگر در صلاحیت آن قرار نمی‌گیرد.

مذهب مدنی

مذهب که در رابطه با جامعه، یا عام و یا خاص است ممکن است به دو نوع نیز تقسیم شود: مذهب انسان و مذهب شهروند. مذهب انسان که نه معبد و نه محراب و نه مناسک و شعایر دارد و تنها محدود به ستایش کاملاً درونی از خداوند متعال و محصور به تعهدات اخلاقی مطلق و همیشگی است، مذهب انجیل به صورت ناب و ساده یعنی خداپرستی راستین است و می‌توان آن را حق یا قانون طبیعی الهی خواند. مذهب شهروند که در کشور واحدی به صورت مجموعه قانونی مدون و منظمی ظاهر می‌شود دارای خدایان خود و قیّم‌ها و سرپرستان خاص خود است؛ جزمیات، شعایر و کیش و آیینی ظاهری دارد که به موجب قانون مقرر و اعلام می‌گردد: از دیدگاه این مذهب به غیر از ملت کوچکی که از آن پیروی می‌کنند. کل جهان بی‌ایمان، بیگانه و وحشی به‌شمار می‌رود؛ برای این مذهب تکالیف و حقوق انسان تنها در محدودهٔ مسجد و محراب خودش جاری است....

مذهب دوم از آنجا که آیین پرستش خدا را با عشق به قوانین درمی‌آمیزد و کشور را موضوع تمجید و ستایش شهروندان می‌کند و به آنها آموزش می‌دهد که خدمت به دولت در حکم خدمت به خدایان حاکم است، محاسنی دارد. این مذهب نوعی حکومت دینی است که در آن هیچ مقام عالی روحانی جز شهریار و هیچ روحانیتی جز حکام وجود ندارد. پس مردن در راه وطن شهادت خوانده می‌شود؛ نقض قوانین کشور بی‌دینی و ناپرهیزگاری به شمار می‌آید، و لعن و نفرت عمومی نسبت به گناهکاران به معنای خشم و غضب خداوند نسبت به ایشان تلقی می‌شود.

از سوی دیگر آن مذهب بد است، چون مبتنی بر دروغ و خطا است، آدمیان را فریب می‌دهد و آنها را خوش‌باور و خرافاتی بار می‌آورد و آیین راستین خداوند را در شعایر و مناسک میان‌تهی غرق می‌کند. همچنین این مذهب جبّار و انحصارطلب می‌شود و مردم

را به خون یکدیگر تشنه می‌کند و نامتساهل می‌کند، تا بدان پایه که جز آتش و کشتار چیزی از خود باز نمی‌دهد و کشتار هرکسی را که به خدایان آن باور نداشته باشد، عملی مقدس به شمار می‌آورد. درنتیجه، مردم را در وضع جنگ طبیعی با بقیه مردمان قرار می‌دهد و امنیت مردم سخت در خطر می‌شود.

بنابراین، آنچه باقی می‌ماند مذهب انسان یا مسیحیت، نه مسیحیت امروز بلکه مسیحیت انجیل است که کاملاً متفاوت است. بوسیله این مذهب مقدس، متعالی و واقعی، همه آدمیان که فرزندان خدای واحدی هستند، یکدیگر را به عنوان برادر می‌شناسند و جامعه‌ای که ایشان را متحد می‌کند و حتی در هنگام مرگ نیز نابود نمی‌شود.

اما این مذهب که هیچ رابطهٔ خاصی با جامعه سیاسی ندارد، قوانین را همچنان واجد قوتی باقی می‌گذارند که خود دربر دارند بدون آنکه چیزی بدانها افزوده شود و یکی از عوامل بزرگ پیوستگی و وحدت جامعه به عنوان مجموعه‌ای از اجزاء، عمل نتواند کرد و این مذهب نه تنها قلوب شهروندان را به دولت پیوند نمی‌زند بلکه توجه آنها را از کل امور دنیوی سلب می‌کند. به نظر من هیچ چیزی به اندازهٔ این مذهب با روحیهٔ اجتماعی مغایرت ندارد....

مسیحیت به عنوان مذهب کلاً روحانی است و تنها با امور آسمانی سروکار دارد؛ وطن مسیحیان در این جهان نیست. مسیحی وظیفه خود را به‌راستی انجام می‌دهد لیکن این کار را همراه با بی‌تفاوتی عمیقی نسبت به توفیق یا عدم توفیق اعمال خود، به عمل می‌آورد. انسان مسیحی به شرط آنکه دلیلی برای سرزنش و شماتت خود نداشته باشد، چندان نگران آن نیست که امور جهان به خوبی پیش می‌روند یا به بدی. اگر کشور در رفاه باشد، وی جرأت نمی‌کند در شادی عمومی شرکت کند زیرا می‌ترسد که نسبت به عظمت کشور خود دچار غرور شود؛ اگر کشور درحال انحطاط و زوال باشد، در آن صورت دست خداوندی را که نسبت به مخلوقات خود سختگیری روا می‌دارد، ثنا می‌گوید....

اما سخن گفتن از جمهوری مسیحی اشتباه است زیرا این دو واژه متنافراند. مسیحیت تنها بردگی و وابستگی را تبلیغ می‌کند. روح آن‌چنان با جباریت مساعد است که همواره از چنین رژیمی بهره می‌برد. مسیحیان واقعی برای بردگی ساخته شده‌اند و خود این را می‌دانند و چندان هم نگران آن نیستند: زندگی کوتاه این جهان از دیدگاه آنها اهمیت اندکی دارد....

حال برای جامعه بسیار مهم است که هر شهروند باید مذهبی داشته باشد. این مذهب او را به عشق ورزیدن به وظیفه خود برمی‌انگیزد؛ اما اصول آن مذهب تنها تا جایی به دولت و اعضای آن مربوط می‌شوند که با اخلاقیات و وظایف معتقدین آن اصول نسبت به دیگران سروکار داشته باشند....

پس نوعی ایمان کاملاً مدنی وجود دارد که حاکم می‌باید اصول آن را تعیین کند ولیکن این اصول را نه به عنوان جزمیات مذهبی بلکه به عنوان احساسات و عواطف اجتماعی عامی باید تلقی کرد که بدون آنها انسان نمی‌تواند شهروند خوب و یا تابع وفاداری باشد. گرچه حاکم نمی‌تواند هیچ‌کس را به اعتقاد بدان مذهب وادار کند لیکن می‌تواند هرکسی را که بدان اعتقاد ندارد از کشور اخراج کند و آن‌کس که اخراج و تبعید می‌شود نه به عنوان انسانی بی‌تقوا و بی‌ایمان بلکه به عنوان موجودی ضد اجتماعی طرد می‌شود....

اصول جزمی مذهب مدنی، باید اندک، ساده، روشن و دقیق و خالی از تعبیر و تفسیر باشند. اصول مثبت این مذهب عبارتند از ایمان به وجود خداوندی عظیم و حکیم و رحیم که واجد علم کامل و تعیین کننده مشیت و سرنوشت است، ایمان به آخرت، ایمان به سعادتمندی و رستگاری مردم عادل، ایمان به مجازات تبهکاران و ایمان به قداست قرارداد اجتماعی و قوانین. اصول منفی آن مذهب را به یک اصل محدود می‌کنم و آن عدم تساهل است که جزئی از ادیانی است که ما نفی و رد کرده‌ایم.

به نظر من آنان که میان عدم تساهل مدنی و مذهبی تمیز می‌دهند، بر خطا هستند؛ این دو جدایی ناپذیرند. نمی‌توان با کسانی که به نظر ما لعنت شده‌اند، در صلح و آرامش زیست؛ دوست داشتن آنها به معنای بیزاری از خداوندی خواهد بود، که آنان را کیفر می‌دهد؛ پس ما باید یا آنها را اصلاح کنیم و یا زجر و شکنجه دهیم. هرگاه عدم تساهل مذهبی پذیرفته شود، لاجرم تبعات مدنی نیز خواهد داشت؛ و به محض آنکه چنین تبعاتی به بار آورد حاکم دیگر حتی در حوزهٔ دنیوی حاکم نخواهد بود؛ پس روحانیون حکام واقعی خواهند شد و پادشاهان تنها کارگزار ایشان خواهند بود.

حال که دیگر هیچ مذهب منحصر به ملت واحدی وجود ندارد و نمی‌تواند وجود داشته باشد، پس باید همهٔ مذاهبی را که مذاهب دیگر را تحمل می‌کنند، مورد تساهل قرار داد، به شرط آنکه اصول دینی آنها بهیچ روی مغایر با وظایف شهروندی نباشد. اما هرکس که جرات کند بگوید که: «خارج از کلیسا رستگاری نیست»، باید از کشور اخراج

شود مگرآنکه دولت همان کلیسا و شهریار همان اسقف اعظم باشد. چنین حکمی تنها در حکومت دینی خوب است؛ اما در هر حکومت دیگری مهلک و زیانبار است. دلیلی که در مورد پذیرش مذهب روم [مذهب کاتولیک] بوسیلهٔ هانری چهارم آورده‌اند، باید هر انسان شرافتمندی را و بویژه هر شهریاری راکه توانایی تعقل داشته باشد، از پذیرفتن آن برحذر دارد.

مارکی دوکندورسه: پیشرفت ذهن بشر(۱)

*گزیدهٔ زیر از «دوران نهم» در **رساله‌ای درباره طرح تاریخی پیشرفت روح بشر** (۴ ـ ۱۷۹۳) اثر مارکی دو کندورسه، تعبیر عامیانه‌ای از فلسفه سیاسی فردگرایانهٔ فلاسفه روشنگری است که ریشهٔ آن به جان لاک بازمی‌گردد. با این حال کندورسه هوادار مردم‌سالاری بود درحالیکه ولتر و مونتسکیو با رژیم قدیم سازش کرده بودند و تنها خواستار رعایت حقوق فردی بوسیله پادشاهی روشن‌اندیش و مشروطه بودند. کندورسه (۹۴ ـ ۱۷۴۳) از مفهوم «ارادهٔ عمومی» روسو ستایش می‌کند؛ لیکن ظاهراً به بُعد جمع‌گرایانهٔ آن توجهی ندارد. وی که از خانواده‌ای اشرافی بود کار فکری خود را به عنوان ریاضی‌دانی برجسته آغاز کرد؛ ولیکن سرانجام به نوشتن رسالات و مقالات سیاسی روی آورد. در طی انقلاب فرانسه وی یکی از اعضای برجسته حزب ژیروندن بود و مدتی نیز ریاست مجلس قانونگذاری را برعهده داشت.*

و حال به دورانی می‌رسیم که فلسفه، که عمومی‌ترین و آشکارترین اثرات آن را قبلاً بررسی کرده‌ایم، بر روی طبقه متفکر انسان نفوذی به دست آورد و آن طبقه نیز بر مردم و حکومتها نفوذی یافتند که نه تنها تدریجی نبود بلکه درکل مردم برخی از ملل انقلابی ایجاد کرد و از آن طریق وعده وقوع انقلابی سراسری را در آینده داد که کل نوع بشر را دربر خواهد گرفت.

پس از سده‌ها خطا و اشتباه و پس از سرگردانی بسیار در هزارتوی نظریات مبهم و نارسا، سرانجام نویسندگان سیاست و حقوق ملل به معرفت دربارهٔ حقوق راستین انسان رسیدند و آنها را از این اصل ساده استنتاج کردند: ***که آدمی موجودی است برخوردار از احساس و قادر به تعقّل و فهم منافع خویش وکسب اندیشه‌های اخلاقی.***

آنها دریافتند که پاسداری از حقوق انسان تنها هدف اجتماع و اتحاد سیاسی است و کمال دانش سیاسی در حفظ آن حقوق با برابری بسیار کامل و در گسترده‌ترین شکل

---

1. Condorcet, *The Progress of the Human Mind* (Philadelphia, lang and Ustick, 1796), PP. 185 - 8, 190.

آنهاست. آنها دریافتند که وسایل تأمین حقوق فرد که عبارت از وضع قواعد عمومی در هر جامعه، قدرت گزینش آن وسایل و قدرت تعیین آن قواعد است، تنها در اختیار اکثریت جامعه قرار دارد؛ و به همین دلیل چون هیچ فردی نمی‌تواند در این گزینش پیرو احکام فهم خودش باشد بدون آنکه فهم دیگران را تابع فهم خود نکند، پس ارادهٔ اکثریت تنها اصلی است که همگان می‌توانند بدون نقض برابری عمومی از آن پیروی کنند.

هر فرد ممکن است پیشاپیش تعهدی را برای پیروی از ارادهٔ اکثریت بپذیرد و این اراده از طریق این تعهد به اتفاق‌نظر تبدیل می‌شود؛ وی با این حال نمی‌تواند هیچ‌کس جز خود را متعهد و ملزم کند و نیز نمی‌تواند خودش را جز به این شرط متعهد کند که اکثریت، حقوق فردی او را پس از تصدیق و شناسایی آنها نقض نکنند.

حقوق اکثریت بر افراد و حدود آن حقوق از همین قراراند، منشاء آن اتفاق نظر که تعهد اکثریت را برای همگان الزام‌آور می‌کند، از همین قرار است؛ و وقتی به علت تغییر افراد این اتفاق نظر دیگر وجود نداشته باشد، قید آن تعهد هم دیگر وجود نخواهد داشت. بی‌شک موضوعاتی هست که اکثریت، اغلب اوقات در مورد آنها بیشتر به خطا و اشتباه و کوته‌نظری حکم می‌کنند تا به حقیقت و اقتضاء. با این حال اکثریت مردم و تنها ایشان می‌توانند تصمیم بگیرند که چه موضوعاتی را به حق نمی‌توان برای تصمیم‌گیری به آنها ارجاع داد؛ تنها اکثریت می‌تواند تصمیم بگیرد که داوری و رأی برخی افراد، بر نظر و رأی خودش برتری دارد و تنها اکثریت می‌تواند روشی را تعیین کند که این افراد می‌باید در اجراء رأی و نظر خود تعقیب کنند؛ سرانجام، اکثریت همچنین دارای اقتداری غیرقابل واگذاری در تشخیص این مسأله است که آیا تصمیمات کارگزاران آن به حقوق مردم آسیب رسانده است یا نه.

آدمیان از همین اصول ساده، حماقت‌آمیز بودن تصورات پیشین درخصوص اعتبار قراردادهای فیمابین مردم و حکام ایشان را کشف کردند؛ فرض می‌شد که این قراردادها تنها بواسطه رضایت متقابل و توافق و یا به موجب نقض شرایط قرارداد بوسیله یکی از طرفین قابل فسخ‌اند؛ همچنین [آدمیان براساس همان اصول ساده، حماقت‌آمیز بودن] عقیده‌ای دیگر را که به اندازه عقیده اول تقیدآور نیست ولیکن به همان اندازه پوچ و باطل است [کشف کردند] و آن عقیده مردم را پس از برقراری قانون اساسی خاصی برای همیشه به رعایت مواد و مفاد آن مقید و مجبور می‌کند، چنانکه گویی حق تغییر آن پشتوانه کلیهٔ حقوق دیگر نیست؛ چنانکه گویی نهادهای انسانی که ضرورتاً ناقص و نارسا

و با پیشرفت دانش ما قابل اصلاح و پیشرفت‌اند، می‌باید محکوم به رکودی ابدی شوند. از این‌رو حکام ملتها خود را ملزم به رد و نفی آن روش و سیاست کاذب و مکارانه‌ای کردند که با نادیده گرفتن این حقیقت که همه آدمیان حقوق برابری از طبیعت به دست می‌آورند، میزان حقوقی را که قابل اعطاء به مردم می‌داند گاه برحسب اندازه سرزمین کشور، درجه حرارت و برودت آن، خصلت ملی، میزان ثروت مردم، وضع تجارت و صنعت اندازه‌گیری می‌کند؛ و گاه هم آنها را در سهم‌های نابرابر در میان طبقات مختلف جامعه توزیع می‌کند و در این توزیع، تبار، ثروت و یا حرفهٔ ایشان را در نظر می‌گیرد و بدین شیوه منافع متضاد و قدرتهای ناهماهنگ ایجاد می‌کند تا این که بعداً اصلاحات لازم را انجام دهد، اصلاحاتی که برای این نهادها مطلوب نیست و سرانجام هم نارسا خواهند بود.

در آن زمان دیگر تقسیم بشریت میان دو نوع، یعنی گروهی که حکومت کند و گروهی دیگر که اطاعت کند، گروهی که فریب دهد و گروهی که فریب بخورد ممکن نبوده و این نظریه می‌بایست عموماً مورد تصدیق قرار گیرد که همه، حقی مساوی دارند تا درخصوص منافع خود آگاهی یابند و در دستیابی به حقیقت سهمی داشته باشند و این‌که هیچ‌یک از مقامات سیاسی که بوسیله مردم منصوب شده‌اند تا به حال ایشان مفید باشند حق ندارد آنها را در وضع نادانی و تاریکی نگه دارد.

این اصول که مورد حمایت سیدنی[1] بزرگوار و بخشنده قرار گرفتند و حمایت از آنها به قیمت خون او تمام شد و لاک نیز با نام و آوازهٔ بلند خود از آنها حمایت کرد، بعدها با قوت، دقت و وسعت بیشتری بوسیله روسو پرورده شدند و افتخار روسو در آن بود که آن اصول را در زمرهٔ حقایقی قرار داد که از آن زمان به بعد دیگر فراموش شدنی و رد شدنی نیستند....

به نظر می‌رسد که یکی از حقوق انسان آن است که بتواند توانایی‌های خود را به کار بندد، در ثروت خود دخل و تصرف کند و بهر شیوه‌ای که خود بهترین شیوه می‌داند، نیازهای خویش را برآورده کند. مصلحت عمومی جامعه نه تنها فرد انسان را در این خصوص محدود نمی‌کند بلکه برعکس هرگونه کوششی از این نوع را ممنوع می‌دارد؛ و درکار اداره امور عمومی، حراست از حقوقی که هر فرد از طبیعت به‌دست می‌آورد تنها

1. Sydney

روش و سیاست درست است و این تنها کنترلی است که ارادهٔ عمومی می‌تواند بر افراد جامعه اعمال کند.

دوپون دونمور: در باب منشا و پیشرفت علم جدید[۱]

پیرساموئل دوپون دونمور (۱۸۱۷ ـ ۱۷۳۹) اقتصاددان و سیاستمدار فرانسوی نخستین کسی بود که اصطلاح «فیزیوکراسی» را در توصیف گروه اقتصاددانان پیرو دکتر کسنه[۲] به کار برد. به نظر او اقتصاد سیاسی یا لیبرالیسم اقتصادی برآیند فلسفهٔ طبیعی بود و وجه تسمیه «فیزیوکراسی» هم از اینجا بود. دوپون دونمور سرپرست دو مجله بود که در آنها اصول فیزیوکراسی طرح و عرضه شدند و خود او نیز مقالاتی در زمینهٔ تاریخ اقتصاد، سیاست مالیاتی عادلانه بر ضد انحصارات و محدودسازی تجارت غلات و نیز در زمینهٔ آموزش عمومی در آن مجلات نوشت. وی در سال ۱۷۷۴ به عنوان مشاور تورگو وارد دستگاه حکومت فرانسه شد و همچنین در زمان وزارت ورژن[۳] در خدمت دولت بود و در عقد قرارداد تجاری میان انگلستان و فرانسه در سال ۱۷۸۶ مؤثر واقع شد. دوپون در طی مراحل اولیهٔ انقلاب نمایندهٔ شهر نمور بود اما در سال ۱۷۹۲ به علت هواداری از سلطنت مجبور به اختفا شد. کتاب ***دربارهٔ منشا و پیشرفت علم جدید*** *که گزیده‌های زیر از آن گرفته شده‌اند، در سال ۱۷۶۸ انتشار یافت.*

مونتسکیو که از هر حیث در آموزش نوع بشر نقش ارزشمندی داشته بما آموخته که اصول حکومت می‌باید برحسب شکل قانون اساسی آن دگرگون شود ـ اما به ما نشان نداده که مبنای اولیه، یعنی موضوع مشترک همه قوانین اساسی حکومتها چیست....

با این حال آدمیان به حکم تصادف در جوامع مدنی گردهم نیامده‌اند. بی‌دلیل نیست که ایشان سلسله طبیعی وظایف و تکالیف متقابل خود را گسترش داده و فرمانبردار قدرت حاکمه شده‌اند. آدمیان غایتی دارند و داشته‌اند که *ذاتاً* به موجب طبیعت ایشان شکل می‌گیرد و آنها را به این گونه رفتار وامی‌دارد.

حال هیأت جسمانی ایشان و دیگر موجوداتی که پیرامون آنها هستند، اجازه نمی‌دهد که وسایل دستیابی به این هدف خودسرانه باشند؛ زیرا در اعمال جسمانی‌ای که معطوف به غایتی معین هستند هیچ چیز نمی‌تواند خودسرانه باشد. آدمی می‌تواند به هر مقصدی تنها از راهی که بدان می‌انجامد، برسد.

---

1. Dupont de Nemours, *Del' Origine et des Progres d'une Science nouvelle,* (London and Paris, Desaint 1768) PP. 6-11, 16-19, 25-31, 68-9, 78, 81-2.(ترجمه گردآورنده)

۲. Quesney : (۱۷۷۴ ـ ۱۶۹۴) پزشک و اقتصاددان فرانسوی که رهبر گروه فیزیوکراتها بود.م.

۳. Vergennes : شارل گراویه کنت دو ورژن (۱۷۸۷ ـ ۱۷۱۹) وزیر خارجه فرانسه که با مستعمرات آمریکایی بر ضد انگلستان متحد شد.م.

پس راهی **ضروری** برای رسیدن به هدف اجتماع میان آدمیان و تشکیل جوامع سیاسی وجود دارد. بنابراین **نظمی** طبیعی، ذاتی و عمومی در کار است که قوانین اساسی و بنیادی همه جوامع را ایجاد می‌کند؛ **نظمی** که تنها به قیمت انحلال جامعه و نابودی کامل نوع بشر می‌توان از آن دست شست. این چیزی است که مونتسکیو درنظر نمی‌گرفت....

حدود سی سال پیش یکی از پر نبوغ‌ترین آدمیان [فرانسوا کسنه] که در تأملات ژرف کارآزموده بود و به خاطر نگارش آثار درخشان و توفیق در دانشی [علم پزشکی] که نیازمند مهارت بسیار در معاینه و مشاهده طبیعت است، شهرت بسیار داشت، به این نتیجه رسید که قوانین **فیزیکی** به قوانینی که تا آن زمان در مدارس دانشگاههای ما مطالعه می‌شوند، محدود نمی‌شود؛ و وقتی طبیعت به مورچگان و زنبوران و سگ آبی آن توانایی را عطا کرده است که خود را بر طبق توافقی عمومی و بر وفق علائق واقعی خود تسلیم حکومتی خوب و باثبات و یکپارچه کنند، پس قدرت برخورداری از همین امتیاز را از آدمیان دریغ نخواهد ورزید. کسنه با توجه به اهمیت این نظر و با در نظر گرفتن پیامدهای عظیمی که از آن استنتاج می‌توان کرد، کل فکر خود را مشغول پژوهش درباره قوانین فیزیکی در رابطه با جامعه کرد و سرانجام توفیق یافت تا در مورد مبنای تغییرناپذیر این قوانین یقین حاصل کند و کلیت آنها را دریابد و توالی منطقی آنها را روشن کند و نتایجی از آنها به‌دست آورد. کل این نظر مکتبی بسیار جدید را تشکیل می‌داد که از تعصبات مبتنی بر جهل عمومی بسیار فاصله داشت و بسیار بالاتر از حد فهم افراد عامی بود، افرادی که بر وفق عادتی که در جوانی شکل می‌گیرد تنها حافظه خود را تقویت می‌کنند و بواسطهٔ آن عادت، قدرت کاربرد فکر، و استدلال خود را سرکوب می‌کنند.

زمانه برای انتشار آن نظریه کاملاً مناسب نبود: آقای دوگورنه[1] مشهور که سرپرست امور تجاری و مانند کسنه تنها تحت هدایت دقت و نبوغ خود بود، در همان زمان از طریق دیگری به همان نتایج عملی رسید. وی آن نتایج را در نزد صاحب‌منصبان عالی‌رتبه مطرح کرد و از طریق گفتگوها و مشاورتهای خود ذهن برخی از حکام جوان و ارزشمندی را شکل و قوام بخشید که امروز افتخار و امید ملت‌اند؛ در همان زمان دکتر

1. De Gourney

کسنه مقالاتی دربارهٔ «کشاورزان و غلات» برای ***دایرةالمعارف*** می‌نوشت که نخستین آثار عمومی برای توضیح علمی بودند که نتیجه کشفیات وی بود. دیری نپائید که کسنه ***طرح اقتصادی*** را ابداع کرد که دستور و قاعده‌ای حیرت‌انگیز برای توصیف ظهور و توزیع و باز تولید ثروت است و با قطعیت، سرعت و دقت تمام آثار همه‌گونه عملیات مربوط به ثروت را محاسبه می‌کند. این دستورعمل و توضیح نویسنده بر آن و ***اصول کلی اقتصاد سیاسی*** که وی بدان ضمیمه کرد، همراه با یادداشت‌های عالمانه در سال ۱۷۵۸ در کاخ ورسای چاپ شدند....

خرسندم اگر در اینجا توانسته باشم به نحوی شایسته اندیشه‌ای روشن و مشخص از حقایقی اصولی عرضه کرده باشم که دکتر کسنه مجموعهٔ آنها را کشف کرده و به وجهی درخشان و روشن در این کتاب بسیار ارزشمند بسط داده شده است [منظور کتاب ***نظم طبیعی و ذاتی جوامع سیاسی*** اثر یکی دیگر از اقتصاددانان سیاسی به نام آقای دولاریویه است]. اعتقاد راسخی که این آثار مدتها در ذهن من ایجاد کرده‌اند مانع از آن می‌شود که در مقابل خواست خود برای نوشتن این کتاب که شاید بالاتر از حد توان من است، مقاومت کنم....

[پس از آن شرح مختصری از برخی از «حقایق اساسی» موردنظر فیزیوکراتها می‌آید]

۱) پیش از عقد هر میثاقی میان آدمیان، جامعه‌ای طبیعی وجود دارد که مبتنی بر ساختمان بدنی، نیازهای جسمانی و بالطبع علائق مشترک ایشان است.

در این وضع ابتدائی آدمیان دارای ***حقوق*** و ***تکالیف*** متقابلی به حکم عدالت ***مطلق*** هستند، زیرا این حقوق و تکالیف ناشی از ضرورت جسمانی و درنتیجه برای بقاء آدمیان ***مطلقاً*** ضروری هستند. ***هیچ حقی بدون تکلیف و هیچ تکلیفی بدون حق ممکن نیست.***

حقوق ماقبل میثاق هر فردی عبارتند از ***آزادی*** در تأمین معاش و رفاه خود، ***مالکیت*** نسبت به شخص خود و اشیایی که بواسطه کار وی حاصل شده‌اند.

وظایف او عبارتند از انجام کار به منظور تأمین نیازهای خود و احترام به آزادی و اموال شخصی و منقول دیگران.

آدمیان صرفاً به منظور تصدیق و تضمین متقابل این حقوق و تکالیف که بوسیله خود خداوند وضع شده‌اند، باهم پیمان می‌بندند....

۲) فرآورده‌های طبیعی خشکی و دریا برای تأمین نیازهای جمعیتی پرشمار و برآوردن همه لذات مطلوب انسان کافی نیستند.

طبع انسان وی را، به وجه اجتناب‌ناپذیری به تکثیر نوع خود، به تأمین لذات و به پرهیز از رنج و محرومیت درحد امکان سوق می‌دهد.

پس طبیعت، دانش و هنر افزایش تولید و بهره‌برداری از زمین را به انسان تجویز می‌کند تا زندگی خود را بهبود بخشد و نیازهای خانواده‌های رو به گسترش خود را به وفور تأمین کند....

۴) هرچه تولید برای مصرف افزایش یابد آدمیان بیشتر می‌توانند لذات خود را تأمین کنند و درنتیجه خرسندتر خواهند بود.

هرچه انسانها خرسندتر باشند، جمعیت بیشتر افزایش می‌یابد.

بدین شیوه رفاه همه انسانها بستگی به بیشترین میزان ممکن ***تولید خالص*** و نیز به وضعیت مطلوب مالکان اراضی دارد.

۵) ...وجود بیشترین حد ممکن آزادی درکاربرد همهٔ مالکیت‌های شخصی، منقول و ارضی و نیز وجود بیشترین حد ممکن ***امنیت*** در تملک ماحصل کاربرد این مالکیت‌ها ضروری است. محدود کردن این آزادی به کاهش در تولید خالص کشاورزی و درنتیجه به کاهش در علاقه افراد به امر کشاورزی و به کاهش تولیدات مصرفی و جمعیت می‌انجامد.

ارتکاب چنین تعدی و تجاوزی به معنی اعلام جنگ با همنوعان خویش، نقض حقوق و قصور در انجام تکالیف موضوعهٔ آفریدگار، مخالفت با احکام الهی، درحدِ توان ناچیز انسان و ارتکاب خیانت به خدا و به انسان است.

آزادی عمومی هر فرد در برخورداری از کل حقوق ملکی خویش ضرورتاً مستلزم امنیت کامل در بهره‌برداری از آنها و طبعاً منافی کاربرد قوای برخی از کسان بر ضد حقوق مالکیت دیگران است. ***هیچ مالکیتی بدون آزادی و هیچ حریتی بدون امنیت ممکن نیست.***

۶) به منظور آنکه بیشترین حد آزادی ممکن در کاربرد اموال منقول و غیرمنقول و بیشترین حد ممکن امنیت در بهره‌برداری از آنها، موجود باشد، لازم است که آدمیان که در جامعه گردهم می‌آیند، متقابلاً این مالکیت را تضمین و با کل قوای جسمانی خود از آن حراست کنند. این تضمین و حراست متقابل همان چیزی است که به‌درستی **جامعه** را ایجاد می‌کند.

۸) قدرت حاکمه به منظور ***وضع قوانین*** برقرار نشده است، زیرا همه قوانین بوسیله آنکه

حقوق و تکالیف را آفریده است وضع شده‌اند. قوانین اجتماعی که بوسیله وجود باری تعالی برقرار شده‌اند به حفظ **حق مالکیت** و به **آزادی** ملحق بدان حکم می‌کنند.

فرامین حکام که ما آنها را ***قوانین موضوعه*** می‌نامیم تنها می‌باید به معنی ***اعلام همین قوانین ذاتی نظم اجتماعی*** تلقی شوند.

اگر فرامین حکام ***با قوانین نظم طبیعی*** مغایر باشند و احترام به مالکیت را منع کنند و حکم به سوزاندن فرآورده‌های کشاورزی و قربانی کردن کودکان خردسال دهند، در آن صورت ***قانون*** نخواهند بود بلکه احکام جنون‌آمیزی هستند که برای هیچ‌کس الزام‌آور نخواهند بود.

پس حتی در مورد احکام و فرامین حکام، داور طبیعی و غیرقابل اعتراضی در کار است و همین داور در مورد ***هماهنگی یا ناهماهنگی آن احکام و فرامین با قوانین طبیعی نظم اجتماعی*** حکم می‌کند....

۱۹) پادشاهی موروثه، وقتی همراه با نهاد مالکیت عمومی در محصول خالص همه کالاها باشد، به وجهی که عواید مالی به بالاترین حد ممکن برسد بدون آنکه وضع مالکان اراضی از بهترین وضع مطلوب در جامعه تنزل کند، بهترین شکل حکومت خواهد بود.

این بود خلاصه نظریه‌ای که قوانین ***ضروری*** حکومت را که برای انسان وضع شده‌اند و در همه اقلیم‌ها و کشورها به حال او مناسب‌اند، عرضه می‌دارد....

آیا بازهم کسی معتقد خواهد بود که به‌رغم وضوح حقایق عالیه‌ای که رشته‌ای از آن را اینک بررسی کردیم و همان حقایق، قوانین حکومت ***فیزیوکراتیک*** را بر ما آشکار می‌دارند، باز هم می‌توان آدمیان و نویسندگانی را یافت که منکر ایجاد نظمی طبیعی بوسیله خداوند به عنوان قاعده کلی اجتماع باشند....

آدام اسمیت: ثروت ملل[1]

*آدام اسمیت (۹۰ ـ ۱۷۲۳) اقتصاددان انگلیسی که استاد فلسفه اخلاق در دانشگاه گلاسگو بود به عنوان «نخستین نظریه‌پرداز بزرگ آن مرحله از سرمایه‌داری که نظام داخلی خوانده می‌شود» توصیف شده است. کتاب **ثروت ملل** او که بسیار مشهور و پرنفوذ بوده است، در سال ۱۷۷۶*

---

1. Adam Smith, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, ed. by James E. Thorold Rogers (Oxford, Clarendon Press, 1869) Vol. I PP. 15, 125, 349, 359-60; Vol. II, PP. 1, 23-5, 28-9, 272-3.

*منتشر شد و درحقیقت اعلامیهٔ آزادی اقتصادی بر ضد **نظام مرکانتیلیستی** و نظام اصناف بود.*

[انسان] در جامعه متمدن همواره نیازمند همکاری و تعاون جماعات بزرگ است؛ درحالی که کل زندگی‌اش برای کسب دوستی شماری اندک از افراد کافی نیست. تقریباً در هر نوع دیگری از حیوانات هر فردی وقتی به بلوغ رسیده باشد کاملاً مستقل است و در وضع طبیعی خود نیازی به یاری هیچ موجود زندهٔ دیگری ندارد. اما انسان همواره نیازمند یاری برادران خویش است و انتظار این یاری تنها از روی شفقت ایشان نابجا و بیهوده است. احتمال کسب یاری وقتی بیشتر می‌شود که وی بتواند خودخواهی همنوعان خویش را به نفع خود برانگیزد و به آنان نشان دهد که به نفع خود ایشان است که آنچه را که وی از ایشان طلب می‌کند، انجام دهند. هرکس که به دیگری معامله‌ای از هر نوع پیشنهاد کند، خواهان انجام چنین کاری است. آنچه را که من می‌خواهم بمن بدهید و شما هم آنچه را که می‌خواهید به دست خواهید آورد: این است معنای هر پیشنهادی از آن نوع؛ و بدین شیوه است که ما بخش عمده‌ای از خدمات مطلوبی را که بدانها نیازمندیم، از یکدیگر به دست می‌آوریم. ما انتظار نداریم که شام خود را براساس شفقت قصاب و آبجوساز و نانوا به‌دست آوریم بلکه از علاقهٔ ایشان به منافع خودشان است که چنین انتظاری داریم. ما نه به انساندوستی آنها بلکه به منافع خودشان متوسل می‌شویم و هیچ‌گاه از نیازمندیهای خود به ایشان سخن نمی‌گوییم بلکه از منافع ایشان گفتگو می‌کنیم. هیچ‌کس جز گدایان بر لطف و شفقت همشهریان خویش تکیه نمی‌کند....

سیاست کشورهای اروپایی که هیچ چیز را درحال آزادی کامل رها نمی‌کنند موجب [نابرابریهای بزرگ بسیاری می‌شود] و این نابرابریها را عمدتاً به سه شیوه زیر ایجاد می‌کند. نخست از طریق محدود کردن رقابت در برخی از مشاغل به شماری کوچکتر از آنچه در غیر آن صورت بدان مشاغل وارد خواهند شد؛ دوم از طریق افزایش رقابت در مشاغل دیگر بیش از حد طبیعی آن؛ و سوم از طریق جلوگیری از گردش آزاد کار و کالا هم از حرفه‌ای به حرفهٔ دیگر و هم از مکانی به مکان دیگر.

اولاً سیاست کشورهای اروپایی با محدود کردن رقابت در برخی مشاغل به شماری کوچکتر از آنچه در غیر آن صورت بدان مشاغل وارد خواهند شد، موجب ایجاد نابرابری بسیار مهمی در منافع و محرومیت‌های ناشی از به‌کار بردن نیروی کار و کالا در مشاغل مختلف می‌شود.

اعطای امتیازات انحصاری به برخی بنگاهها وسیلهٔ اصلی آن سیاست برای نیل به این

مقصود است. اعطای امتیاز انحصاری به یک صنف تجاری ضرورتاً رقابت را در شهری که آن صنف در آنجا تأسیس شده به کسانی محدود می‌کند که در آن تجارت، آزادی عمل دارند. معمولاً شرط لازم برای کسب این آزادی، ورود به دورهٔ شاگردی در تحت نظر استادی واجد شرایط در شهر است. قوانین ثانوی صنف گاه شمار شاگردانی را که هر استاد می‌تواند بپذیرد و دوران شاگردی اجباری را مشخص می‌کنند. هدف این دو دسته مقررات محدود کردن رقابت به شماری کوچکتر از آن است که در غیر آن صورت بدان مشاغل وارد خواهند شد. محدودیت در شمار شاگردان به‌طور مستقیم رقابت را محدود می‌کند. دوران طولانی شاگردی رقابت را به‌طور غیرمستقیم‌تر ولیکن به همان قوت محدود می‌کند و این کار را از طریق افزایش هزینهٔ آموزش انجام می‌دهد....

اما گرچه حضور سراسری حکومت می‌باید لاجرم مانع پیشرفت طبیعی کشور انگلستان به سوی ثروت و رفاه شده باشد ولیکن نتوانسته آن پیشرفت را متوقف کند. تولید سالانه ارضی و صنعتی آن کشور بی‌شک بسیار بیشتر از دوران احیای سلطنت و یا دوران انقلاب است. بنابراین، سرمایه‌ای که در بهره‌برداری از زمین و در تأمین نیروی کار به‌کار رفته، می‌باید بسیار بیشتر شده باشد. در عین سختگیریهای حکومت، این سرمایه به موجب صرفه‌جویی خصوصی و حسن عمل افراد و کوشش عمومی و مستمر و بلاوقفه آنها در جهت بهبود وضع خویش، آهسته و پیوسته انباشته شده است. همین کوششها با حمایت قانون و با برخورداری از آزادی لازم برای پیشبرد خود به نافع‌ترین وجه، موجب تداوم پیشرفت انگلستان به سوی رفاه و بهبود در ادوار گذشته شده و باید امید داشت که در آینده نیز باعث پیشرفت خواهد شد.

در برخی از کشورها گرفتن بهره پول به موجب قانون ممنوع شده است. اما چون در همه جا می‌توان با استفاده از پول سودی به دست آورد، پس در همه جا باید برای استفاده از آن بهره‌ای داده شود. تجربه نشان می‌دهد که این قانون به جای جلوگیری از شر رباخواری اغلب به گسترش آن انجامیده و شخص مقروض مجبور می‌شود نه تنها برای استفاده از پول بلکه برای خطری که قرض دهنده به خاطر گرفتن بهره پول گرفتارش می‌شود، پولی بپردازد. می‌توان گفت که قرض گیرنده مجبور می‌شود، قرض دهنده را از مجازاتهای رباخواری مصون و محفوظ بدارد.

در کشورهایی که گرفتن بهره پول مجاز است قانون به منظور جلوگیری از اجحافات ناشی از رباخواری بالاترین نرخ بهره‌ای را که می‌توان بدون متحمل شدن جریمه‌ای

گرفت به‌طورکلی تعیین می‌کند. این نرخ می‌باید همواره قدری بیشتر از پائین‌ترین نرخ بازار و یا نرخی باشد که کسانی که می‌توانند مطمئن‌ترین تأمین را معمولاً برای استفاده از پول دیگران بپردازند، می‌پردازند. اگر این نرخ قانونی نازل‌تر از پائین‌ترین نرخ بازار تعیین شود، تبعات آن لاجرم تقریباً همانند تبعات منع کامل بهره خواهد بود. در آن صورت قرض دهنده پول خود را به نرخی پائین‌تر از ارزش استفادهٔ آن قرض نخواهد داد و قرض گیرنده باید بابت مخاطره‌ای که قرض دهنده بواسطه پذیرش ارزش کامل آن استفاده، متحمل می‌شود به وی پول بپردازد....

[نظام مرکانتیلیستی مبتنی بر این تصور نادرست ولیکن «عامه پسند» است که] «ثروت عبارت است از پول خواه به شکل طلا یا نقره»....

بهرحال چون این دو اصل پذیرفته شده‌اند که [اولاً] ثروت عبارت است از طلا و نقره و [ثانیا] می‌توان این فلزات را به کشوری که فاقد معادن است تنها از طریق تراز پرداختها و یا فزونی ارزش صادرات بر واردات وارد کرد، پس لازم می‌آید که هدف اصلی اقتصاد سیاسی، کاهش هرچه بیشتر واردات کالاهای خارجی برای مصرف داخلی و افزایش هرچه بیشتر صادرات محصول صناعات داخلی باشد. پس دو وسیلهٔ عمده برای افزایش ثروت کشور یکی اعمال محدودیت بر واردات و دیگری تشویق صادرات است.

محدودیت‌های واردات از دو نوع بودند: نخست محدودیت بر واردات آن دسته از کالاهای خارجی برای مصرف داخلی که قابل تولید در داخل باشد، قطع نظر از این که از چه کشوری وارد شوند.

دوم محدودیت بر واردات هر نوع کالا از کشورهای خاصی که تراز پرداختهای [کشور وارد کننده] با آنها نامطلوب باشد.

محدودیت‌های دیگر گاه شامل عوارض گمرکی سنگین و گاه ممنوعیت مطلق باشد. صادرات گاه از طریق صدور مجدد کالاهای وارداتی، گاه از طریق پاداش‌های حکومتی برای افزایش صادرات، گاه از طریق قراردادهای سودآور تجاری با دولت‌های واجد حاکمیت، و گاه از طریق ایجاد مستعمره‌نشینهایی در سرزمین‌های دوردست تشویق می‌شد....

نمی‌توان در این‌باره شک کرد که انحصار بازار داخلی بدین شیوه اغلب موجب تشویق انواع خاصی از صناعات می‌شود که از انحصار برخوردارند و نیز اغلب بخش عمده‌تری از کار و کالای جامعه را به سوی آن مشاغل سوق می‌دهد که در غیر آن

صورت بدانها جذب نمی‌شوند. اما در این خصوص دیگر شاید نتوان یقیین حاصل کرد که آیا انحصار اصلاً به افزایش و گسترش کار و کوشش در جامعه می‌انجامد یا نه و یا این که بهترین جهت‌گیری را بدان می‌بخشد یا نه....

درآمد سالانه هر جامعه‌ای همواره دقیقاً با ارزش مبادله کل محصولات صنعت آن کشور برابر است و یا به سخن دیگر دقیقاً عین ارزش قابل مبادله است. پس هر فردی درعین‌حال که در حد توان خود می‌کوشد تا سرمایه خود را در حمایت از صنعت داخلی به کار گیرد و صنعتی را که مولّد بیشترین ارزش است، به راه بیندازد، در همان حال ضرورتاً می‌کوشد تا درآمد سالانهٔ جامعه را هرچه بیشتر افزایش دهد. درحقیقت وی بطورکلی نه در پی پیشبرد مصلحت عمومی است و نه می‌داند که چقدر در پیشبرد آن مؤثر است. وی با حمایت از صنعت داخلی به جای صنعت خارجی تنها در پی تأمین امنیت خویش است؛ و با راه انداختن آن صنعت به شیوه‌ای که محصول آن دارای بیشترین ارزش باشد، تنها در پی سود خویش است و در این مورد نیز همچون موارد بسیار دیگر بوسیله دست پنهانی، هدایت می‌شود تا در پیشبرد هدفی بکوشد که جزئی از خواسته خودش نیست و این امر برای جامعه بد نیست. فرد با تعقیب منفعت خود اغلب منفعت جامعه را به وجهی مؤثرتر از وقتی پیش می‌برد که وی واقعاً خواستار پیشبرد آن باشد. هرگز ندیده‌ام کسانی که به خاطر تأمین خیر و صلاح عمومی به تجارت روی آورده‌اند، منشاء خیری بوده باشند. این گرایش درواقع اصلاً در بین بازرگانان رایج نیست و با گفتن چند کلمه می‌توان آنها را از چنان گرایشی دور کرد.

هر فردی طبعاً می‌تواند در موقعیت مشخص خود بهتر از هر سیاستمدار و یا قانونگذاری تصمیم بگیرد که سرمایه‌اش می‌تواند در چه نوعی از صنعت داخلی به کار برده شود که محصولات آن دارای بالاترین ارزش باشد. سیاستمداری که بخواهد افراد خصوصی را راهنمایی کند که به چه شیوه‌ای سرمایه خود را به کار ببرند نه تنها خود را در زیر بار نگرانی و توجهی غیر ضروری قرار می‌دهد بلکه قدرتی را می‌پذیرد که نمی‌توان آن را با اطمینان خاطر نه تنها به شخصی واحد بلکه حتی به شورا یا مجمعی از هر نوع واگذار کرد و هیچگاه بیش از آن خطرناک نیست که در دست کسی باشد که از سر حماقت و غرور خیال کند برای اجرای آن مناسب و شایسته است.

اعطای انحصار بازار داخلی به محصولات صنعت داخلی در هر حرفه یا صنعت خاصی، تا اندازه‌ای به معنی هدایت افراد خاصی در این مورد است که چگونه

سرمایه‌های خود را به کار ببرند و چنین روشی در همه احوال یا بیهوده و یا زیانبار است. اگر محصول داخلی به ارزانی محصول صنعت خارجی وارد بازار شود، در آن صورت ایجاد انحصار آشکارا بی‌فایده است و اگر غیر از آن باشد، نتیجه بطورکلی زیانبار خواهد بود. اصل پذیرفته شدهٔ هر رئیس خانوار دوراندیشی این است که هیچ‌گاه در خانه چیزی را که هزینهٔ خریدش کمتر از هزینه تولیدش می‌باشد، تولید نکند. خیاط کفش‌های خودش را نمی‌دوزد بلکه آنها را از کفاش می‌خرد....

آنچه در راهبری هر خانوادهٔ خصوصی، دوراندیشی به شمار می‌رود، نمی‌تواند در راهبری کشوری بزرگ بی‌خردی به حساب آید. اگر یک کشور خارجی بتواند کالایی را به قیمتی ارزانتر از آنچه در داخل قابل تولید باشد به ما عرضه بدارد، بهتر است آن را با درآمد حاصل از بخشی از محصول صنعت داخلی خود که در آن زمینه برتری داریم، خریداری کنیم. در آن صورت کل صنعت کشور که همواره با میزان سرمایهٔ به کار برده شده نسبتی دارد، کاهش نخواهد یافت، همچنانکه صنعتگران نامبرده [که کالاهای خارجی ارزانتری از کالاهای آنها وارد کشور می‌شود] نیز نقصان نخواهند یافت، بلکه تنها می‌باید به جستجوی راهی بپردازد که در آن سرمایه با سود بیشتری به کار برده شود. سرمایه وقتی برای تولید کالایی به کار برده شود که هزینه خریداری آن کمتر از هزینه تولیدش باشد، در آن صورت قطعاً با در نظر گرفتن سود و صرفهٔ کامل به کار نرفته است....

بدین‌سان، وقتی نظام ترجیحی و نظام ایجاد محدودیت هر دو کنار گذاشته شود، نظام بدیهی و سادهٔ آزادی طبیعی خود را به قوت خویش برقرار می‌کند. هرکسی مادام‌که قوانین عدالت را نقض نکند، کاملاً آزاد است که به شیوهٔ دلخواه خود منافع خویش را تعقیب کند و صنعت و سرمایه خود را با صنعت و سرمایهٔ دیگران و یا گروههای دیگر در رقابت قرار دهد. پادشاه اصلاً هیچ‌گونه مسئولیت و وظیفه‌ای در سرپرستی صناعات افراد خصوصی و هدایت آنها به سوی مشاغلی که [به اصطلاح] به نفع جامعه باشند ندارد، اگر چنین وظیفه‌ای به وی محول شود، در اجرای آن معمولاً دستخوش توهمات بی‌شمار می‌شود و برای اجرای درست چنین وظیفه‌ای هیچ عقل و معرفت بشری تکافو نخواهد کرد. بر وفق نظام آزادی طبیعی، حاکم تنها سه وظیفه دارد؛ سه وظیفه بسیار مهم لیکن ساده و قابل فهم برای عموم: نخست وظیفه پاسداری از جامعه در مقابل خشونت و حمله دیگر جوامع مستقل؛ دوم وظیفه حمایت از هر عضوی از جامعه درحد امکان در

مقابل بی‌عدالتی و ستمگری دیگر اعضای جامعه و یا به عبارت دیگر وظیفه ایجاد نظامی دقیق برای اجرای عدالت؛ و سوم وظیفهٔ تأسیس و حفظ برخی امور و خدمات و نهادهای عمومی که تأسیس و حفظ آنها به نفع هیچ فردی و یا گروه کوچکی از افراد نتواند بود؛ زیرا منافع حاصله هیچگاه جبران هزینه آن فرد یا گروه را نخواهد کرد، هرچند ممکن است منافع آن برای کل جامعه بسیار بیشتر باشد.

۶ـ اندیشهٔ پیشرفت

گیامباتیستا ویکو: علم جدید[1]

لازم به گفتن نیست که در سده هجدهم همه به ترقی ایمان نداشتند. شاید برجسته‌ترین اندیشمندی که به پیشرفت اعتقاد نداشت گیانباتیستا ویکو (۱۷۴۴ ـ ۱۶۶۸) فیلسوف و استاد مبانی و بیان در دانشگاه ناپل و نویسندهٔ کتاب ***علم جدید دربارهٔ سرشت عمومی ملتها*** *(طبع اول ۱۷۲۵) بود. ویکو اندیشه قدیمی تکرار ادوار تاریخی را از نو طرح کرد ولیکن یک قدم فراتر گذاشت و اندیشهٔ مدرن تاریخیت و تاریخ به عنوان علم را پیش کشید. بدین‌سان گرچه دوران نفوذ او تنها در سدهٔ بعد آغاز شد، لیکن وی دارای اندیشه‌هایی بنیادی و سنتی دربارهٔ طبیعت و «فرایند» تاریخ بود.*

اما در آن شب ظلمانی که عصر عتیق اولیه را دربر گرفته بود، عصری که ما اینقدر از آن دور هستیم، روشنایی ابدی و پایان‌ناپذیر یک حقیقت، بی‌هیچ‌شک و شبهه‌ای درخشان است: و آن این که جهان جامعهٔ مدنی قطعاً بوسیله آدمیان ساخته شده و اصول آن را باید در درون تحولات و تغییرات ذهن انسانی خودمان بیابیم. هرکسی که در این‌باره تأمل کند، در حیرت می‌شود که چرا فیلسوفان می‌باید همه اهتمام خود را صرف مطالعهٔ طبیعتی کرده‌باشند که چون خدا آن را ساخته، خودش هم آن را می‌شناسد، و چرا ایشان از مطالعهٔ جهان ملتها یا جهان مدنی غفلت کرده‌اند، جهانی که چون آدمیان آزاد ساخته‌اند، پس خودشان هم می‌توانند آن را بشناسند. این کژروی نتیجه سستی ذهن آدمی است که چون در جسم غرق و دفن شده است، طبعاً تنها به امور جسمانی توجه دارد و کوشش برای پرداختن به خویش را بسیار پر زحمت می‌یابد؛ درست به همان شیوه که چشم همه اشیاء خارج از خود را می‌بیند اما برای دیدن خویش نیاز به آیینه دارد.

---

1. Thomas G.Bergin and Max H.Fisch, *The New Science of Giambatista Vico* (Cornell University 1948).

چون جهان ملتها بوسیله آدمیان ساخته شده، باید ببینیم که همه آنها همواره در خصوص چه نهادهایی با یکدیگر توافق دارند. زیرا این نهادها می‌توانند اصول ابدی و عامی (همانند اصول هر علم دیگری) را به ما عرضه دارند که همه ملتها براساس آنها استوار شده‌اند و استمرار می‌یابند....

علم یا متافیزیک جدید که سرشت مشترک ملتها را در پرتو مشیت الهی مطالعه می‌کند، ریشه‌های نهادهای الهی و انسانی را در میان ملل و نحل بی‌دین کشف می‌کند و بدان وسیله نظام قانون طبیعی آن اقوام را مشخص می‌کند که با بیشترین میزان مساوات و برابری و استمرار در طی سه دورانی ادامه می‌یابد که مصریان به عنوان سه مرحله تطور جهان تا زمان خودشان درنظر داشتند و به ما انتقال دادند. این دورانها عبارتند از: (۱) عصر خدایان، که در آن ملل و امم غیر یهودی گمان می‌کردند که تحت حکومت‌های الهی می‌زیستند و همه چیز بوسیله غیب و از طریق هاتفین به ایشان امر می‌شد و اینها قدیمی‌ترین نهادها در تاریخ غیردینی هستند. (۲) عصر قهرمانانی که همه جا در جوامع اشرافی به حکم نوعی برتری طبیعی حکومت می‌کردند و خود را بالاتر از عوام می‌دانستند. (۳) عصر آدمیان که در آن همه انسانها خودشان را طبعاً مساوی می‌دانستند و بنابراین در آغاز این دوران حکومتهای مردمی و سپس حکومتهای پادشاهی برقرار شد؛ این دو حکومت أشکالی از حکومت انسانی هستند.

مطابق با این سه نوع طبیعت و حکومت، سه نوع زبان نیز رایج بود که واژگان این علم را تشکیل می‌دهند: (۱) زبان عصر خانوارها؛ وقتی که ملل و امم غیردینی به تازگی در اجتماع بشریت راه یافتند، می‌بینیم که این زبان، زبان گنگی، مرکب از نشانه‌ها و اشیایی فیزیکی بود که با اندیشه‌هایی که درصدد بیان آنها بودند، رابطه‌ای طبیعی داشتند. (۲) زبانی که تمثیل‌ها یا تشبیهات، مقایسه‌ها، تصویرها، استعارات و توصیفات طبیعی را به کار می‌برد و همهٔ اینها مجموعه بزرگ زبان قهرمانانه‌ای را تشکیل می‌دهند که در دوران حکومت قهرمانان بدان گفتگو می‌شد. (۳) زبان انسانی که واژگان مورد توافق مردمان را به کار می‌برد و مناسب حال حکومتهای مردمی و دولتهای پادشاهی است؛ زبانی که مردم می‌توانند بوسیله آن معنای قوانینی را روشن و تعیین کنند که هم برای اشراف و هم برای عوام الزام‌آوراند. از همین‌رو، در بین همه ملتها وقتی قوانین به زبان عامیانه بیان شدند علم قوانین از کنترل اشراف خارج شد. تا آن زمان اشراف که در میان همهٔ ملتها روحانی نیز بودند، قوانین را در قالب زبانی سرّی به عنوان امری مقدس نگه داشته

بودند. همین خود میل طبیعی سری بودن قوانین در میان اشراف روم تا زمان ظهور آزادی مردم بود....

همراه با این سه زبان ـ که متناسب با سه عصری بودند که در آن سه شکل حکومت غلبه داشت و این سه شکل هم با سه نوع از طبیعت مدنی که در طی روند تاریخی ملتها یکی پس از دیگری می‌آیند، هماهنگ بودند، و می‌بینیم که به همان ترتیب، علم حقوقی متناسب با هر عصر پدیدار شد.

از این (سه نوع علم حقوق) نخستین نوع الهیات عرفانی و مرموزی بود که در عصر پیروی ملل و امم غیرکلیمی از خدایان رواج داشت....

نوع دوم، علم حقوق قهرمانانه‌ای بود که چیزی جز موازین صوری و لفظی نبود (و اولیس طبعاً در آن تخصص داشت). این نوع حقوق، آنچه را که حقوقدانان رومی برابری مدنی می‌خواندند و ما آن را مصلحت دولت می‌نامیم، درنظر داشت....

آخرین نوع حقوق مربوط به عدالت طبیعی بود که طبعاً در کشورهای آزاد حاکم است، کشورهایی که در آنها مردم هریک به‌خاطر نفع و مصلحت مخصوص بخود (بدون آنکه مصلحت عموم را دریابند) تابع قوانین عمومی هستند. آنها طبعاً خواستار آنند که این قوانین به کوچکترین موضوعاتی که مستوجب فایده و برخورداری برابر هستند، به ملایمت بپردازند....

اما همچنان که دولت‌های مردمسالار تباه می‌شوند، فلسفه‌ها نیز تباه می‌شوند. کار فلسفه‌ها به شکاکیت کشید. دانشمندان احمق موجب بدنامی حقیقت شدند. پس از آن فن فصاحتی پیدا شد که حاضر بود بالسویه از دو عقیده مخالف در هر مورد دفاع کند. با سوءاستفاده از فصاحت و بلاغت، همانند سوءاستفاده‌ای که از هیأت مدافعین حقوق مردم در روم می‌شد، چنان شد که شهروندان، دیگر بدان قانع نبودند که ثروت را اساس شأن و منزلت خود قرار دهند بلکه می‌کوشیدند تا آن را ابزار کسب قدرت کنند، و همچنان که بادهای سرکش جنوب دریا را به هیجان درمی‌آورند، شهروندان نیز در کشورهای خود جنگهای داخلی برانگیختند و آنها را به سوی بی‌نظمی کامل کشاندند. این گونه، ایشان موجب سقوط کشورها، از اوج آزادی واقعی به حضیض جور و ستم ناشی از هرج‌ومرج و یا آزادی بی‌بندوبار مردمان آزاد شدند، آزادی‌ای که بدتر از همه جباریت‌هاست....

اما اگر مردمان دچار بیماری اجتماعی غایی شوند و نتوانند از درون در باب انتخاب

شهریاری توافق کنند و نیز از بیرون بوسیله ملتهای برتر فتح و تسخیر نشوند و از آن بیماری مصون داشته نشوند، در آن صورت مشیت الهی برای بیماری وخیم ایشان درمانی شدید و تلخ در دست دارد. زیرا چنین مردمانی همچون حیوانات وحشی گرفتار آن رسم و رویه شده‌اند که هرکس تنها به منافع خصوصی خود می‌اندیشد و به چنان حد نهایی از ضعف مزاج و یا بهتر بگوییم به چنان حدی از غرور رسیده‌اند که همچون حیوانات وحشی با احساس کوچکترین ناخرسندی آمادهٔ جنگ می‌شوند و حمله می‌برند. قطع‌نظر از این که گروه، جمعیت و شمارشان چقدر بزرگ باشد، با این حال همچون جانوران وحشی در انزوای روح و اراده به‌سر می‌برند و به ندرت میان دو تن از ایشان توافقی حاصل می‌شود زیرا هریک به دنبال لذت یا هوس خویش است. به همین دلیل مشیت خداوند حکم می‌کند که ایشان بواسطه دسته‌بندیهای لجاجت‌آمیز و جنگهای داخلی بی‌ثمر، شهرهای خود را به جنگل و جنگلهای خود را به کنام و لجن‌زار تبدیل کنند. بدین شیوه در طی قرون متمادیِ بربریت، زنگار، موشکافیهای نابه جای عقل تباه ایشان را فرسوده خواهد کرد، عقلی که ایشان را به حیوانات وحشی بدل کرده و آن هم حیواناتی که بواسطه بربریت در اندیشه غیرانسانی‌تر از انسانهای اولیه‌ای شده‌اند که گرفتار بربریت در احساس بودند.... کسانی که به این نقطه از تباهی پیش اندیشیده شده، رسیده‌اند، وقتی سرانجام، آخرین علاج کار خود در مشیت الهی را می‌یابند و به موجب آن مبهوت و متوحش می‌شوند، دیگر نسبت به راحتی‌ها، ظرائف، لذات و جاه و جلال احساسی نخواهند داشت بلکه تنها به نیازمندیهای اولیه زندگی می‌اندیشند؛ و شمار اندک افرادی که با برخورداری از حوائج ضروری زندگی به‌طورکل، اجتماعی می‌شوند و به وضعیت سادگی اولیهٔ جهان ابتدایی آدمیان بازمی‌گردند، دوباره مذهبی، حقیقت‌طلب و مؤمن می‌شوند و مشیت الهی دوباره میان ایشان پارسایی، ایمان و حقیقت را برقرار می‌دارد که مبانی طبیعی عدالت و نیز الطاف و زیبایی‌های نظم ابدی خداوندند....

جوزف پریستلی[1]

جوزف پریستلی (۱۸۰۴ ـ ۱۷۳۳) فیلسوفی مسیحی که با آزاداندیشان فرانسوی و انگلیسی روابط دوستانه‌ای داشت، لیکن در مقابل ملحدان از مسیحیت دفاع می‌کرد. با این حال

1. Joseph Priestley, *Lectures on History.* (Birmingham, J. Johnson, 1788), PP. 530 - 2; *on Government, Essay* (London, J. Johnson, 1771), PP. 1-5.

مسیحیت او از نوعی آزادمنشانه بود که پیش از او لاک و تولاند نمایندهٔ آن بودند. پریستلی در عین حال شیمی‌دان تجربی برجسته، روحانی آزاداندیش و از نظر سیاسی لیبرالی بود.
گزیده‌های زیر از ***درسهایی در باب تاریخ*** *(۱۷۸۸) و* ***گفتاری درباره اصول اولیه حکومت و ماهیت آزادی سیاسی، مدنی و مذهبی*** *(۱۷۶۸) گرفته شده‌اند.*

چون در بخش عمده اعمال خداوند نشانه‌های آشکاری از نیت حکیمانه و رحیمانه می‌بینم، پس هرگز نمی‌اندیشیم که باید ایمان خود به حکمت و مهربانی خداوند را رها کنیم، زیرا نمی‌توانیم بگوییم که چگونه هر پدیده‌ای در طبیعت هماهنگ با آنهاست؛ و اگر قاعده ما در تفحص در آثار طبیعت از این قرار باشد، در آن صورت در بررسی شیوه‌های عملی خداوند در روند مشیت خویش نیز باید بیشتر بدان قاعده تکیه کنیم؛ اما این موضوع بخودی‌خود بسیار غامض است و به دلایلی که در بالا گفتیم، تواناییهای ما برای پرداختن بدان بسیار ناکافی است. بنابراین، بهتر است که تاریخ‌دان دربارهٔ پیشرفت متوالی و وضعیت بهتری که بواسطه حوادث تاریخی پدید می‌آید سخن بگوید و آن حوادث را به نیت خداوند در ایجاد آن وضعیت بهتر بواسطه حوادث مذکور نسبت دهد؛ و اگر وی نتواند همان گرایش خیر را در همه پدیده‌های دیگر بیابد، همان بهتر که در رابطه با آنها دچار بی‌تکلیفی بماند.

بهتر است کسی که جویای مشیت الهی است، دربارهٔ هر مزیتی که عصر حاضر نسبت به اعصار قدیم دارد بیندیشد و ببیند که آیا نمی‌توان نشانه‌هایی از آن یافت که امور، درحال پیشرفت به سوی وضع کاملتری هستند. بهتر است وی بویژه به هر حادثه‌ای بیندیشد که موجب ترویج معرفت مذهبی می‌شود؛ و سرانجام بهتر است وی دقیقاً به تباهیهایی نظر کند که بشریت از آنها خرسند است و ببیند که آیا آن تباهیها چارهٔ تباهیهای بزرگتری نیستند و یا به فرض آنکه شکل و هیأت عمومی امور و اشیاء تغییرناپذیر باشد، ملاحظه کند که آیا آن تباهیها، وسایل ضروری ایجاد میزان بیشتری از سعادت نیستند، سعادتی که با وسایل دیگر قابل تأمین نباشد؛ و دست‌کم این‌که آیا آن تباهیها درحقیقت در خدمت تأمین سعادت بیشتری نیستند. در اینجا ملاحظاتی چند دربارهٔ هریک از این عنوانها خواهم داشت تا شما را در تفحصات بیشترتان در این موضوع مهم یاری کنم.

در همان نگاه اول کاملاً آشکار می‌شود که وضع جهان درحال حاضر و بویژه وضع اروپا به وضع آن در اعصار پیشین بسیار ترجیح دارد. هزاران دلیل و شاهد حاکی از آن‌اند که مردم عهد باستان در معرفت دینی، در علم بطورکلی، در حکومت، در قوانین، خواه

قوانین بین‌الملل و خواه قوانین هریک از دولتها، در هنرها، در تجارت، در لوازم آسایش زندگی، در آداب، و به تبع همهٔ این‌ها در **سعادت** فروتر از مردم عصر مدرن بودند. تقریباً همهٔ این جزئیات در طی این درسها توضیح داده شده‌اند. در اینجا به گفتن دو مورد اکتفا می‌کنم که مربوط به موضوع کلی قوانین و حکومت هستند و برتری قوانین داخلی دولتهای مدرن نسبت به دولتهای عصر باستان را به میزان بسیار زیادی نشان می‌دهند و آن دو عبارت‌اند از ***امنیت شخصی و آزادی فردی***.

آدمی از برتری قوای فکری خود، دو فایده اصلی به دست می‌آورد: نخست این که وی به عنوان فرد دارای درک ذهنی خاصی است که بواسطه آن درباره گذشته و آینده و حال می‌اندیشد و از آن لذت می‌برد. این درک و فهم با تجربهٔ روزمره گسترش می‌یابد و از این‌رو سعادت انسان، بتدریج که از لحاظ عقلی پیشرفت می‌کند، کمتر و کمتر به شرایط و احساسات گذرا وابسته می‌شود.

فایده دومی که از همان اصل نتیجه می‌شود و از بسیاری جهات هم علت و هم معلول فایده پیشین است آن است که نوع بشر خود به همان شیوه مستعد پیشرفت نامحدود است؛ از این‌روست که بشریت در عصری متاخر بسیار برتر از بشریت در عصری پیشین است، و در اینجا سن و سال افراد دو دوره را یکسان می‌گیریم. حیوانات وحشی نمی‌توانند نوعاً پیشرفت کنند، و کمتر از افراد انسانی در طی حیات خود استعداد ترقی دارند. اسب‌های زمان ما هیچ مزیتی نسبت به اسب‌های اعصار پیشین ندارند، و اگر در نوع آنها هم پیشرفتی صورت گیرد، بواسطهٔ شیوهٔ پرورش آنها بوسیله آدمیان است. اما در زمان ما انسانی که در کشور مسیحی پیشرفته‌ای به اندازه کافی آموزش یافته باشد، نسبت به انسانی همسن خود که در همان کشور یا کشور دیگر چند سده پیش زندگی می‌کرده است، دارای قدرت بیشتری برای ادامه بقا و کسب سعادت است و به همین دلیل شکی ندارم که انسان چند سده آینده، قطع‌نظر از سن و سال برتر از انسان امروز خواهد بود.

ابزار عمده این پیشرفت نوع بشر به سوی کمال که در دست مشیت الهی است **جامعه** و به تبع آن **حکومت** است. در وضع طبیعی نیروهای هر فرد به واسطه توجه او به تعداد کثیری از امور و اشیاء پراکنده می‌شود. مشاغل همه آنها در آن وضع یکسان است. هرکس از نسلی به نسل دیگر همان کاری را انجام می‌دهد که دیگران انجام می‌دهند و هیچ‌کس کار خود را از آنچه دیگری به پایان رسانده است، آغاز نمی‌کند؛ پیشرفتهای کلی

در این وضع دست‌کم بسیار کند و نامطمئن هستند. نمونهٔ این وضع را در همهٔ ملتهای وحشی بویژه در سرزمین‌های کم‌جمعیتی می‌بینم که در آنها ارتباطات مردم محدود و اندک و در نتیجه، جامعه و حکومت بسیار ناقص است؛ و این وضع را بویژه می‌توان در آمریکای شمالی و گرینلند مشاهده کرد. اما در وضعی که جامعه کامل‌تر و پیشرفته‌تر باشد، توزیع و تقسیم درست امور مورد توجه آدمیان ممکن خواهد شد. در چنین وضعی آدمیان با یکدیگر ارتباط دارند و به هم خدمت می‌کنند؛ به نحوی که درحالی که کسی خودش را به امر خاصی مشغول می‌دارد، دیگری می‌تواند هم خود را مصروف امر دیگری کند.

این چنین، قدرت همه افراد برد کامل خود را خواهد داشت و از این‌جاست که پیشرفت در همهٔ لوازم آسایش زندگی و در همه شاخه‌های معرفت پدید می‌آید. در این وضع تنها چند سالی برای فهم کل مراحل پیشین هر فن و علمی لازم است و بقیه زندگی انسان که شاهد کمال تواناییهای وی خواهند بود، صرف بسط و گسترش آن فن و علم خواهد شد. اگر فن یا علمی آنقدر بسط یابد که فهم آن دشوار شود، در طی زمان معقولی تقسیم‌بندی مناسبی [از آن علم یا فن] صورت خواهد گرفت. بدین‌سان، کل معرفت به اجزایی تقسیم شده و بسط خواهد یافت و چون، آن گونه که لرد بیکن گفته است، **معرفت، قدرت** است، پس درحقیقت قدرتهای انسان گسترش خواهد یافت؛ در آن صورت طبیعت اعم از مواد و قوانین آن، بیشتر در تحت امر ما قرار خواهد گرفت؛ در آن حال آدمیان وضع و موقعیت خود در این جهان را بسی راحت‌تر و آسوده‌تر خواهند ساخت؛ احتمالاً دوران حیات خود در جهان را درازتر خواهند کرد و هر روز هرکس هم برای خودش شادتر خواهد شد و هم توانایی بیشتری (و معتقدم تمایل بیشتری) به انتقال سعادت خود به دیگران خواهد داشت. آغاز این جهان هرچه بوده باشد، بی‌شک پایان آن پر شکوه و بهشت‌آسا و ورای هر حالی خواهد بود که اینک برای ما قابل تصور است. هرچند ممکن است برخی گمان کنند که این نظریات گزافه و مبالغه‌آمیزاند، لیکن می‌توانم نشان دهم که این نظرات بواسطه نظریه‌ای درست در باب طبیعت انسان تأیید خواهند شد و خود برخاسته از روند طبیعی امور آدمیان‌اند. لیکن عجالتاً این موضوع را کنار می‌گذارم ولی تأمل دربارهٔ آن همواره مرا شادمان می‌دارد.

مارکی دوکندرسه: پیشرفت ذهن بشر[۱]

بازی تاریخ چنان بود که کندرسه باید کتاب ***طرح تاریخی*** *خوشبینانهٔ خود را در اختفا و درحالی که بوسیله کنوانسیون انقلابی تحت سلطهٔ ژاکوبن‌ها در سالهای ۱۷۹۳ و ۱۷۹۴ محکوم به مرگ شده بود، بنویسد.*

مقدمه

نتیجه [کارمن] آن است که براساس استدلال و بر پایه واقعیات نشان دهم که هیچ حدی بر پیشرفت توانایی‌های انسان وضع نشده و کمال‌پذیری انسان مطلقاً نامتناهی است و پیشرفت این کمال‌پذیری، که از این پس هیچ قدرتی نمی‌تواند مانع آن شود، هیچ حدی جز حدود عالم که طبیعت انسان را در آن قرار داده است، ندارد. روند این پیشرفت ممکن است بی‌شک شتاب بیشتر یا کمتری داشته باشد، لیکن هیچگاه نمی‌تواند ارتجاعی باشد؛ دست‌کم مادام‌که کره زمین موقعیت فعلی خود را در منظومه عالم حفظ کند و قوانین این منظومه کره زمین را دچار واژگونی کلی نکند و تغییراتی ایجاد نکند که مانع حفظ و کاربرد قوای انسانی و دستیابی به منابع شوند، [پیشرفت انسان ادامه خواهد یافت]....

همه چیز حاکی از آن است که ما به دوران یکی از انقلابات بزرگ در نوع بشر نزدیک می‌شویم....

عصر دهم: پیشرفت آیندهٔ بشریت

اگر آدمی بتواند با قطعیت تقریبی پدیده‌هایی را پیش‌بینی کند که قوانینشان را درمی‌یابد؛ اگر، حتی وقتی قوانین بر وی معلوم نباشند، تجربهٔ گذشته او را قادر کند تا پدیده‌های آینده را با درجه بالایی از احتمال پیش‌بینی کند؛ در آن صورت چرا باید پیش‌بینی سرنوشت آینده بشریت را براساس تاریخ آن با میزان قابل ملاحظه‌ای از درستی، کاری واهی بپنداریم؟ تنها بنیاد ایمان به علوم طبیعی این اصل است که قوانین کلی حاکم بر پدیده‌های عالم، چه معلوم باشند و چه مجهول، منظم و پایدارند؛ و چرا این اصل که در مورد دیگر فعالیت‌های طبیعی صادق است، در مورد تکامل تواناییهای فکری و اخلاقی انسان چندان صادق نباشد؟ بطور خلاصه چون عقاید ناشی از تجربه در رابطه با دسته خاص و یکسانی از پدیده‌ها تنها قاعده‌ای هستند که دانشمندان بزرگ در

---

1. Condorcet, *The Progress of the Human Mind* (Philadelphia, Lang and Ustick, 1796), 11-12, 22-3, pp. 250-1, 256-60, 265-6, 268, 270-3, 275, 278-9, 281-2, 288-93.

کار خود از آن پیروی می‌کنند، پس چرا باید فیلسوف را از آن منع کرد که حدسیات خود را بر پایهٔ مبنای مشابهی تأیید کند، البته با این شرط که هیچ قطعیت و اعتباری بیش از آنچه تعدد، انسجام و صحّت مشاهدات عملی روا می‌دارند، بدانها نسبت ندهد؟

امیدهای ما درخصوص وضع آیندهٔ نوع بشر در سه نکته قابل تلخیص است: یکی از میان رفتن نابرابری میان ملتهای گوناگون؛ دوم پیشرفت برابری در درون هر ملت؛ و سرانجام پیشرفت واقعی انسان. آیا روزی همهٔ ملتها به پایهٔ تمدنی که مردمان بسیار روشن‌اندیش و بسیار آزاد و رهیده از تعصبات، همچون مردم فرانسه و آمریکایی‌های انگلیسی‌تبار، بدان دست یافته‌اند، نخواهند رسید؟ آیا بردگی مردمان کشورهای سلطنتی، بربریت قبائل آفریقایی و نادانی اقوام وحشی به تدریج از میان نخواهد رفت؟ آیا در صحنه گیتی حتی یک نقطه هست که سکنه آن به حکم طبیعت تا ابد محکوم به محرومیت از آزادی و اِعمال عقل خویش شده باشند؟

در بررسی تاریخ جوامع اشاره کرده‌ایم که اغلب میان حقوقی که قانون برای شهروندان کشور می‌شناسد و حقوقی که آنها عملاً دارا هستند؛ میان برابری مقرّر به موجب نهادهای سیاسی و برابری موجود میان افراد فاصله قابل ملاحظه‌ای وجود دارد؛ و از میان رفتن آزادی در جمهوریهای قدیم و آشوبهایی که در آن جمهوریها پیش آمد و ضعفی که موجب تسلیم آنها به قدرت جباران خارجی شد همگی عمدتاً نتیجه آن فاصله و عدم تناسب بودند.

سه علت اصلی را می‌توان برای این فاصله و عدم تناسب معین کرد: نابرابری در ثروت، نابرابری وضعیت کسانی که منابع تأمین معاش آنها در دست خودشان است و در خانواده باقی می‌ماند و کسانی که با پایان زندگیشان و یا دست‌کم با پایان حیات فعال و مولدشان، آن منابع نابود می‌شود؛ و سرانجام نابرابری در آموزش.

پس برماست که نشان دهیم که این سه نوع نابرابری واقعی لاجرم رو به کاهش خواهند رفت بدون آنکه کاملاً از بین بروند زیرا خود دارای علل طبیعی و ضروری هستند که اندیشه نابود ساختن آنها هم بیهوده و هم خطرناک است؛ و حتی نمی‌توانیم تبعات آن نابرابریها را از میان برداریم، بدون‌آنکه درعین‌حال اسباب مؤثرتری برای نابرابری ایجاد کنیم و ضربه‌ای مهلک‌تر و مستقیم‌تر بر حقوق انسان وارد کنیم.

به آسانی می‌توان ثابت کرد که اگر قانون موضوعه وسایلی غیرطبیعی برای تراکم و استمرار دائمی ثروت فراهم نکرده باشد، ثروت طبیعتاً تمایل به برابری دارد و

نابرابریهای فاحش در آن یا وجود نخواهند داشت و یا به سرعت از میان خواهند رفت؛ همچنین اگر آزادی کامل تجارت و صنعت جانشین امتیازاتی شود که قوانین ناهی و حقوق مالی به اغنیاء به زیان فقرا اعطا می‌کنند؛ اگر مالیات و عوارض بر هرگونه نقل و انتقال و عقد و عهد و محدودیت‌ها و مقررات صوری پر هزینه و خسته کننده در مورد معاملات دیگر وجود نداشت؛ اگر سردرگمی و هزینه ناشی از اجرای آن مقررات تهیدستان را فلج نمی‌کرد و سرمایه‌های کوچک ایشان را فرو نمی‌بلعید؛ و اگر نهادهای سیاسی منابع رفاه و وفور گوناگونی را در اختیار گروهی اندک قرار ندهد و آنها را از اکثریت دریغ نورزد؛ [ثروت طبیعتاً تمایل به برابری می‌داشت]....

آموزش اگر درست انجام شود نابرابری طبیعی در تواناییها را به جای آنکه تقویت و تشدید کند، تعدیل می‌کند؛ به همان‌سان که قوانین خوب نابرابری طبیعی در وسایل کسب معاش را اصلاح می‌کنند؛ و یا در جوامعی که نهادهای آنها برابری را ایجاد کرده باشند، هرچند حکومتی پایدار در کار باشد، بازهم آزادی، بیشتر و کامل‌تر از آن خواهد بود که در نزد جوامع وحشی یافت می‌شود. در آن صورت دانش اجتماعی به هدف خود که تأمین و توسعهٔ برخورداری مردم از حقوق مشترکی است که طبیعت، بالسویه برایشان بودیعه نهاده است، دست یافته است.

توان و میزان واقعی هوش و عقل آدمی ممکن است ثابت باقی بماند؛ اما وسایلی که عقل آدمی می‌تواند به‌کار گیرد، تکثیر و پیشرفت خواهد کرد و زبان که کارش تعیین و تشخیص اندیشه‌هاست، دقت و گسترهٔ بیشتری خواهد یافت؛ در علم مکانیک، برای افزایش سنگینی، می‌باید شتاب را کاهش دهیم، اما در اینجا چنین نیست بلکه برعکس روشهای دستیابی عقل به کشف حقایق تازه، درعین‌حال هم وزن و هم شتاب عملیات خود را افزایش می‌دهند.

اگر به بررسی پیشرفت فنون بپردازیم بویژه فنونی که نظریاتشان مبتنی بر همین علوم است، خواهیم دید که حدود پیشرفت آنها کمتر [از علوم] نیست؛ روند پیشرفت آنها نیز مستعد همان پیشرفتها و ساده‌سازیهای مشهود در روشهای علمی است؛ خواهیم دید که ابزارها، ماشین‌ها و چرخها هر روزه بر تواناییها و مهارت انسان خواهند افزود و درعین‌حال کیفیت و دقت کار او را بهبود خواهند بخشید و زمان کار و زحمت لازم برای اجرای آنها را کاهش خواهند داد؛ در آن زمان موانع موجود بر سر راه پیشرفت فنون از میان خواهد رفت و از حوادث قابل پیش‌بینی، جلوگیری خواهد شد و سرانجام این که ناسالمی مشهود در برخی عملیات، عادات و فضای کار از میان خواهد رفت.

با این حال ممکن است بپرسند که درعین پیشرفت در صنعت و سعادت، و تساوی و تناسب بهتر و بیشتر و مستمر در زمینهٔ خواستها و تواناییهای آدمیان و برخورداری هر نسل پس از نسلی دیگر از انواع منابع و درنتیجه افزایش شمار افراد در هر نسل، آیا همین اصول پیشرفت و افزایش ممکن نیست بواسطه استمرار خود، سرانجام به تباهی و نابودی بینجامند؟ آیا با افزایش شمار سکنه جهان و عدم تناسب آن با امکانات زندگی، سرانجام سعادت و جمعیت رو به زوال و کاهش نمی‌گذارد و حرکتی به سوی بربریت و یا دست‌کم نوعی نوسان میان سعادت و تباهی پدید نمی‌آید؟....

به فرض آنکه پاسخ مثبت باشد و چنین وضعی عملاً پدید آید، در آن صورت هم، برای سعادت نوع بشر و کمال‌پذیری پایان‌ناپذیر آن، خطری ایجاد نخواهد شد؛ اگر در نظر بگیریم که تا پیش از پیدایش چنین دورانی، پیشرفت عقل با پیشرفت علوم همراه بوده و تعصبات بیهودهٔ ناشی از خرافات دیگر، شدت و خشونتی مفسد و تباه کننده در اخلاقیات مردم تعبیه نکرده باشند و درعوض اخلاقیات پالایش و تعالی یافته باشند، در آن صورت مردم تشخیص خواهند داد که وظیفه‌ای که در رابطه با پیشبرد و افزایش جمعیت دارند، نه به وجود آوردن شمار بیشتری از موجودات بلکه تأمین سعادت آنهاست؛ در آن صورت هدف مردم تأمین رفاه عمومی نوع بشر و جامعه و خانوادهٔ خودشان خواهد بود، نه این اندیشهٔ کودکانه که جهان را از موجودات بی‌فایده و بدبخت پر کنند.

در میان انواع تقریباً بی‌شمار نظام‌های ممکن که در آنها اصول کلی برابری و حقوق طبیعی باید مورد احترام قرار بگیرند، آیا ما تاکنون براساس قواعد دقیق، نظامهایی را مشخص کرده‌ایم که به بهترین وجهی از آن حقوق حراست کنند و دارای بیشترین حوصله برای اعمال و تأمین آن حقوق باشند و به قوت هرچه تمامتر صلح و رفاه افراد و قوت و آسایش و خوشبختی ملتها را فراهم آورند؟

کاربرد حساب احتمالات در مورد این علوم، پیشرفت بسیار قابل ملاحظه‌ای را به ما نوید می‌دهد زیرا تنها وسیله‌ای است که به موجب آن می‌توان به نتایج آن علوم دقتی تقریباً ریاضی بخشید و میزان قطعیت و یا احتمالی بودن آنها را سنجید.

به همان شیوه‌ای که علوم ریاضی و فیزیک، فنونی را که برای تأمین ساده‌ترین نیازهای ما به کار می‌روند، بهبود می‌بخشند، آیا به همان شیوه نمی‌توان گفت که نظم ضروری طبیعت اقتضا می‌کند تا علوم اخلاقی و سیاسی ما تأثیر مشابهی بر انگیزه‌های احساسات و کردارهای ما داشته باشند؟....

هیچ کردار تباه و هیچ عمل مغایر با دین و حتی هیچ جرمی را نمی‌توان نام برد که ریشه و علت اولیهٔ آن در قوانین و نهادها و تعصبات کشوری یافت نشود که چنان عادت یا عمل یا جرمی در آن رخ می‌نماید.

بطورخلاصه آیا رفاه و سعادت ناشی از پیشرفت فنون سودمند و مبتنی بر نظریه‌ای درست و نیز ناشی از قوانین پیشرفته و مبتنی بر حقایق علوم سیاسی آدمیان را به انسانیت و خیرخواهی و عدالت رهنمون نمی‌شود؟ سرانجام این که آیا همه ملاحظات مطرح شده در این کتاب ثابت نمی‌کنند که نیکخویی اخلاقی انسان، که نتیجهٔ طبیعی تربیت اوست، همانند دیگر تواناییهای او، مستعد پیشرفت بی‌نهایت است؟ و آیا طبیعت با زنجیره‌ای گسست‌ناپذیر، حقیقت، سعادت و فضیلت را بهم پیوند نداده است؟

مردمان هرچه روشن‌اندیش‌تر شوند و حق دخل و تصرف در جان و مال خود را بیشتر به دست آورند، به تدریج جنگ را هولناک‌ترین مصائب و وحشتناک‌ترین جنایات خواهند شمرد. نخستین جنگهایی که از بین خواهد رفت، جنگهایی خواهد بود که غاصبین حاکمیت تاکنون به منظور حفظ حقوق ظاهراً موروثی خود، اتباع خویش را در آنها درگیر ساخته‌اند.

ملتها پی خواهند برد که نمی‌توان بدون از دست دادن آزادی خود، به فتوحات پرداخت؛ و اتحادیه‌های پایدار، تنها وسیله حفظ استقلال ایشان است؛ و هدف ایشان باید امنیت باشد، نه کسب قدرت. به تدریج تعصبات تجاری از میان خواهد رفت؛ علائق تجاری کاذب، قدرت خود، در آغشتن چهره زمین به خون و نابود کردن ملتها به بهانه افزایش ثروت ایشان را از دست خواهند داد. بتدریج که مردم کشورهای گوناگون، روابط دوستانه و نزدیکی پیدا می‌کنند و هریک به موجب اصول سیاست و اخلاق به نفع خودش خارجیان را به شرکت در منافع مکتسبه از صنعت خود و یا از کل ملت فرا می‌خواند، درنتیجه همه علل و عوامل موجده و محرّکه و ادامه‌بخش دشمنی‌های ملی، یک‌یک از میان خواهند رفت و دیگر سوخت لازم یا بهانه مناسب برای جنون جنگ را فراهم نمی‌کنند.

در مقایسه با اندیشه‌های مربوط به تأمین صلح دائمی که برخی فلاسفه را به خود مشغول داشته و موجب تسلی قلب آنها شده‌اند، نهادها[ی حفظ صلح] برای تسریع پیشرفت در برادری میان ملتها مناسب‌اند؛ و جنگها همچون آدم‌کشی‌ها، در شمار فجایع و جنایات جسورانه‌ای قرار خواهند گرفت که نسبت به طبیعت موهن و زننده‌اند و بر

چهرهٔ کشور یا عصری که تاریخش بدانها آلوده شده است، داغ ننگ و رسوایی خواهند زد.

تا اینجا ما [انسان را] دارای قوای طبیعی ثابت و بهره‌مند از ساختمان جسمانی تغییرناپذیر تصور کرده‌ایم. اما اگر می‌توانستیم ثابت کنیم که همین قوای طبیعی و همین ساختمان جسمانی خود مستعد اصلاح و تغییراند، یقیین ما بسیار بیشتر و دامنهٔ امیدهای ما بسیار گسترده‌تر می‌شد و این آخرین پرسشی است که بدان می‌پردازیم.

کمال‌پذیری یا فساد و زوال اقسام گیاهان یا انواع حیوانات را می‌توان یکی از قوانین عام طبیعت شمرد. این قانون شامل حال نوع بشر نیز می‌شود؛ و نمی‌توان در این‌باره تأکید کرد که پیشرفت فنون درمانی و استفاده از خوراک کامل‌تر و مسکن راحت‌تر و شیوهٔ زندگی مناسب با رشد قوای جسمانی از طریق ورزش، بدون آنکه بواسطه افراط در آن آسیبی به بدن برسد، و بالاخره نابودی دو علت اصلی وخامت حال آدمی یعنی فقر و بدبختی از یک سو و ثروت بی‌کران از سوی دیگر، طبعاً می‌باید در درازکردن طول عمر انسان و تأمین سلامت پایدار و بنیه‌ای قوی برای وی مؤثر بوده باشند. آشکار است که پیشرفت پزشکی که در نتیجه پیشرفت عقل و نظم اجتماعی کارآمدتر شده است، می‌باید سرانجام بیماریهای قابل انتقال یا مسری و نیز ناخوشیهای عمومی ناشی از آب و هوا و امراض و عوارض برخی از مشاغل را محدود کند.

همچنین اثبات این مطلب دشوار نخواهد بود که همین امید را می‌توان در مورد دیگر امراض نیز داشت و احتمالاً از این پس دورترین علل این بیماریها را کشف خواهیم کرد. آیا بیهوده است اگر بگوییم که چنین بهبودی در نوع بشر مستعد پیشرفت بی‌حد و مرزی است و روزی، دورانی فرا خواهد رسید که در آن مرگ چیزی جز نتیجه حوادث فوق‌العاده و یا زوال آهسته و تدریجی قوای حیاتی نخواهد بود و مدت زمان فاصله میان تولد و زوال انسان حد قابل تعیینی نخواهد داشت؟ بی‌شک انسان جاودانه نخواهد شد؛ اما آیا ممکن نیست که فاصلهٔ میان لحظه تولّد و حد پایانی معمول در فرآیند طبیعت را که در آن انسان بدون بیماری یا وقوع حوادث هم، ادامهٔ حیات را ناممکن می‌یابد، طولانی‌تر کرد؟....

اما آیا نمی‌توان قوای جسمانی، نیرو، دانایی و تیزی هوش و حواس خودمان را در زمره کیفیاتی بشماریم که پیشرفت فردی در آنها ممکن و تعلیم دادنی است. عنایتی به انواع گوناگون حیوانات اهلی می‌باید ما را به دادن پاسخ مثبت به این پرسش رهنمون شود و مراقبت درحال نوع انسان نیز خود می‌باید این نظر را تقویت کند.

سرانجام اینکه آیا نباید تواناییهای فکری و اخلاقی را هم در همان ردیف قرار دهیم؟ آیا ممکن نیست که پدران و مادران ما که مزایا و نارساییهای هیأت جسمانی خود را به ما منتقل می‌کنند و ما خصلت و شکل خودمان و نیز تمایلات خود نسبت به برخی حالات جسمانی را از ایشان می‌گیریم، آن بخش از مبنای جسمانی را برای ما به ارث بگذارند که عقل و هوش و قوت فهم و توان روحی و حساسیت اخلاقی بدان متکی است؟ حال احتمال آن نیست که آموزش با اصلاح این کیفیات درعین‌حال بر مبنای جسمانی آن نیز تأثیر گذاشته و آن را دگرگون و اصلاح کند؟ مقایسه [موارد مشابه] و تفحص در قوای بدن و حتی برخی واقعیات ظاهر این حدس را تأیید می‌کنند و بدین‌سان دامنه امیدهای ما را گسترش می‌دهند.

با همین پرسش‌ها قسمت نهایی کتاب خود را به پایان می‌بریم، و چقدر آن دیدگاه [افراد خوش‌بین]، دربارهٔ نوع بشر که او را رهیده از غل و زنجیر، آزاد از سلطهٔ تصادف و از دشمنان ترقی، و درحال حرکت مستقیم و پیشرفت در راه حقیقت می‌داند، برای مجاب کردن فیلسوفانی به کار می‌آید که همواره از خطاها و اشتباهات و بی‌عدالتی‌های زننده و جنایاتی که جهان را بخود آلوده کرده است، ناله سر می‌دهند و شکایت می‌کنند؟ تنها تأمل دربارهٔ چشم‌انداز آینده است که پاداشی برای کوشش [افراد خوش‌بین]، در جهت پیشبرد عقل و برقراری آزادی به‌شمار می‌آید. چنین کسانی جرأت می‌کنند که این گونه کوششها را جزئی از زنجیرهٔ ابدی سرنوشت بشر به حساب آورند و با چنین اعتقادی است که ایشان نور راستین فضیلت و لذت ناشی از انجام خدمتی پایدار را به دست می‌آورند که هیچ تحولی و هیچ کوشش مذبوحانه‌ای برای احیای سلطه و حکومت تعصب و بردگی نمی‌تواند آن را نابود کند. این احساسات ملجأ و پناهگاه چنان کسانی است و دشمنان ایشان را به درون آن راهی نیست. آنها خود را در خیال با انسانی وحدت می‌بخشند که به حقوق خود دست یافته، از ظلم رهیده و باگامهایی تند در راه سعادت درحال پیشرفت است؛ آنها بدبختی‌های خود را فراموش می‌کنند، اما فکرشان همچنان مشغول است؛ آنها دیگر در محیطی از دشمنی و تبهکاری و شرارت به سر نمی‌برند بلکه با موجودات عاقل‌تر و خوشبخت‌تری قرین می‌شوند که خود در ایجاد وضع مطلوب ایشان نقش عمده‌ای داشته‌اند.

«جماعت چیزی خیالی و واهی است و مرکب از افرادی است که به اصطلاح اعضای آن را تشکیل می‌دهند. پس منفعت جماعت چیست؟: مجموعهٔ منافع اعضای تشکیل دهندهٔ آن.»

جرمی بنتهام، اصول اخلاق و قانونگذاری

«در نُه مورد از هر ده مورد، فرد سازندهٔ سرنوشت خویش است و پیشرفت یک فرد با استفاده از وسایل شرافتمندانه، مبنای امیدی برای همگان بوجود می‌آورد.»

مجله مکانیک

«اگر اندیشه‌ای هست که مختص سده ما است،... به نظر من اندیشهٔ ترقی است که به عنوان قانون عام تاریخ و آینده بشریت تلقی می‌شود.»

ا. ژاواری، در باب اندیشه ترقی

«تنازع بقاء» و «انتخاب طبیعی» به کلمات رایج و مفاهیم روزمره تبدیل شده‌اند... برای هرکسی که به نشانه‌های خاص هر عصر و دوران توجهی داشته باشد، ظهور فلسفه تکامل... شاخص‌ترین رخداد سدهٔ نوزدهم است.»

توماس هنری هاکسلی، دربارهٔ استقبال ازکتاب منشاء انواع

«کل تاریخ بشریت... تاریخ مبارزات طبقاتی، کشمکش میان طبقات استثمارگر و استثمار شده و طبقات حاکمه و سرکوب شده بوده است... این نظریه برای تاریخ همان کاری را خواهد کرد که نظریه داروین برای زیست‌شناسی انجام داده است.»

فریدریش انگلس، دیباچهٔ بیانیهٔ کمونیستی

۳
سدهٔ بلوغ

در آستانه نبرد ینا (در سال ۱۸۰۶) استاد فلسفهٔ جوانی در دانشگاه آن شهر از سده تازه به عنوان «عصر تولد» یا «دوران گذار» ستایش کرد. شگفت نیست که هگل و دیگر روشنفکران جوان، عصر خویش را چنین توصیف می‌کردند. آنها در عصری انقلابی به سر می‌بردند که شاهد فروپاشی و اضمحلال همهٔ شیوه‌های تفکر قدیم و همه نهادهای کهن بود. اما چنانکه خود هگل می‌گفت مشاهده تولدکودک نوزاد زمانهٔ جدید یک چیز بود و پیش‌بینی وضع آیندهٔ آن چیزی دیگر. اما در عمل سده نوزدهم چگونه عصری از کار درآمد؟

وقتی از حال به گذشته نگاه می‌کنیم چیزی که به نظر عجیب می‌رسد، این است که بسیاری از معاصرین هگل قطع نظر ازگرایش‌های حزبی خود، با اطمینان در انتظار ظهور عصر ایمان یکپارچه‌ای بودند. بر طبق نظریه‌ای که کنت دوسن سیمون (۱۸۲۵ - ۱۷۶۰) اندیشمند خیالپرداز ولیکن خلاق آن دوران عرضه کرد و در آن عصر بسیار رایج و مقبول بود، تاریخ شاید دوره‌های متناوب «همبستگی» و «نقادی» است. هر عصر همبسته و یکپارچه‌ای که در آن آدمیان زندگی را در شک و تردید نمی‌گذرانند بلکه به موجب عقاید راسخی یگانه و همبسته هستند، در پی خود دورانی نقادانه و انتقالی به همراه می‌آورد که ویژگی آن پراکندگی و نابودی آن عقاید است. در چارچوب نظری سن سیمون، روشنگری سده هجدهم نقطه انتهای دوران انتقادی متأخری بود که با جنبش اصلاح دین آغاز شده و با تخریب دستگاه مذهبی قرون وسطای مسیحی پایان یافته بود.

سده نوزدهم نقطهٔ آغاز عصر همبستگی جدیدی بود که نه بر پایه مذهب مافوق طبیعی بلکه براساس علم، استوار بود و گامی تازه و شاید آخرین گام در فرآیند پیشرفت نوع بشر محسوب می‌شد. «فلسفه سده هجدهم انتقادی بوده است؛ اما فلسفه سدهٔ نوزدهم خلاق و سازنده خواهد بود؛» چنین بود پیش‌بینی سن سیمون. بسیاری از اندیشمندان دیگر که به ایمان او نسبت به علم باور نداشتند، مانند توماس کارلایل و هگل، اساساً با پیش‌بینی خوش‌بینانه او موافق بودند.

اما افسوس که سده نوزدهم، اصلاً عصر همبستگی و یکپارچگی نبود. برعکس آن سده نه تنها به معنای موردنظر سن سیمون بلکه به معنایی بنیادی‌تر، نقادانه‌ترین سده بوده است. ماتیو آرنولد[1] یکی از نخستین کسانی بود که به «چندگانگی» شدید اندیشه در سده نوزدهم پی برد و پیش‌بینی کرد که این چندگانگی از جامعه به فرد سرایت خواهد کرد و ذهن وی را ازهم پاشیده و توانایی تلقی وی از حیات به عنوان کلی یکپارچه را از وی خواهد گرفت. بی‌شک این «هرج‌ومرج» که اینک فرد و جامعه هر دو دستخوش آن بودند، در پایان سده نوزدهم بسیار نمایان‌تر و آشکارتر از آغاز آن سده شده بود. با این حال چنانکه دو ناظر متفاوت یعنی آرنولد و جان استوارت میل شهادت داده‌اند، این وضع در اواسط آن سده نیز بسیار پیش رفته بود. میل، رویای ظهور نوع تازه‌ای از وحدت و یکپارچگی به شیوهٔ موردنظر سن سیمون را از دست نداده بود، اما وی نیز در این خصوص با آرنولد هم‌رأی بود که شک و تردید ذهنی (یا به گفته آرنولد «انسداد مغز») درحال افزایش بود و سبب اصلی آن افزایش حجم اطلاعات در عصر جدید و کثرت اندیشه‌ها، وقایع و برداشت‌هایی بود که ذهن فرد می‌بایست با آنها کنار بیاید. میل، مطلب زیر را در دفتر خاطرات خود در ورقه مربوط به ۱۳ ژانویهٔ ۱۸۵۴ آورده است: «آنان که باید راهنمای دیگران باشند [یعنی طبقات دانش آموخته] جنبه‌های بسیار مختلفی در هر مسأله‌ای می‌بینند. آنها دربارهٔ هر مسأله آنقدر چیزهای زیادی می‌شنوند و به نظر آنها آنقدر چیزهای بسیاری می‌توان در آن مورد گفت که، هیچ اطمینانی به حقیقت هیچ چیز پیدا نمی‌کنند». امپدوکلس در شعر آرنولد (***امپدوکلس بر روی اتنا***، ۱۸۵۳) درست مانند چنین کسی است که میل، توصیف می‌کند. امپدوکلس روح انسان را به آیینه‌ای تشبیه می‌کند که بوسیله خدایان با ریسمانی در فضا آویخته شده

---

۱. M.Arnold : (۱۸۸۸ ـ ۱۸۲۲) شاعر و نقاد انگلیسی.م.

و با هر بادی تکان می‌خورد و هزاران تصویر را منعکس می‌کند:

روح آیینه‌خو، در دست باد،
به این سو و آن سو پیچ و تاب می‌خورد،
هزاران نیم نگاه می‌اندازد،
اما هرگز کل را نمی‌بیند.

یک بار می‌نگرد و به جای دیگر روی می‌برد و آخرین مشاهدهٔ خود را ترک می‌کند.[۱] نظری که ارنست رنان دانشمند و نقاد فرانسوی تقریباً درست در همان زمان اظهار کرده به دلیل دیگر و عمیق‌تری در این خصوص اشاره دارد که چرا سده نوزدهم آنقدر «نقاد» شد. وی در دیباچه رسالهٔ دکتری خود می‌نویسد: «پیشرفت عظیم نقد و انتقاد به این منظور بوده است که ***مقولهٔ شدن را به جای مقولهٔ بودن***، مفهوم نسبی را به جای مفهوم مطلق و حرکت را به جای سکون بگذارد».[۲] در اینجا بیاد مطلبی می‌افتیم که مدتها بعد جان دیویی دربارهٔ داروینیسم گفت و آن اینکه داروینیسم موجب تغییرعلایق و توجهات از امور پایدار به امور تغییرپذیر شد و بدین‌سان کل منطق معرفت و ازجمله نحوه برخورد با اخلاق، سیاست و مذهب را تغییر داد. اما زمان پیش از داروین این منطق را درحال تکوین می‌دید. وی در ادامه مطلب پیش می‌گوید: «پیشتر، همه چیز، ***بودن*** به شمار می‌رفت و از فلسفه، حقوق، سیاست، هنر و شعر به معنایی مطلق سخن می‌گفتند؛ اما اینک همه چیز در فرآیند ***شدن***[۳] تلقی می‌شود». از دیدگاه رنان همین خود، جوهر «روش تاریخی» در مقابل «روش جزمی» به شمار می‌رفت و وی در تأکید بر آن به عنوان نشانه یا ویژگی خاص اندیشه سدهٔ نوزدهم به راه خطا نرفت. تحولات ناشی از جنبش روشنگری، برخی از وجوه جنبش رمانتیک و نیز بی‌شک تحولات ناشی از انقلاب فرانسه و انقلاب صنعتی، هریک به سهم خود موجب آن شدند تا آدمیان همه چیز، اعم از طبیعت، انسان، جامعه و خداوند را در پرتو تازه‌ای در ***ماهیت و شکل تاریخی*** (و نه ذاتی) آن‌ها بنگرند و آنها را نه صرفاً درحال تغییر بلکه در شرف تبدیل به چیزهایی متفاوت بدانند. همین شکل جدید تفکر بسیاری از تصورات حاکم در سده نوزدهم و

---

۱. ***امپدوکلس بر روی اتنا*** بی‌شک یکی از منفی‌ترین سروده‌های آرنولد بود. دیری نپایید که وی به منظور عرضهٔ درمانی برای «آشوب» زمانه خود به مقاله‌نویسی روی آورد (به گزیده‌هایی از کتاب ***فرهنگ و هرج‌ومرج*** در صفحات آینده رجوع کنید).

2. Ernest Renan, *Averroes et l'Averroisme* (Paris 1852) P. ii.

3. en voie de se faire

حتی تا اندازه‌ای نارساییهای خاص آن را توضیح می‌دهد، مثلاً اشتیاق برای امر نامتناهی که دربین رمانتیک‌ها بسیار نمایان بود، و نیز «منِ همیشه در تقلای» فیخته بدین‌وسیله قابل توضیح است. همچنین مفهوم تفکر دیالکتیکی هگل و اندیشهٔ جهان، نه به عنوان مجموعه‌ای از امور ثابت بلکه همچون «امری در حال شدن» را می‌توان بوسیله آن شکل جدید تفکر، توضیح داد. همچنین مکتب تاریخ‌گرایی نوین با تأکیدی که بر تحولات ناشی از زمان داشت و نیز بیزاری آن از سنت قدیمی حقوق طبیعی و حتی تا اندازه‌ای نظریات جدید تکامل در طبیعت جاندار و بی‌جان به همین وسیله قابل توضیح‌اند. شیوهٔ تفکر جدید، شیوه‌ای ذاتاً «نقادانه» و نفی‌کننده ثبات و هرچیز ثابتی بود. البته این تفکر ضرورتاً بدبینانه نبود بلکه درحقیقت آینده بهتری را وعده می‌داد.

اما درنهایت خصلت تاریخی آن بیشتر مخرب بود زیرا انسانهای متفکر را به باتلاق نسبی‌گرایی درمی‌افکند. در اواخر سده نوزدهم، نسبی‌گرایی برای شمار قابل ملاحظه‌ای از انسانهای متفکر به مشکل عمده‌ای تبدیل شده بود و می‌توان گفت که اوج چیزی بود که سن سیمون انتقاد می‌خواند. همین نتیجه نهایی است که بیش از هر چیز دیگر به ما حق می‌دهد تا سده نوزدهم را «عصر انتقاد» به معنای کامل کلمه و نیز پیش‌درآمد عصر حاضر بشماریم.

۲) با این حال سدهٔ نوزدهم تنها عصر انتقاد (یا عصر به بلوغ رسیدن) نبود و اکتفا به این توصیف، موجب نادیده گرفتن بسیاری وجوه دیگر می‌شود. به منظور تمرکز بیشتر بر آن شاید لازم باشد تا مفاهیم سن سیمونی را کنار بگذاریم و مفاهیمی دقیق‌تر و ساده‌تر بیابیم. به نظر می‌رسد که دو شیوه متفاوت و معتبرتر و درعین‌حال غیرقابل جمع برای بررسی سده نوزدهم وجود داشته باشد. نخستین شیوه، آن است که این سده را ادامه جنبش روشنگری سده هجدهم و دوران بسط و گسترش جهان‌بینی عصر روشنگری در عصر صنعت به شمار آوریم. از این دیدگاه سده نوزدهم اوج تجدد بود و برداشت «مدرن» از زندگی را، که چنانکه دیده‌ایم، در سده هفدهم در نزاع میان اندیشمندان قدیم و مدرن شکل گرفت به نحو بی‌سابقه‌ای به اقشار گسترده‌تری بسط داد. سرانجام تجدد جنبش روشنگری جدید متفکرانی چون اگوست کنت و ارنست رنان و نیز در اندیشه جرمی بنتهام، جان استوارت میل و پدرش جیمز میل و هگلیان جوان به پیروزی نهایی رسید. برداشت سن سیمون در این زمینه اساساً درست بود. وی بهتر از هرکس دیگر و بسیار بهتر از هگل به عنوان نمونه، دریافت که سده جدید برخلاف هر سده دیگری

عصر دانشمندان، صنعتگران و مهندسان خواهد بود. وی البته در مورد قدرت علم برای اعادهٔ وحدت به اندیشه غربی مبالغه کرد لیکن تشبیه ذهن بشر بوسیله او به «ساختمان وسیعی» که نخست تحت سلطه روحانیون بود و سپس بوسیله دانشمندان اشغال شد، نابجا نیست، بویژه اگر آن را در مورد دوران تسلط اثبات‌گرایی در آن سده بکار ببریم. در سالهای میانی سده علم‌گرایی به اوج خود رسید. به علاوه به رغم «شورش بر اثبات‌گرایی» در دوره بعد، مقام علم‌گرایی تا پایان سده و پس از آن همچنان رفیع بود.

شیوهٔ معتبر دیگری برای بررسی اندیشهٔ سده نوزدهم آن است که آن سده را عصر ظهور نوع دیگری از تجدد بدانیم که به تجدد عصرما نزدیکتر است و اصلاً شباهتی با تجدد موردنظر سن سیمون ندارد. شایان ذکر است که متفکران رمانتیک دههٔ ۱۷۹۰ واژهٔ «مدرن» را به معنای متفاوتی به کار برده بودند؛ درحقیقت ایشان معنای آن را واژگون ساختند و ازجمله آن را در مقابل عین‌گرایی مکتب کلاسیک، به معنای ذهن‌گرایی در شعر بکار می‌بردند. آنها طبعاً از اندیشمندان مدرن و قدیم هر دو سر خورده بودند و می‌خواستند جهانی از آنِ خود بسازند، جهانی که به نظر آنها می‌توانست عرصه‌های درونی و حتی ناخودآگاه تجربه انسانی را به شیوه واقعی‌تری بازتاب بخشد. تا آنجا که دیدگاههای رمانتیکی در مورد طبیعت و انسان مقبول افتاد، سده نوزدهم شاهد ظهور سرچشمه‌های تازه‌ای بود و صرفاً ادامه یا اوج فرهنگ اساساً علمی یا عقل‌گرایانه‌ای به‌شمار نمی‌رفت. قسمت عمده‌ای از اندیشه سدهٔ نوزدهم بر تنازع درونی میان این دو نوع تجدد، سرپوش می‌گذارد. حتی کوششهایی برای ایجاد سازش میان آن دو صورت گرفت؛ از جمله اگوست کنت که مکتب اصالت اثباتش دارای بعد رمانتیکی خاص خود بود؛ و همچنین جان استوارت میل که هم از ساموئل تیلور کالریج و هم از بنتهام ستایش می‌کرد، و نیز برخی دیگر دست به چنین کاری زدند. اما در اواخر سده «تجدد جدید»، اگر چنین توصیفی درست باشد، نمایان‌تر شد و در مقایسه با ادوار اولیهٔ جنبش رمانتیک دیدگاهی کاملاً منفی‌تر یافت. این تجدد اینک موجب از میان رفتن اعتماد و اطمینان، نه تنها نسبت به حقایق مسیحی بلکه نسبت به اغلب مفاهیمی شد که مورد اعتقاد انسان «مدرن» بودند. ازجمله مفهوم انسان عقلانی، جهان معقول، معرفت و یا قدرت معرفت در تولید فضیلت و سعادت انسانی مورد تردید قرار گرفت.

چنانکه اشاره شد، نباید درباره این گرایش که حتی در دهه ۱۸۹۰ نیز نمی‌توانست مسلط بوده باشد، اغراق کرد. با این حال حتی داور و «عقیده»شناس هشیاری چون

ا.و.دایسی به فروپاشی عقاید مستقر از هر نوعی در نیمهٔ دوم سده اشاره کرده و هرچند نه به شیوه‌ای چندان روشن و واضح، آن را با «تمجید از غریزه» در برداشت جدید از سرشت بشر و با ظهور «روش تاریخی» که به روش نگرش عمومی نسبت به اندیشه‌ها و نهادها تبدیل شده بود، پیوند می‌دهد.[۱] در دهه ۱۸۹۰ پیروان تجدد اثبات‌گرا فراوان و شاید هم در اکثریت بودند، اما درعین‌حال منتقدین، مرتدین و بدگویان بیشتری هم پیدا شده بودند، از آن جمله می‌توان از آناتول فرانس رمان‌نویس و نقاد فرانسوی که در کتاب *باغ اپیکور* (۱۸۹۵) خود حال و هوای این تجدد متاخر را به خوبی به تصور می‌کشد و نیز از استاد او رنان نام برد. رنان که در جوانی نسبت به علم بسیار امیدوار بود و از «فرآیند بلوغ» به خوبی یاد می‌کرد، در پیری تغییر نظر داد. وی جداً گمان می‌کرد که نقد علمی بیش از حد پیش رفته و توهماتی را ویران کرده است که آدمیان برای ایجاد هر تمدن پایداری بدانها نیاز دارند. آناتول فرانس می‌گفت: «ما میوهٔ درخت علم را خورده‌ایم و در دهان ما مزهٔ خاکستر باقی مانده است.» اگر سن سیمون سخنان این متجددین متأخر را می‌شنید، چه می‌گفت؟ آیا دست‌کم مجبور نمی‌شد، همچون لنین که مجبور شد مراحل تاریخی انقلاب مارکسیستی را دگرگون کند، مراحل تاریخی خود را تغییر دهد؟ آیا او به منظور تطبیق نظریه مراحل خود، با واقعیات تاریخی، مجبور نمی‌شد «دوران انتقادی» تاریخ مدرن را جلوتر بکشد و چیزی به عنوان «عصر طعنه و کنایه» بدان ضمیمه کند؟ آیا بازهم او بر این عقیده پا می‌فشرد که «عصر همبستگی» تازه‌ای براساس ایمان به علم در شرف ظهور است. البته بسیاری از کسان در پایان سده همچون گذشته نسبت به ایمان به علم پایبند ماندند. اما درست در همان دوران هم بود که آناتول فرانس و دیگران دربارهٔ عدم عقلانیت انسان و حتی از «بیهودگی غم‌انگیز زندگی» در جهانی که علم ایجاد کرده است، سخن می‌گفتند.[۲]

۳) سده نوزدهم وجوه متعددی داشت و می‌توان آن را به چند سبک فکری و یا دورهٔ فرعی بخش کرد. منتخبات آثار این دوران را حول چهار دورهٔ فرعی سازمان داده‌ایم که بی‌شک دارای اهمیت بسیارند.

نخستین سبک، جنبش رمانتیک است که در فاصله آخرین دهه‌های سده هجدهم و

---

1. A.V. Dicey, *Lectures on the Relation between Law and Public Opinion in England, in the Nineteenth Century*. (London, 1905).

۲. به مقاله آناتول فرانس تحت عنوان "Pourquoi somms - nous trisks" رجوع کنید.

سه چهار دههٔ اول سده نوزدهم به اوج خود رسید. این جنبش همانند دیگر جنبش‌های فکری اشکال مختلفی در کشورهای مختلف پیدا کرد و درخصوص معنای خود آن واژه هم اختلاف‌نظر وجود داشت. با این حال جنبش رمانتیک دارای هسته و بنیاد قابل تشخیصی بود؛ از بعد سلبی، شورشی بر علیه فرهنگ عقلانی ـ تجربی و نئوکلاسیک عصر روشنگری به شمار می‌رفت که به نظر رمانتیک‌ها رویهم‌رفته، بیانگر دیدگاهی بسیار محدود و تنگ‌نظرانه دربارهٔ جهان بود. کارلایل می‌گفت که جهان دیدرو تنها «نیمه جهانی بود که به عنوان جهان کاملی وانمود می‌شد»، و آن را جهانی «شکسته»، «جزیی»، «ناچیز» و «مسکنت‌بار» می‌خواند. باید تأکید کنیم که جنبش رمانتیک صرفاً جنبشی هنری یا ادبی نبود، هرچند از نبوغ هنری تمجید می‌کرد و در این زمینه دستاوردهای چشمگیری داشت. جنبش رمانتیک در عمق همه مسائل بشری، کاوش کرد و سرانجام به دیدگاه تازه‌ای دربارهٔ «انسان، طبیعت و جامعه» رسید که موضوع شعر فلسفی ویلیام وردزورث، تحت عنوان **تفرج** نیز بوده است. این جنبش در پی اعادهٔ معنای «امر نامتناهی» برای انسان بود هرچند ضرورتاً نمی‌خواست این کار را با رجوع به کلیسای سنتی انجام دهد. هدف آن، درهم شکستن دوگانگی میان انسان و طبیعت از طریق بازگرداندن «روح»، یعنی خدا و غایت اخلاقی به طبیعت و تاریخ بود. جنبش رمانتیک بر آن بود که انسان دارای توانایی‌های گسترده‌ای برای کشف حقیقت در ورای جهان تجربی است و می‌تواند جهانی خاص خویش، به قوهٔ **تخیل** خود بیافریند.

این جنبش، به حس تاریخی انسان و به احساس پیوستگی میان زمان حال و گذشته و وجود تفاوتهای عمیق میان ملت‌ها و اقوام عمق بیشتری بخشید. در یک کلام جنبش رمانتیک در بنیادها لرزه افکند.

دومین جنبش را «روشنگری نوین» خوانده‌ام، زیرا به نظر می‌رسد که روحاً ادامه جنبش روشنگری سده هجدهم باشد. هرچند از لحاظ نظری با آن تفاوتهایی دارد. از لحاظ زمانی، روشنگری نوین تقریباً به‌طور توأمان با جنبش رمانتیک تا میانه سده پیش رفت. گرچه جنبش روشنگری نوین بویژه از حیث تاریخ‌گرایی متأثر از جنبش رمانتیک بود، لیکن روح و غایات آن کاملاً متفاوت بودند. جان استوارت میل از گروه فلاسفهٔ رادیکال دهه ۱۸۲۰ می‌گفت: «فلاسفه روشنگری فرانسه در سده هجدهم سرمشق ما بودند». بنتهام، استاد میل، در دامان اندیشه‌های هیوم و دیوید هارتلی و هلوسیوس و آدام اسمیت پرورش یافت. همچنین نمی‌توان اندیشه کنت را بدون رجوع به

«اثبات‌گرایی» روشنگری قدیم و افکار کندرسه و سن سیمون واقعاً فهمید. پیوندهای میان هگلیان جوان در آلمان و روشنگری و حتی میان جنبش روشنگری خود آلمان و روشنگری [فرانسه] آنقدر نزدیک نبود. لیکن ایشان نیز علمدار حمله به سنت بودند با این تفاوت که در نسل اول (کسانی مانند دیوید فریدریش اشتراوس و لودویگ فویرباخ) به مذهب سنتی حمله‌ور شدند درحالی که در نسل دوم (کسانی مثل کارل مارکس و فریدریش انگلس) به اندیشه‌های اجتماعی و اقتصادی سنتی هجوم بردند و در هر دو مورد، این کار را به نام عقل یا فلسفه و یا بویژه تاریخ انجام می‌دادند. ایشان بی‌شک در مقایسه با فیلسوفان قدیم ذهنیتی بیشتر تاریخ‌گرا داشتند (هرچند سنتی نمی‌اندیشیدند) و دست‌کم از این لحاظ به اندیشمندان رمانتیک نزدیک‌تر بودند اما بطورکلی آنها همگی معتقد بودند که «فلسفه» و یا «علمی» جدیدتر جانشین مذهب خواهد شد. از نظر سیاسی این سه شاخه عمده جنبش روشنگری نوین، بسیار از هم دور بودند. هواداران بنتهام، لیبرال بودند، اثباتگرایان فرانسوی عموماً محافظه‌کار محسوب می‌شدند و هگلیان جوان غیرسیاسی یا سوسیالیست و یا کمونیست بودند. اما آنها همگی، همانند اسلاف فکری خود به پیشرفت بشریت به سوی آینده‌ای روشن ایمان داشتند. درحقیقت برخی از ایشان پیشرفت را نه امید و آرزو بلکه «قانون عمومی تاریخ و آینده بشریت» می‌دانستند.[۱]

بخش بعدی، که آن را «جهان داروینی» نامیده‌ام احتمالاً چندان تفاوتی با جنبش روشنگری نوین نداشت؛ جز اینکه تأکید بیشتری بر تکامل و «انتخاب انسب» می‌گذاشت. به گفتهٔ تامس هنری هاکسلی، داروین همه جا شهرت یافت و شگفت اینکه پس از سال ۱۸۵۹ به رغم مخالفت روحانیون و حتی برخی از دانشمندان با آراء او، شهرت بسیار پیدا کرد. همه مردم بویژه در انگلستان و آلمان به مطالب ***منشاء انواع*** و ***تبار انسان*** می‌اندیشیدند. البته اندیشه تکامل پیش از داروین هم مطرح شده بود و ریشهٔ آن به اندیشه پدربزرگ داروین یعنی اراسموس داروین باز می‌گشت اما نکته این است که آن اندیشه تا زمان نوهٔ اراسموس، باب روز نشده بود. حال این تصور رواج یافت که همه چیز در خلقت درحال تکامل دائم است و احتمالاً هیچ چیز، حتی مذهب و یا اصول «اساسی» اخلاق و زندگی سیاسی از شمول قانون تحول و تکامل، مستثنی نیست. اثر این

1. August Javary, *De l'idee de progres* (Paris, 1851), p. 1.

«بی‌ثباتی عمومی» می‌توانست بسیار نشاط‌بخش باشد. جرج برنارد شاو از روشنفکران جوان آن روزگار می‌گفت: «ما همگی از لحاظ فکری مست شده بودیم» داروینیسم «روشنگری و رهایی پرشکوهی» از اندیشه‌های مذهبی منسوخ بود. اما از دیدگاه بسیاری و سرانجام از دیدگاه خود شاو، داروینیسم موجب دلسردی بسیار می‌شد. مشکل نه در خود اندیشهٔ تکامل بلکه در مکانیسم تکاملی به شیوه‌ای بود که مردم به نظریه داروین نسبت می‌دادند. چنین به نظر می‌رسید که اندیشه انتخاب طبیعی هرگونه ذهن و «طرح و نقشه‌ای» را از جهان حذف کند و دوباره قانون جنگل را در سیاست داخلی و بویژه سیاست بین‌الملل، اعاده نماید. شاو و بسیاری دیگر به نام بشریت، ایده‌آلیسم، باتلریسم،[۱] «تکامل خلاق» و اندیشه‌های دیگر [بر داروینیسم] شوریدند.[۲]

پس به یک معنی اثبات‌گرایی سده نوزدهم، بویژه نوعی از آن که در لفافه مفاهیم داروینی عرضه شد، گورکنان خود را ایجاد کرد؛ و یا به سخن دقیق‌تر موجب برقراری فضای فکری کاملاً متفاوتی شد. توصیف آن فضای فکری آسان نیست زیرا مبتنی بر اندیشه‌ای واحد و یا حتی مجموعه‌ای از اندیشه‌ها نبود. «شورش فلسفی بر علیه اثبات‌گرایی» که عملاً در دهه ۱۸۶۰ آغاز شد، تنها یکی از ابعاد آن فضا را باز می‌نمود. همین شورش، از چشم‌اندازی وسیع‌تر، حکایت از ظهور نظرات جدید گاه ناراحت کننده‌ای در مورد جهان و انسان می‌کرد. این نظرات ضرورتاً بدبینانه نبودند هرچند میزان قابل ملاحظه‌ای از بدبینی آخرالزمانی در کار بود. به عنوان نمونه می‌توان به رواج چشمگیر فلسفه آرتور شوپنهاور، پس از میانه سده و کتابهایی مانند کتاب ***تباهی*** از ماکس نوردو (۱۸۹۳) و نیز «جنبش ادبیات ساختگی»[۳] اشاره کرد. گویی مردم از عالم توهم و خیال بیرون می‌آمدند و حقیقت عریان را می‌دیدند.

مثلاً فریدریش نیچه، فیلسوف آلمانی، مرگ خداوند را اعلام داشت و آیندهٔ تیره و

---

۱. مکتب ساموئل باتلر (۱۹۰۲ ـ ۱۸۳۵) نویسنده و نقاد انگلیسی که در رمانهای خود به اندیشهٔ ترقی و تکامل می‌تاخت، هرچند در آغاز از هواداران داروین بود.م.

۲. دیباچه‌ای که شاو بر نمایشنامه خود تحت عنوان ***بازگشت به متوشالح*** نوشت، گرچه مربوط به دورانی پس از آن (۱۹۲۱) است، لیکن منبع خوبی برای مطالعه غلیان فکری دوران داروینیسم محسوب می‌شود. شاو یکی از روشنفکران جوانی بود که خود درباره آنها در آن دیباچه سخن می‌گوید. (***متوشالح*** کاهن بزرگ یهودیان بود که بنابه گفته تورات ۹۶۹ سال عمر کرد).م.

۳. Decadent Movement: جمعی از نویسندگان انگلیسی و فرانسوی در سده نوزدهم که درباره موضوعات ساختگی داستان‌سرایی می‌کردند.م.

تاری برای فرهنگهای فاقد مبنای مذهبی پیش‌بینی کرد. دیگران تردیدهایی دربارهٔ علم پیدا کردند و هرچند بدان پشت نکردند لیکن برای اولین بار به دیدهٔ واقع‌بینی، در آن نگریستند و آن را مخرب توهماتی تلقی کردند که احتمالاً لازمهٔ استمرار هر فرهنگی هستند. جمع تازه‌ای از روانشناسان و اندیشمندان اجتماعی، بعد غیرعقلانی سرشت بشر و نقش عدم عقلانیت و «اسطوره» در تاریخ را با وضوح بی‌سابقه‌ای کشف کردند، درحالی که فلاسفه تاریخ سده نوزدهم، هیچ تأکیدی بر این عوامل نگذاشته بودند. قدر متیقن اینکه آن وضع هرچه که بود، با خوش‌بینی عصر روشنگری، فاصلهٔ بسیار داشت. اینک در آخرین دهه‌های سده نوزدهم که عصر کسانی چون هگل، کنت و میل بود، چنانکه بیشتر اشاره شد، تخم تجدد تازه‌ای کاشته می‌شد که از تجدد عصر روشنگری قدیم و جدید، بدبینانه‌تر و طعنه‌آمیزتر بود. آیا آخرالزمان عصر آهن یا عصر بدبینی بود؟ بی‌شک هم عصر آهن و هم عصر بدبینی بود و همین عصر بدبینی پیش درآمد عصر اضطراب آینده را تشکیل می‌داد. به همین دلیل است که بخش چهارم و نهایی این دوران را «پیش درآمد سده بیستم» خوانده‌ام، به این معنی که حکایت از تحولات آینده می‌کرد.
۴) در خاتمه، دو نکته دیگر نیز دربارهٔ سده نوزدهم قابل ذکر است. یکی این که سده نوزدهم به معنای کامل کلمه سده‌ی اروپایی بود. اندکی پس از جنگ جهانی اول، پل والری، این پرسش را پیش کشید که آیا اروپا می‌تواند با توجه به سیاست خودکشی درونی خود، تفوق جهانی خود را برای مدت مدیدی حفظ کند. آیا اروپا می‌توانست همچنان «بخش برگزیده کره خاک، مروارید آسمانها و قوه متفکرهٔ پیکری عظیم» باقی بماند؟ این پرسش بارها و بارها پس از آن و بویژه بعد از جنگ جهانی دوم پیش کشیده شد و کتابهای بسیاری در رثای «پایان تاریخ اروپا» به رشته تحریر درآمد (یعنی پایان تفوق یا برتری آشکار اروپا بر بقیه عالم). اما اروپا و اروپاییان، هیچگاه به اندازهٔ سده نوزدهم از دستاوردهای خود غرّه نبودند. در آن سده تاریخ را به رسم معمول چنان می‌نوشتند که گویی اروپا (یا بخشی از آن و یا برخی ملتهای اروپایی که در اوج گرایشهای ناسیونالیستی خود به سر می‌بردند) مرکز عالم بودند و همه کارهای تازه و خلاق در آنجا صورت می‌گرفت. حتی مورخ کج‌بینی مانند یاکوب بورکهارت که از ظهور عصر بربریت در تمدن مادی‌گرای اروپا در هراس بود، چنان نظری داشت. همین خود، نشانه‌ای از آن بود که بدبینی هنوز اعتماد به نفس اروپا را دست‌کم در مقابل بقیهٔ جهان، مضمحل نکرده بود.

با این حال در درون خود اروپا تغییر مهمی در تعادل قوای فکری صورت گرفت. کنت در خاتمه درسهای خود در باب فلسفه اثباتی از اروپای غربی و از سهمی که هریک از پنج دولت عمدهٔ اروپایی می‌توانستند در «تجدید حیات قریب‌الوقوع فلسفه» ایفا کنند، سخن به میان آورد. اما کنت ظهور آلمان به عنوان قدرت فکری تازه‌ای را نادیده گرفت، هرچند از «استعداد طبیعی مردم آن کشور در تعمیم» ظاهراً ستایش کرد. فرانسه و انگلستان بر فرهنگ عصر روشنگری غلبه داشتند. اما در سده نوزدهم آلمان با این کشورها همسری می‌کرد و حتی در برخی حوزه‌ها از آن دو پیشی گرفته بود. آن کشور هم در علوم «طبیعی» و هم در علوم «فرهنگی» سرآمد اروپا شده بود. شاید بتوان این تحول فکری را به حوادث سیاسی غیرعادی و به دستیابی آلمان به وحدت ملی و سرانجام به استیلای آن کشور در صحنه اروپا نسبت داد. اما درحقیقت این تحول پیشتر با نهضت ادبی گوته و شیلر و جنبش بزرگ رمانتیک آلمان، و فلسفهٔ ایده‌آلیستی کانت و اخلاف او پدید آمده بود.

آلمانیها که هنوز در عصر هگل عمدتاً به عنوان ملتی فیلسوف‌پرور شناخته شده بودند، بعدها در همه حوزه‌های دیگر اندیشه بویژه در تاریخ‌نویسی، تاریخ و روانشناسی مذهب، و نیز در علوم دقیق‌تر و «قانونمندتر»ی مانند فیزیک و روانشناسی تجربی جدید، مقام رهبری یافتند. جریانهای فکری در آلمان که بیشتر در دوران بعد از جنبش اصلاح دینی در درون خود آن کشور محصور مانده بودند، در طی قرون نوزدهم به کشورهای دیگر نیز سرایت کردند.

آلفرد راسل والاس[۱] دانشمند انگلیسی، در اواخر عمر خود سده نوزدهم را «سده‌ی زیبا و شگفت‌آور» خواند. اما این سده تا اندازه‌ای به سبب اندیشهٔ تکاملی که والاس و داروین همزمان مطرح کردند و نیز بواسطه فقدان احساس استقرار در عصری رو به تکامل و تحول و نیز به گفته آرنولد، به خاطر رشد شمار بسیاری از اندیشه‌ها و عقاید و نقد مستمر فرهنگ قدیم و جدید اروپایی که پس از نیوتون امید اصلی جهانیان محسوب شده بود، سده‌ی نه تنها زیبا و شگفت‌آور، بلکه بنیان کن نیز بود. پس سده نوزدهم شاید عصری شگفت‌آور و زیبا بود، لیکن بی‌شک سده تحول و تغییر نیز بود.

---

۱. A.R.Wallace: (۱۹۱۳ - ۱۸۲۳) عالم طبیعی انگلیسی که مستقل از داروین نظریه‌ای دربارهٔ انتخاب طبیعی عرضه کرد. م.

گزیده آثار سدهٔ نوزدهم

۱ ـ جنبش رمانتیک و ایده‌آلیسم

مادام دواستال: آلمان[1]

*مادام دواستال (۱۸۱۷ ـ ۱۷۷۶) رمان‌نویس و نویسندهٔ نسبتاً مشهوری بود که در دوران ناپلئون می‌زیست. وی دختر نکر مالیه‌شناس سوئیسی بود که مشاور مالی لویی شانزدهم شد. مادام دواستال در طی انقلاب از فرانسه گریخت و از رهبران ضد انقلاب میانه‌رو و لیبرال در خارج از کشور شد. پس از سقوط روبسپیر به فرانسه بازگشت اما دیری نپایید که دشمنی ناپلئون را برانگیخت. ناپلئون وی را به خاطر صراحت در بیان عقاید سیاسی‌اش تبعید کرد و آثارش را ممنوع کرد. کتاب **دربارهٔ آلمان** (۱۸۱۳) در تمجید از موج فزایندهٔ جنبش رمانتیک در ادبیات، فلسفه و هنر نوشته شد. به نظر او آلمان رهبری این جنبش را در دست داشت.*

شاید بتوان به نحو مستدل گفت که فرانسویها و آلمانیها در دو قطب متضاد طیف اخلاق قرار دارند؛ زیرا فرانسویان همهٔ اندیشه‌ها را ناشی از موضوعات بیرونی می‌دانند؛ درحالی که آلمانیها همه اندیشه‌ها و تصورات را برخاسته از اندیشه‌های پیشینی می‌پندارند. با این حال این دو ملت در روابط اجتماعی با یکدیگر کاملاً توافق دارند؛ اما نظریات ادبی و فلسفی آنها در دو قطب متضاد قرار دارند. چهره فکری آلمان برای فرانسه شناخته شده نیست و اندک‌اند ادبای فرانسوی که خود را برای شناختن آن به زحمت انداخته باشند....

به همین دلایل اعتقاد یافتم که معرفی کشوری که در کل اروپا در مطالعه و تفکر تا بدانجا پیش رفته است که می‌توان آن را زادگاه اندیشه نامید، سودمند خواهد بود.

ادبیات

واژهٔ **رمانتیک** برای توصیف آن نوع از اشعاری که برگرفته از ترانه‌های «شعرا و نوازندگان دوره‌گرد»[2] است و محصول مشترک سنت سلحشوری و مسیحیت به شمار می‌ورد، اخیراً در آلمان مطرح شده است. اگر منکر آن شویم که قلمرو ادبیات میان دوران کفر ماقبل مسیحیت و مسیحیت، میان شمال و جنوب، میان عصر باستان و قرون وسطی و میان سنت سلحشوران و نهادهای رومی و یونانی تقسیم شده است، در آن صورت

---

1. Baroness Stael Holstein, *Germany*. (London, John Murray, 1814) Vol. I, PP. 4-5, Vol. II, PP. 371-2, 394; Vol. III, PP. 17-18, 38-9, 42, 46-9, 311-12, 355-7; 304, 93-4, 376, 379, 386-7.

2. Troubadours

هیچ‌گاه نخواهیم توانست دربارهٔ ذوق ادبی عصر باستان و عصر مدرن، نظری فلسفی بدهیم.

برخی منتقدین فرانسوی اظهار داشته‌اند که ادبیات آلمان هنوز در دوران صباوت خویش است؛ این نظر کاملاً نادرست است: کسانی که در شناخت زبانها و آثار دوران باستان بیشترین مهارت را دارند، بی‌شک از نارساییها و مزایای نوع ادبیاتی که می‌پذیرند یا رد می‌کنند غافل نیستند؛ بلکه منش و عادات و شیوه تفکر ایشان، آنها را بر آن داشته تا ادبیاتی را که مبتنی بر خاطرات سلحشوران و عجایب قرون وسطی است بر ادبیات مبتنی بر اساطیر یونانی ترجیح دهند. تنها ادبیات رمانتیک توانایی پیشرفت بیشتر دارد زیرا از آنجا که ریشه در آب و خاک خودمان، دارد می‌تواند رشد کند و از نو حیات یابد: چنین ادبیاتی مبیّن مذهب ما و یادآور تاریخ ماست و ریشه آن قدیمی است، هرچند از عصر کلاسیک باستان برنخاسته است. شعر کلاسیک پیش از آنکه برای ما مفهوم گردد، می‌باید از صافی خاطرات عصر کفر بگذرد؛ اما ادبیات آلمان را می‌توان عصر مسیحی ادبیات و هنرهای زیبا خواند؛ این ادبیات از تصورات شخصی ما بهره می‌گیرد تا عواطف و احساسات نیرومند و روشنی در ما بیانگیزد؛ نبوغ نهفته در آن مستقیماً بر دلهای ما تأثیر می‌گذارد و روح زندگی ما و همه خیالات درعین‌حال نیرومند و دهشتناک ما را بسیج می‌کند.

می‌گویند کسانی هستند که چشمه‌های نهفته در زیرزمین را از طریق تحریکی عصبی، که آن چشمه‌ها در ایشان برمی‌انگیزند، کشف می‌کنند. در شعر آلمانی اغلب همان همدلی معجزآسا میان انسان و عناصر طبیعت را می‌یابیم. شاعر آلمانی طبیعت را نه همچون شاعر بلکه همانند برادر [طبیعت] می‌فهمد؛ و حتی می‌توان گفت که پیوندهای وحدت خانوادگی، وی را با هوا، آب، گلها، درختان و در یک کلام با کل زیبائیهای اساسی خلقت، متصل می‌کند.

هیچ‌کس نیست که آن شیفتگی وصف‌ناپذیری را حس نکرده باشد که ما هنگام نگریستن به امواج دریا تجربه می‌کنیم، خواه این شیفتگی ناشی از طراوت آن امواج باشد و یا [مجازاً] از احساس فراز آمدن جنبشی همیشگی و مداوم بر سکون زندگی گذرا و ناپایدار ما ناشی شود. همین منظومهٔ گوته [یعنی ماهیگیر] لذت فزاینده‌ای را که ما از تأمل در آبهای صاف و روشن رودخانه‌ای روان می‌بریم، به نحو ستایش‌انگیزی بیان می‌دارد: وزن و آهنگ شعر به تقلید از حرکت امواج ساخته شده و تأثیر مشابهی بر روی

قوه خیال باقی می‌گذارد. روح طبیعت، خودش را در همه جا و در هزاران شکل مختلف به ما باز می‌نماید. روستاهای حاصلخیز و بیابانهای خالی، دریا و ستارگان همگی تابع قوانین یکسانی هستند؛ و آدمی در درون خود احساسات و قدرتهای پنهانی دارد که با روز، با شب و با طوفان هماهنگی دارند؛ همین یگانگی نهان وجود ما با شگفتی‌های جهان است که عظمت راستین شعر را ایجاد می‌کند. شاعر می‌داند که چگونه یگانگی عوالم طبیعی و اخلاقی را در شعر خود بازیابی کند: تخیل او پیوندی میان این دو برقرار می‌سازد.

وقتی من مطالعه ادبیات آلمانی را آغاز کردم، انگار به جهان تازه‌ای گام می‌نهادم که گویی بر کل آنچه پیشتر تنها به شیوه‌ای آشفته درمی‌یافتم پرتوی خیره کننده درمی‌افکند. مدتی است که در فرانسه چیزی جز خاطرات و رمان نمی‌خوانند و تنها به دلیل سبکسری نیست که ما توانایی مطالعه جدی‌تر را از دست داده‌ایم بلکه حوادث انقلاب، ما را به آن عادت داده است که هیچ چیز جز معرفت، نسبت به آدمیان و اشیاء را ارزشمند نشماریم؛ در کتابهای آلمانی حتی در کتابهایی که دربارهٔ انتزاعی‌ترین موضوعات‌اند، می‌توان آن نوع از علایقی را یافت که رمان‌های خوب را ارزشمند می‌سازند، علایقی که بوسیله شناخت درونی قلوب خودمان، برانگیخته می‌شوند. خصلت خاص ادبیات آلمانی این است که همه چیز را به هستی درونی ارجاع می‌دهد؛ و چون هستی درونی راز همهٔ رازهاست، درنتیجه، کنجکاوی بی‌حدوحصری در ما پدید می‌آورد.

مکتب جدید همان نظریه‌ای را که در مورد ادبیات به کار می‌برد، در مورد هنرهای زیبا نیز اعمال می‌کند و تأکید می‌نماید که مسیحیت سرچشمه نبوغ مدرن به‌طورکلی است؛ نویسندگان این مکتب همچنین کل آنچه را که در سبک معماری گوتیک قرون وسطی با احساسات مذهبی مسیحیان هماهنگ است، به شیوهٔ نوینی بیان می‌دارند. با این حال از این گفته چنین برنمی‌آید که مردم عصر مدرن می‌توانند و یا می‌باید کلیساهایی به سبک گوتیک بسازند؛ هنر و طبیعت قابل تکرار و اقتباس نیستند؛ تنها چیزی که برای ما فعلاً در عصر سکوت نبوغ مهم است این است که احساس تحقیری را که نسبت به همه برداشت‌های قرون وسطی روا داشته می‌شود، به کناری بنهیم؛ طبعاً اقتباس کامل از آنها برای ما مناسب نیست اما هیچ چیز به اندازه تلقی امور اصیل و عتیق به عنوان اموری بیگانه از تمدن، برای پیشرفت نبوغ زیان‌آور نیست.

فلسفه

روح، آتشی است که زبانه‌های خود را از طریق همه حواس بیرون می‌افکند؛ هستی، همین آتش است: همه مشاهدات و کل کوشش‌های فیلسوفان می‌باید به همین نقطهٔ منفرد که کانون و نیروی جنبانندهٔ همه احساسات و اندیشه‌های ماست، معطوف گردد....

عشق، آموزگاری است که با قطعیتی بسیار بیش از هرگونه آموزش دقیق متافیزیکی، رموز روح را به ما می‌آموزد. ما هرگز خود را به خصوصیات جزیی موضوع مورد عشق خود وابسته نمی‌کنیم؛ و در هر ترانهٔ عاشقانه‌ای وقتی گفته می‌شود «دوستت دارم و نمی‌دانم چرا» حقیقت فلسفی بزرگی نهفته است زیرا همین «نمی‌دانم چرا» همان خصلت کلی و کلیتی است که ما بواسطه عشق، ستایش و احساساتی بازمی‌شناسیم که اعماق رموز قلب دیگران را بر ما آشکار می‌سازند.

روش تجزیه و تحلیل که تنها با بخش‌بخش کردن موضوع به وارسی آن می‌پردازد، خود را همچون کارد قصابی بر طبیعت مرده اعمال می‌کند؛ اما این ابزار و روش برای فهم موجودات زنده، بد است؛ و اگر ما در تعریف لفظی تصورات جاندار مانندی که موجودات کلی را به ذهن ما باز می‌نمایند، مشکل داریم، دلیلش درست همین است که چنان تصوراتی به جوهر اشیاء نزدیکترند. تجزیه به منظور فهم، نشانه ضعف در فلسفه است؛ همچنانکه ایجاد تفرقه به منظور حکمرانی، نشانهٔ ضعف در قدرت سیاسی است.

دکارت، پاسکال و مالبرانش بسیار بیش از نویسندگان سده هجدهم فرانسه با فلاسفهٔ آلمانی شباهت داشتند. اما فرق مالبرانش و آلمانیها در این است که آنچه را که وی به عنوان اصول ایمان مطرح می‌کند، آلمانیها در قالب نظریه‌ای علمی بیان می‌دارند. مالبرانش می‌خواهد اندیشه‌های ملهم از تخیل خود را در لفافه‌ای از جزمیت فرو بپوشاند زیرا از آن می‌ترسد که آن اندیشه‌ها را صرفاً ملهم از شور و ذوق شخصی او بخوانند؛ اما فلاسفه آلمانی که در پایان عصری به سر می‌برند که در آن روش تجزیه و تحلیل در مورد همه موضوعات، رواج یافته است، خود می‌دانند که دچار شور و ذوق‌اند و تنها می‌خواهند ثابت کنند که عقل و ذوق هماهنگ‌اند.

اگر فرانسویان از گرایش متافیزیکی بزرگان خود در سدهٔ هفدهم پیروی کرده بودند، آنان نیز اینک اندیشه‌هایی مشابه با اندیشه‌های آلمانیها می‌داشتند؛ زیرا در روند پیشرفت فلسفه لایبنیتز، خلف طبیعی دکارت و مالبرانش، و کانت خلف طبیعی لایبنیتز است.

انگلستان بر نویسندگان سدهٔ هجدهم [فرانسه] تأثیر به سزایی گذاشت؛ احساس ستایشی که ایشان نسبت به آن کشور داشتند آنان را بر آن داشت تا آزادی و فلسفه انگلیسی را وارد فرانسه کنند. در آن دوران فلسفهٔ انگلیسی تنها وقتی خالی از خطر بود که با احساسات مذهبی مردم، با آزادی ایشان و با اطاعت ایشان از قوانین درآمیخته باشد. در بین ملتی که در آن نیوتون و کلارک، هرگز نام خداوند را بدون تعظیم و پایین آوردن سر خود به زبان نمی‌آوردند، اگر نظریات متافیزیکی غلطی هم رایج می‌شد، خطری ایجاد نمی‌کرد. آنچه بیش از هر چیز دیگر جایش در فرانسه خالی است، احساس و عادت تعظیم و احترام است و در این کشور به سهولت و سرعت از وارسی روشنگرانه و نقادانه به نگرش بدبینانه‌ای می‌رسیم که همه چیز را نابود می‌کند.

می‌گویند که موضوعات بیرونی، علت تصورات ما هستند؛ پس هیچ چیز، از این پذیرفتنی‌تر نمی‌نماید که خود را کلاً به جهان طبیعت وانهیم و همچون میهمانان ناخوانده به ضیافت طبیعت برویم؛ اما در این صورت بتدریج سرچشمهٔ درونی ما خشک می‌شود و حتی قوهٔ تخیلی که لازمه شادی و لذت ماست به چنان درجه‌ای نقصان می‌یابد که بزودی آدمی دیگر روحیهٔ کافی برای لذت بردن از هیچ چیزی نخواهد داشت.

نظریهٔ فلسفی مقبول در هر کشوری، نفوذ عظیمی بر جهت‌گیری اذهان، اعمال می‌کند؛ چنین نظریه‌ای به الگوی عامی تبدیل می‌شود که به کل اندیشه شکل و قالب می‌بخشد. حتی کسانی که آن نظریه را مطالعه نکرده باشند، ناآگاهانه با گرایش کلی مندرج در آن هم‌آوا می‌شوند. ما در طی تقریباً یکصد سال گذشته در اروپا شاهد رشد و پیشرفت نوعی بدبینی فراگیری بوده‌ایم که مبنای آن را باید در متافیزیکی جست که کل اندیشه‌های ما را به برداشت‌های حسی ما نسبت می‌دهد. نخستین اصل این فلسفه، آن است که هیچ چیزی را که همچون واقعیت و یا محاسبه‌ای قابل اثبات نباشد، باور نکنیم؛ همراه با این اصل احساسی از تحقیر نسبت به هر چیزی پیدا می‌شود که احساس متعالی خوانده شود؛ و تقیّد به لذات جنسی نیز ملازم با آن اصل است. این سه نکته دربر گیرنده همه انواع دیدگاههای بدبینانه‌ای هستند که مذهب، فهم و اخلاق را آماج حمله خود قرار می‌دهند.

[پیر] بیل که فرهنگ‌نامه‌اش راکمتر کسانی مطالعه کرده‌اند، با این حال سرچشمه همه لطیفه‌گویی های مکتب بدبینی است؛ ولتر هم با شوخ‌طبعی و عظمت اندیشه خود بدان لطیفه‌گویی ها، تندی و زنندگی بیشتری بخشیده است؛ اما اساس همه این سخنان نیشدار

این است که هرچیزی را که همچون آزمونی فیزیکی، بدیهی و مبرهن نباشد، می‌باید در شمار اوهام و تصورات بیهوده آورد.

آن روز که این مطلب گفته شد در جهان هیچ رمز و رازی نیست و یا لازم نیست دربارهٔ چنین رموزی بیندیشیم و همه اندیشه‌های ما از طریق چشم و گوش حاصل می‌شوند و تنها امر ملموس و محسوس حقیقی است؛ در چنان روزی همه کسانی که از حواس کامل و سالم برخوردار بودند، خود را فیلسوفان راستین به شمار آوردند. کسانی که به اندازهٔ کافی فکر و اندیشه دارند تا در وقت فقر پولی به دست آورند و یا به هنگام غنا پول خود را خرج کنند، بی‌وقفه می‌گویند که ما صرفاً از فلسفهٔ معقولی برخوردار هستیم و هیچ‌کس جز دیوانگان به فلسفه‌ای جز این نمی‌اندیشد. درواقع [به گفته آنها] تنها حواس ما این فلسفه را به ما می‌آموزند و اگر نتوانیم جز از طریق آنها معرفتی به دست آوریم، پس هر اندیشه‌ای که مورد تأیید شواهد عینی و مادی نباشد، باید اندیشه‌ای احمقانه خوانده شود.

اما اگر برعکس گفته می‌شد که روح به خودی خود عمل می‌کند و ما برای یافتن حقیقت باید آگاهیهایی از درون خود به دست آوریم و این حقیقت جز به یاری تأمل ژرف، حاصل شدنی نیست زیرا حقیقت از محدودهٔ تجربهٔ مادی بیرون است؛ در آن صورت، کل فرآیند ذهن آدمیان دگرگون می‌شد و ایشان اندیشه‌های متعالی را از روی بیزاری رد نمی‌کردند زیرا چنین اندیشه‌هایی نیازمند تامل ژرف‌اند؛ در آن صورت چیزی که برای آدمیان قابل تأیید نبود، اندیشه‌های سطحی و عمومی بود؛ زیرا اندیشه‌های میان‌تهی سرانجام، بسیار خسته کننده می‌شوند.

طبعاً بر خود نمی‌بالم که توانسته باشم در طی چند صفحه شرحی از نظریه‌ای آورم که مدت بیست سال متفکران آلمانی را به خود مشغول داشته است؛ اما امیدوارم که در این صفحات روح عمومی فلسفه کانت را نشان داده باشم تا بتوانم در فصل‌های آینده تأثیری را که آن فلسفه بر ادبیات، علم و اخلاق باقی گذاشته توضیح دهم.

کانت به منظور سازش دادن میان فلسفه تجربی و فلسفه اخلاقی یکی را تابع دیگری نکرده بلکه بهریک از آن دو بطور جداگانه درجهٔ تازه‌ای از قدرت و قوت بخشیده است. آلمان، مورد تهدید آن نظریهٔ خشک و سردی قرار داشت که شور و ذوق را کلاً بر خطا می‌خواند و احساساتی را که تسلی‌بخش هستی ما هستند در شمار خرافات می‌آورد. پس وقتی مردمان دیدند که همهٔ احساسات ظریف و لطیف روح [در فلسفه کانت] با

انتزاعی‌ترین استدلالات مورد دفاع قرار گرفته، خرسندی بسیاری حاصل کردند که هم فلسفی، هم شاعرانه، هم قابل بررسی و هم شایسته تمجید بود. قوت ذهن هیچگاه در وضعی منفی استمرار نمی‌یابد، یعنی قوت ذهن نمی‌تواند اصلاً در باور نداشتن، فهم نکردن و بیزار بودن باشد. ما باید فلسفه‌ای اعتقادی داشته باشیم، فلسفه‌ای پر شور و شوق که آنچه را که احساس بر ما آشکار می‌سازد، به حکم عقل تأیید کند.

در باب تامل در طبیعت

هدف زحمات فیلسوفان، دانشمندان و شاعران در آلمان، تقلیل قدرت استدلال و تعقل خشک بوده، بدون آنکه بخواهند کوچکترین ابهامی در معرفت و دانش بوجود آورند. چنین است که قوهٔ تخیل دنیای قدیم ممکن است دوباره همچون ققنوس، از خاکسترهای خطا و اشتباه زاده شود.

شمار اعظم علمای طبیعت‌گرا کوشیده‌اند تا طبیعت را به مثابه حکومتی منظم توضیح دهند که در آن هر چیز برحسب اصول درست ادارهٔ امور، تمشیت می‌شود. اما کوشش برای تعمیم این نظریه مبتذل به عالم خلقت بیهوده است. نه امور وحشتناک و نه حتی وجوه زیبای خلقت را نمی‌توان بوسیله این نظریهٔ محدود توضیح داد؛ و طبیعت گاه بیش از حد بی‌رحم و گاه بیش از آن کریم و رحیم است که بتوان آن را تابع آن نوع از محاسبه‌گری قرار داد که در امور این جهان بر نظرات ما حاکم و مسلط است.

تأمل در طبیعت، افکار ما را در خود غرق می‌کند. ما خود را در نوعی رابطه با طبیعت احساس می‌کنیم که وابسته به اعمال نیک و بد طبیعت نیست، بلکه روح آشکار طبیعت، خود می‌کوشد تا روح ما را در آغوش بگیرد و با ما گفتگو کند. وقتی تاریکی شب فرا می‌رسد آنچه ما را هراسناک می‌سازد، صرف تهدید حلول آن نیست بلکه همدردی شب با محرومیت‌ها و غم‌های درونی ماست که به ما هشدار می‌دهد؛ برعکس خورشید همچون جلوه‌ای از خداوند و پیام‌آوری پر شکوه است که به ما نوید استجابت دعاهایمان را می‌دهد؛ اشعهٔ خورشید به زمین فرو می‌تابد تا نه تنها انسان را در کار و کوشش خود هدایت کند بلکه عشق خود به طبیعت را بیان دارد.

غایات راستین طبیعت، همین برقراری رابطه با روح و هیات جاودانی انسان است. اشیای طبیعی، خود سرنوشتی دارند که محصور به هستی محدود انسان نیست؛ آنها در این جهان قرار داده شده‌اند تا در تکامل اندیشه‌های ما در جهت زندگی اخلاقی ما یاورمان باشند. پدیده‌های طبیعت را نباید صرفاً برحسب قوانین مادی دریافت، هرقدر

هم این قوانین ترکیب شایسته‌ای داشته باشند؛ پدیده‌های طبیعت معنایی فلسفی و غایتی مذهبی دارند که عمیق‌ترین تأملات هم نمی‌تواند حدود آن را دریابد.

ساموئل تیلور کالریج: دربارهٔ خرد و فهم[1]

*ساموئل تیلور کالریج (۱۸۳۴ ـ ۱۷۷۲) شاعر و فیلسوف انگلیسی، دو بُعد بسیار مهم شورش رمانتیک را در آثار خود خلاصه می‌کند. (۱) ناخرسندی آن جنبش نسبت به برخی وجوه فلسفهٔ روشنگری، بویژه نظریهٔ انفعال ذهن؛ (۲) کوشش در راه وضع نظریه‌ای تازه که درعین‌حال برای ذهن قدرت خلاقهٔ بیشتری قایل است و دیدگاهی «روحانی»تر و گسترده‌تر دربارهٔ جهان را ممکن می‌سازد. این دو جنبه در تمیزی که وی میان «عقل» و «فهم» از یک سو و «تخیل» و «وهم» از سوی دیگر می‌دهد، آشکار می‌شوند؛ (**فهم** از واژه‌های آلمانی Vernunft و Verstand که بویژه در آثار یاکوبی و کانت بکار رفته‌اند، گرفته شده است) سه گزیدهٔ زیر به ترتیب از نامه کالریج به تامس پول مورخ ۲۳ مارس ۱۸۰۱، مجموعه مقالات او تحت عنوان **دوست** (۱۸۰۹) و فصل سیزدهم **زندگینامه ادبی** (۱۸۱۷) گرفته شده‌اند.*

دوست عزیزم ـ نامهٔ دوستانه شما مورخ چهاردهم [مارس] را دریافت کردم. از این که فهمیدم که شما به نامهٔ مربوط به لاک علاقه‌مند شده‌اید، مأیوس شدم... خیال نکن که می‌خواهم به حزب ***اندک‌گرایان*** بپیوندم. فکر می‌کنم خاطر شما را با کشف دروغهای ایشان خوش خواهم داشت. ***حال، آقای لاک بنیانگذار این فرقه بود و خودش اندک‌گرای کاملی بود.***

عقیدهٔ من بر این است که تفکر عمیق، تنها از انسانی که دارای احساس عمیق باشد برمی‌آید و حقیقت به‌طورکلی قسمی از وحی و الهام است. هرچه بیشتر آثار سرایزاک نیوتون را می‌فهمم، با شجاعت بیشتری به خودم و به **شما** می‌گویم که به اعتقاد من، اگر روح پانصد نیوتون را سرهم بگذاریم هم وزن روح یک شکسپیر و یا یک میلتون خواهد بود. اما اگر خداوند به من تندرستی، امید و فکری استوار ببخشد (که همواره سه جزء نیایش‌های هر ساعت من‌اند)، قبل از سی سالگی همهٔ آثار نیوتون را به‌طور کامل خواهم فهمید. درحال حاضر باید به کوشش خود برای فهم کامل اثر اولیهٔ او دربارهٔ علم نور قانع

---

1. E.H.Coleridge (ed.), *Letters of Samuel Taylor Coleridge* (Boston & NewYork, Houghton, Mifflin & Co., 1895) Vol. I, PP. 350 - 352; W.G.T. Shedd (ed.), *The Complete Works of Samuel Taylor Coleridge.* (NewYork, Harper and Brothers, 1884) Vol. II, PP. 144 - 145; Vol. III, PP. 363 - 64.

باشم. از زیبایی و نظم آزمایش‌های او و از درستی استنتاجات **مستقیم** او از آن آزمایش‌ها، هرچه بیشتر خرسندم اما به گمان من عقایدی که مبتنی بر این نتیجه‌گیریهاست و درواقع کل نظریهٔ او آنقدر سطحی است که می‌توان آن را به راستی نادرست خواند. نیوتون صرفاً ماده‌گرا بود. در نظریهٔ او ذهن همواره ***منفعل*** است؛ ***تماشاگر*** تن‌آسایی است که به جهان بیرون می‌نگرد. اگر ذهن ***منفعل*** نباشد و اگر براستی همانند ذهن خداوند و آنهم در متعالی‌ترین معنای آن آفریده شده و ***تصویری از ذهن آفریدگار*** باشد، در آن صورت در مورد درستی هر نظریه‌ای که مبتنی بر انفعال ذهن باشد، جای تردید است....

من مخالف آن نیستم که همراه با یاکوبی[۱] عقل را به عنوان عضوی تعریف کرد که همان رابطه‌ای را با موضوعات روحانی، کلی، ابدی و ضروری دارد که چشم با پدیده‌های مادی و حادث دارد. اما در آن صورت باید اضافه کنم که عقل عضوی است که با موضوعات متناسب با خود یکی و یکسان است. پس خدا، روح، حقیقت ابدی و غیره موضوعات عقل‌اند ولیکن خود همان عقل‌اند. ما خداوند را عقل متعالی می‌نامیم و میلتون می‌گوید: عقل روح را درمی‌یابد و خود هستی آن است.

هر آنچه خودشناسی آگاهانه است، عقل است؛ و در این معنا می‌توان آن را با اطمینان به عنوان عضو ادراک امور فراحسی تعریف کرد؛ فهم را هرجا که حاوی عقل نباشد و آن را به عنوان چشم درونی خود به کار نبرد می‌توان به عنوان ادراک امور حسی و یا قوه‌ای تعریف کرد که بوسیلهٔ آن آدمی ***پدیده‌های*** ادراک شده را طبقه‌بندی و تعمیم می‌کند؛ قوه‌ای که کار ویژه‌های آن متضمن قواعد تجربهٔ بیرونی است و آن را ممکن می‌سازد. به طور خلاصه فهم مبتنی بر فرض وجود امری مفهوم است؛ این امر ممکن است صرفاً اَعمال یا اَشکال خود آن یعنی منطق صوری باشد؛ لیکن اندامهای حسی می‌باید موضوعات واقعی، یعنی مواد معرفت جوهری را بدان عرضه بدارند و یا می‌توان به‌درستی گفت که بر آن آشکار نمایند. قوه فهم حیوانات پیشرفته‌تر تنها دارای اندامهای حس بیرونی است و در نتیجه تنها موضوعات مادی را درمی‌یابد؛ اما قوهٔ فهم انسان همچنین دارای اندام حس درونی است و می‌تواند خود را با واقعیات نامشهود و یا موضوعات روحانی آشنا سازد. این اندام همان عقل انسان است.

پس به نظر من قوه تخیل، یا اولیه است یا ثانویه. قوه تخیل اولیه را قدرت زنده و عامل

---

۱. Jacoby: فریدریش هاینریش یاکوبی (۱۸۱۹ ـ ۱۷۴۳) فیلسوف آلمانی. م.

اصلی کل ادراک بشری می‌دانم و آن را تکرار «من هستم» نامتناهیِ عمل ازلی خلقت، در ذهن متناهی می‌شمارم. قوه تخیل ثانویه را انعکاسی از قوهٔ اولیه می‌دانم که با ارادهٔ آگاه همزیستی دارد ولیکن در **نوع** عمل خود با قوهٔ اولیه یکی و یکسان است و تنها از لحاظ **درجه** و **شیوهٔ** عمل خود با آن تفاوت دارد. این قوه به منظور بازآفرینی، واقعیت را منحل و پراکنده و متفرق می‌سازد و وقتی این فرآیند ناممکن گردد بهرحال می‌کوشد تا واقع را آرمانی سازد و بدان وحدت بخشد. این قوه ذاتاً **زنده** است درحالی که موضوعات (به عنوان موضوعات) ذاتا ثابت و مرده‌اند.

قوه وهم، برعکس هیچ عرصه‌ای برای عمل جز امور ثابت و متناهی ندارد. وهم درواقع چیزی جز شیوه‌ای از تذکر نیست که از قید نظم زمان و مکان رهیده باشد؛ درعین‌حال با آن پدیده تجربی مربوط به اراده که ***انتخاب*** خوانده می‌شود. درآمیخته و متأثر از آن است. اما این قوه همانند حافظه و تذکر معمولی می‌باید همهٔ موضوعات و مواد خود را حاضر و آماده از قانون تداعی، اخذ کند.

ویکنت دو شاتوبریان: نبوغ مسیحیت(۱)

*فرانسوا رنه ویکنت دو شاتوبریان (۱۸۴۸ ـ ۱۷۶۸) یکی از رهبران جنبش ضد انقلاب فرانسه و چهره ادبی برجسته‌ای در فرانسه دوران ناپلئون بود. وی در **خاطرات** خود توصیف می‌کند که چگونه پس از تجربه‌ای در آزاداندیشی دوباره به مذهب مادری خود باز می‌گردد و مصمم می‌شود تا نفوذ ولتر را درهم بشکند. پرآوازه‌ترین اثر او یعنی **نبوغ مسیحیت** (۱۸۰۲) در زمانی مناسب یعنی به هنگام استقرار مجدد کلیسای کاتولیک در فرانسه با اجازهٔ ناپلئون منتشر شد.*

دربارهٔ اسرار و رموز

در زندگی هیچ چیز جز آنچه کم و بیش مرموز است، زیبا، خوشایند و یا بزرگ نیست. حیرت‌آورترین احساسات، آنهایی هستند که تصوراتی توضیح‌ناپذیر ایجاد می‌کنند.

درخصوص اسرار و رموز، در بادی نظر درمی‌یابیم که مذهب مسیحیت امتیاز بزرگی بر مذاهب عهد باستان دارد. رموز مذاهب اخیر هیچ ربطی به انسان نداشت و حداکثر موضوعی قابل تأمل برای فیلسوفان و یا ترانه‌ای برای سرایندگان به‌دست می‌داد. برعکس رموز مذهب ما بلاواسطه با دل سخن می‌گویند و رازهای هستی ما را

---

1. Chateaubriand. *The Genius of Christianity,* tr. C.I. White (Baltimore, J.Murphy & Co., 1862), PP.51, 53-4, 139-40, 172-3, 291, 384-7, 467-8.

درمی‌یابند. در اینجا مسأله دیگر ترتیب بیهوده و مرموز اعداد و ارقام [به شیوهٔ جادوگری] نیست بلکه موضوع به رستگاری و سعادت نوع بشر مربوط می‌شود. آیا انسان که به حکم تجربهٔ روزانه خود کاملاً نسبت به جهل و ضعف خود آگاه و معترف است، می‌تواند رموز مربوط به عیسی مسیح را نفی کند؟ اینها رازهای مردمان بیچاره و شوربخت‌اند!

تثلیث، که نخستین رمز ایمان مسیحی است، حوزهٔ عظیمی برای مطالعه فلسفی باز می‌گشاید خواه تثلیث را جز صفات خداوند به حساب آوریم و یا آن را از بقایای آیینی محسوب داریم که پیشتر در سراسر خاور زمین رایج بود. نفی آنچه برای ما قابل درک نیست، شیوهٔ استدلال تاسف‌باری است.

درباره خدا و طبیعت

خدایی هست. گیاهان دره‌ها و سروهای کوهی، نام او را ستایش می‌گویند؛ حشرات زمزمه‌کنان او را تمجید می‌کنند؛ فیل، طلوع آفتاب خدا را ستایش می‌کند؛ پرندگان در میان برگهای درختان، او را تعظیم می‌کنند؛ آذرخش از قدرت او حکایت می‌نماید و اقیانوس عظمت او را اعلام می‌دارد. تنها انسان گفته است: «خدا وجود ندارد».

پس آیا انسان هیچگاه درحال مصیبت‌زدگی چشمهای خود را به سوی آسمان نگشوده است؟» آیا درحال بهروزی و رفاه هرگز به زمین نگاه نکرده است؟ آیا طبیعت، آنقدر از انسان دور بوده است که وی نتوانسته در شگفتی‌های آن تأمل کند و یا این که آنها را صرفاً نتیجهٔ علل اتفاقی می‌داند؟ اما چگونه تصادف می‌تواند مواد خام و سرسخت را وادارد تا چنین نظم و سامان حیرت‌آوری به خود ببخشد؟

ممکن است گفته شود که انسان، ***نمایش اندیشه خداوند***، و جهان، ***تظاهر خیال*** اوست. کسانی که زیبایی طبیعت را به عنوان دلیلی بر وجود عقلی اعلا پذیرفته‌اند، می‌باید به حقیقتی اشاره کرده باشند که عرصهٔ شگفتی‌ها را بسی وسعت می‌بخشد و آن این که حرکت و سکون، تاریکی و روشنایی، فصل‌ها و چرخش افلاک آسمانی که به زیبایی جهان تنوع می‌بخشند، تنها در ظاهر متناوب‌اند، اما درواقع مستمرند. صحنهٔ غروبی که از چشم ما محو می‌شود با رنگهای روشنی برای قومی دیگر نقاشی می‌شود؛ آنچه دگرگون می‌شود، منظره نیست بلکه ناظر است. بدین‌سان خداوند در خلقت خود استمرار مطلق را با تداوم پی‌درپی درآمیخته است. استمرار مطلق، در زمان و تداوم پی‌درپی در مکان واقع می‌شود؛ بواسطهٔ استمرار مطلق زیباییهای جهان یگانه، نامتناهی و تغییرناپذیر

می‌شوند؛ بواسطهٔ تداوم پی‌درپی، زیباییها متکثر، متناهی هستند و دائماً تجدید می‌گردند. بدون اولی، عظمتی در کار خلقت وجود نمی‌داشت و بدون دومی جهان چیزی جز یکسانی خسته کننده‌ای نمی‌بود.

در اینجا زمان از نقطه‌نظر تازه‌ای بر ما ظاهر می‌شود؛ کوچکترین جزء زمان به کلی کامل تبدیل می‌شود که همه چیز را دربر می‌گیرد و در آن همه چیز از مرگ حشره‌ای گرفته تا تولد جهانی نو حادث می‌شود؛ هر دقیقه‌ای به خودی خود ابدیت کوچکی است. پس در یک لحظه از زمان، در خیال خود، زیباترین حوادث طبیعت را باهم جمع کُن و همهٔ ساعات روز و همهٔ فصول سال، بامداد بهاری و بامداد پائیزی، شب پر ستاره و شب ابری، مرغزارهای آراسته به گل، جنگلهای سرما زده و کشتزارهای پر نور از خرمن‌های طلایی را، همگی، یکباره به ذهن خود بیاور؛ در آن صورت تصوری درست از چشم‌انداز جهان خواهی یافت. درحالی که تو با ستایش بسیار به غروب خورشید خیره شده‌ای، دیگری طلوع آفتاب را در سپیده‌دم نظاره می‌کند. با چه جادوی مقصودناپذیری است که این ستاره پیر که گویی از سر خستگی و گرمازدگی در آغوش تیره و تار شب می‌آساید، در همان لحظه، ستارهٔ جوانی است که غرق در شبنم صبحگاهی، چشم می‌گشاید و از درون پرده‌های خاکستری رنگ سپیده‌دم می‌درخشد؟ در هر لحظه از روز، خورشید هم طلوع می‌کند، هم در اوج درخشش خویش است و هم غروب می‌کند؛ و یا به سخن دیگر حواس ما فریبمان می‌دهد و هیچ سپیده‌دم، نیمروز و شامگاه راستینی در کار نیست. این سه، کلاً به نقطه ثابتی می‌رسند که خورشید از آن، درعین‌حال از درون ماده‌ای یگانه سه پرتو را ساطع می‌سازد. این شکوه سه‌گانه شاید زیباترین رخداد طبیعت است زیرا درحالی که بیانگر اندیشهٔ عظمت دائمی و قدرت سراسری خداوند است، تصویری بسیار درخشان از تثلیث پر شکوه او را نیز نمایش می‌دهد.

من چیزی نیستم؛ سرگردان ساده و تنهایی هستم و اغلب به مشاجره دانشمندان در باب مسأله وجود باری‌تعالی گوش کرده‌ام بدون آنکه آنها را دریابم؛ اما نظر من همواره این بوده که در چشم‌انداز صحنه‌های متعالی طبیعت است که این موجود ناشناخته خود را بر دل آدمیان آشکار می‌سازد. یک شامگاه پس از آنکه به آبهای زیبای سواحل ویرجینیا رسیدیم، آرامش عمیقی برقرار بود و همهٔ بادبانها را جمع کردیم. وقتی در قسمت پایین کشتی بودم صدای زنگ را شنیدم که سرنشینان را به ادای نیایش فرا

می‌خواند. پس شتاب کردم تا نیایش خود را همراه با همسفران خود به‌جا بیاورم. افسران کشتی همراه با مسافران بر روی عرشه عقب کشتی ایستاده بودند و در همان حال کشیش نیروی دریایی، با کتابی در دست در فاصله کمی در جلو آنها قرار داشت؛ کشتی‌بانان روی عرشه فوقانی پراکنده بودند. همهٔ ما ایستاده بودیم و چهره‌های ما روبروی دماغه کشتی بود که رو به غروب قرار داشت.

خورشید که درحال غروب، در پس امواج دریا بود از لابلای بادبانها در عمق فضای بیکران دیده می‌شد و از حرکت تیر عمودی کشتی چنان به نظر می‌رسید که گویی خورشید هر لحظه افق خود را تغییر می‌داد. ابرهای در آسمان شرق آشفته‌وار سرگردان بودند و در همانجا ماه به آرامی طلوع می‌کرد. بقیه آسمان صاف بود و در سمت شمال دریا، گردابی که با آفتاب و ماه، مثلث پرشکوهی را ایجاد می‌کرد و با انواع نورهای منشور، می‌درخشید همچون ستون بلورین گنبد آسمان از دل دریا درآمده بود.

هرکس که نمی‌توانست در این منظره، زیبایی خداوند را ببیند، واقعاً قابل ترحم بود. وقتی همسفران من که کلاههای کرباسی خود را از سر برداشته و با صدایی زمخت، سرود سادهٔ «بانوی یاری کننده»، فرشته نگهبان دریاها را می‌خواندند، بی‌اختیار اشک از چشمان من سرازیر شد. چقدر نیایش آنها که بر سر کشتی چوبین و شکننده‌ای در وسط اقیانوس به تأمل دربارهٔ غروب خورشید در پس امواج مشغول بودند، تأثرانگیز بود! چقدر توسل ملاّح بیچاره به فرشتهٔ مادرِ غم و اندوه به دل می‌نشست؛ آگاهی ما از ناچیز بودن خودمان در مقابل خداوند نامتناهی ـ سرودهای ما که تا فاصله‌ای از کشتی بر روی امواج ساکن، پژواک می‌انداخت ـ شب که با خطرات خود از راه فرا می‌رسید ـ کشتی‌ها که خود یکی از بسیاری عجایب بود ـ سرنشینان مؤمن کشتی که مشحون از حالات ستایش و ترس و احترام بودند ـ کشیش محترمی که در حال نماز بود ـ خداوند متعال که بر روی دریا خم شده با یک دست خورشید را در باختر نگه داشته و با دست دیگر ماه را در خاور طالع می‌کرد و در نهایت عظمت برای صدای ضعیف مخلوقات خود گوشی شنوا داشت ـ همه و همهٔ اینها، صحنه‌ای را می‌ساختند که هیچگونه قدرت هنری نمی‌توانست آن را نمایش دهد و دل آدمی به زحمت می‌تواند آن را احساس کند.

مذهب مسیح شور و حال است

مذهب مسیح که با وجود توسعهٔ حوزهٔ شور و حال در نمایشنامه‌ها و اشعار حماسی بازهم خرسند نیست، خود نوعی شور و حال است که دارای هیجانات، تب و تاب، آهها

و افسوسها، لذات، اشکها، عشق به جامعه و عشق به تنهایی خاص خویش است. این گونه شور و حال چنانکه می‌دانیم در عصر حاضر *جزم‌گرایی* خوانده می‌شود.

اما ما می‌توانیم با کاربرد کلمات روسو که وقتی از زبان فیلسوفی چون او، جاری می‌شوند، واقعاً ستودنی هستند، پاسخ بگوییم: «جزم‌گرایی گرچه عامل خونریزی و بی‌رحمانه است، با این حال شور و حالی بزرگ و نیرومند است که دل آدمی را تعالی می‌بخشد، و انسان را نسبت به مرگ دلیر می‌سازد، به وی توان و نیروی عظیم می‌بخشد و اگر به درستی هدایت شود، می‌تواند موجد فضایل بسیار متعالی شود. از سوی دیگر بی‌اعتقادی به مذهب و روحیه *استدلالی* و *فلسفی* به‌طورکلی، تعلق انسان به حیات را تقویت و تشدید می‌کند، روح را تباه و زن صفت می‌سازد، همهٔ امیال و خواستهای فرد را درعلایق خصوصی و پست و در انگیزه‌های خودخواهانه متمرکز می‌سازد و بدین‌سان بی‌سروصدا مبانی واقعی جامعه را به‌طورکلی تضعیف می‌کند؛ زیراعلایق و منافع خصوصی در چنان امور ناچیز و پوچی وحدت می‌یابند که هرگز اموری را که موجب تفرقه و مخالفت آنها با یکدیگر می‌شوند خنثی نتواند کرد».

کلیساهای سبک گوتیک

شگفت‌آور است که شعرا و داستانسرایان عصر بی‌ایمانی، با بازگشتی طبیعی به آداب اجداد خود، در داستانهای خویش از سیاه‌چالها، ارواح، قلعه‌ها وکلیساهای گوتیک قرون وسطی سخن می‌گویند زیرا جاذبه یادآوری مذهب و تاریخ گذشته بسیار زیاد است. ملتها آداب و سنن دیرینه خود را، آنچنانکه مردم لباسهای کهنه خود را دور می‌ریزند، کنار نمی‌گذارند. بخشی از آن آداب ممکن است طرد شود لیکن همواره بخشی باقی خواهد ماند و با آداب و رسوم جدید آمیزه‌ای بسیار غریب را پدید خواهد آورد.

ساختن معابد یونانی به این منظور که **مردم نیک سرشت** سن‌لویی و کوییین‌بلاش را گردهم آورید و آنها را به ستایش *خداوندی ماوراء طبیعی* وادارید؛ کار بیهوده‌ای است زیرا آنها همچنان حسرت کلیساهای *نوتردام* رایم و پاریس و آن کلیساهای اعظم و مقدسی را خواهند خورد که پر از خزه و جلبک شده و نسلهای متوالی مردگان و خاکسترهای نیاکانشان را دربر دارند؛ آنها همچنان حسرت مقابر قهرمانان قدیم یعنی

مونتمورنسی‌ها[1] را خواهند خورد که در هنگام عشای ربانی بر روی آنها زانو می‌زدند؛ و یا در حسرت چشمه‌های مقدسی هستند که هنگام تولد در آنها شستشو می‌شوند. دلیل این مطلب آن است که همهٔ این چیزها ذاتاً با آداب ایشان درهم تنیده شده است؛ بناهای تاریخی وقتی مقدس می‌شوند که تاریخ گذشته‌ای طولانی در زیر طاق آنها حک شده و گذشت زمان آن را سیاه کرده باشد. به همین دلیل است که معبدی که ما خود شاهد تأسیس آن بوده و صحن و گنبدهای آن پیش چشم ما ساخته شده باشند، اصلاً برای ما اعجاب‌انگیز نخواهد بود، خداوند قانون ازلی است؛ منشاء او و هر آنچه به ستایش او مربوط می‌شود، می‌باید در تاریکی زمان پدید آمده باشند.

شما نمی‌توانید وارد کلیسای سبک گوتیک شوید بدون آنکه احساس نوعی ترس احترام‌آمیز و احساس مبهمی از درک خداوند به شما دست دهد. در چنان حالی یکباره و ناگهان به دورانی باز می‌گردید که فرقه‌ای از دیرنشینان پس از آنکه مدتی در درخت زار صومعهٔ خود غرق در تأمل شده بودند، گردهم می‌آیند تا در مقابل محراب به سجده بیفتند و در دل سکوت و آرامش شب خداوند را ستایش گویند. فرانسه قدیم دوباره در چشم شما زنده می‌شود؛ آن همهٔ لباسهای غریب و همهٔ آن ملتی را که با ملت امروز این همه تفاوت داشته، در پیش چشمان خود می‌بینید و انقلابات، خلاقیت‌ها و هنرهای آن ملت را از نو مشاهده می‌کنید. هرچه این دورانها دورتر و قدیمی‌تر باشند، سحرآمیزتر به نظر می‌رسند و بیشتر الهام‌بخش اندیشه‌هایی می‌شوند که دربارهٔ پوچی انسان و شتاب گذشت عمراند....

... همه چیز در کلیسای سبک گوتیک، شما را به یاد راه‌های تودرتوی جنگل می‌اندازد؛ همه چیز در آن احساسی از ترس و احترام مذهبی و رمز و راز و الوهیت برمی‌انگیزد.

دو برج بلندی که بر بالای در ورودی عمارت کلیسا قرار دارند بر درختهای نارون و سرخدار حیات کلیسا مشرف‌اند و نقشی زیبا و رنگارنگ بر صفحه آبی آسمان می‌گذارند. گاه دو سر آن برجها، بوسیله نخستین پرتو آفتاب صبحگاهی، روشن و نورانی می‌شوند؛ و گاه بنظر می‌رسد که آن دو، تاجی از ابر بر سر داشته باشند و یا در فضای مه‌آلود حجیم‌تر از آنچه هستند، به نظر می‌آیند. پرندگان نیز در مورد آن برجها اشتباه

---

۱. Montmorencys: بارون‌ها و دوکهای خانواده مونتمورنسی که از خانواده‌های بزرگ اشرافی فرانسه بودم.م.

می‌کنند و آنها را به جای درختان جنگل می‌گیرند و بر فراز آنها پرواز می‌کنند و بر بالاترین نقطهٔ آنها می‌نشینند. اما صداهای درهم آشفته‌ای، ناگهان از بالای برجها برمی‌خیزد و پرندگان وحشت زده را فراری می‌سازد. معمار مسیحی که نمی‌خواسته جنگل ایجاد کند با این حال خواهان حفظ هیاهوی جنگل بوده و بواسطهٔ ارگ و ناقوس‌ها بادها و رعد و برقهای اعمال جنگل‌ها را به درون کلیسای گوتیک آورده است. اعصار و قرون گذشته که بوسیله این‌گونه آواهای مذهبی از نو زنده می‌شوند، صدای مقدس خود را از دل سنگها سر می‌دهند و در هر گوشه‌ای از کلیسای عظیم طنین می‌افکنند. محراب کلیسا همانند غار الهه‌های اساطیری[۱] قدیم صدا را منعکس می‌کند: ناقوس‌های پر صدا در بالای سر شما آویخته‌اند درحالی که مغاک مرگ در زیر پای شما در سکوتی عمیق قرار دارد.

دربارهٔ ویرانه‌ها

یک روز در پشت کاخ لوکزامبورگ قدم می‌زدیم و به طور تصادفی به همان صومعهٔ کارتوزیان[۲] رسیدیم که فونتنه به تمجید از آن سخن گفته است. در آنجا کلیسایی را دیدیم که سقف آن فرو ریخته بود؛ سربهای دور قاب شیشه پنجره‌ها از میان رفته و درها را با تخته مسدود کرده بودند، اغلب ساختمانهای دیگر صومعه از میان رفته بود. مدتی طولانی در میان سنگ قبرهای مرمر سیاه که در همهٔ اطراف بر روی زمین پراکنده بودند قدم زدیم؛ برخی از آنها کاملاً خرد شده بودند و در برخی دیگر هنوز بقایایی از نوشته‌ها نمایان بود. پس به درون محوطهٔ داخلی صومعه رفتیم؛ در آنجا دو درخت آلوی خودرو در میان علف‌های بلند و زباله‌ها روییده بودند. بر روی دیوارها نقاشیهای رنگ‌ورو رفته‌ای دیده می‌شد که حوادث زندگی سن برونو [مؤسس فرقه کارتوزیان] را نمایش می‌دادند؛ یک ساعت آفتابی در کناری باقی مانده بود؛ و در داخل محراب به جای سرود صلح و آرامشی که سابقاً به احترام مردگان خوانده می‌شد، صدای دلخراش ابزارهایی شنیده می‌شد که برای تهیه سنگ قبر به کار می‌رفتند.

هر خواننده‌ای می‌تواند اندیشه‌هایی را که در این مکان به ذهن ما گذشت، تصور کند. ما آنجا را با دلی خسته ترک گفتیم و بدون آنکه مسیر خود را بدانیم وارد صومعه اطراف کاخ شدیم. شب فرا رسید. همچنانکه ما از میان دو دیوار بلند کوچه‌ای ساکت و دور

---

۱. Sibyl: الهه و سروش پیشگو در اساطیر یونانی. م.

۲. Carthusion: فرقه‌ای از راهبان مسیحی که در سده یازدهم میلادی پیدا شدند. م.

افتاده گذر می‌کردیم، ناگهان صدای ارگی به گوش رسید و کلمات آن سرود پر فتوح را شنیدیم (**ستایش خداوند بسیار عظیم را**) که از کلیسایی در همان حول و حوش برمی‌خاست؛ اتفاقاً این سرود دعای عشای ربّانی بود. نمی‌توانم بگویم که این سرودهای مذهبی تا چه اندازه در ما هیجان برانگیختند؛ گویی صدایی از بهشت می‌شنیدیم که می‌گفت: «ای انسان کم ایمان چرا همچون آدمیان ناامید در سوگ شده‌ای؟ آیا فکر می‌کنی که من هم مانند آدمیان نظر خودم را تغییر می‌دهم؟ و چون نهایتاً مجازات می‌کنم، امور مردمان را به حال خود وا می‌گذارم؟ به جای محکوم کردن فرامین من از این خدمتگاران مؤمن تبعیت کن که حتی در زیر ویرانه‌هایی که بر سر آنها ریخته‌ام، باز دست کیفربخش مرا می‌ستایند».

درست در لحظه‌ای که کشیش مراسم پایانی تبرک را انجام می‌داد، وارد کلیسا شدیم. پیرمردان، زنان تهیدست و کودکان زانو زده بودند، ما نیز بین آنها زانو زدیم؛ اشک‌های ما جاری شد و از اعماق قلب خود گفتیم: «ای خداوند ما را ببخشای اگر با دیدن ویرانی پرستشگاه تو زیر لب اعتراضی کردیم؛ بر عقل مغلوب ما رحمت آور! انسان خود عمارتی ویران و زوال یافته است؛ مخروبه‌ای از گناه و مرگ است؛ عشق نیم بند او، اندیشهٔ نارسای او، قلب شکسته او ـ و بطور خلاصه همه چیز او ـ تنها ویرانی و خرابی است».

اف.و.ج فون شلینگ: در باب طبیعت و هنر[1]

فریدریش ویلهلم فون شلینگ (۱۸۵۴ ـ ۱۷۷۵) را «فیلسوف جنبش رمانتیک» خوانده‌اند. وی عمدتاً این شهرت را به خاطر نوشتن کتاب ***فلسفهٔ طبیعت*** *به دست آورد که در مخالفت با برداشت فیخته از طبیعت به عنوان مانعی در مقابل فردیت نوشته شده است. شلینگ در گزیده‌های زیر که از درسهای سال ۱۸۰۷ او در دانشگاه مونیخ، تحت عنوان «فلسفهٔ هنر» گرفته شده‌اند، نخست برداشت خود از طبیعت را با برخی برداشت‌های پیشین مقایسه می‌کند و سپس رابطه میان طبیعت و هنر را توضیح می‌دهد که موضوعی سخت مورد علاقه رمانتیک‌ها بوده است. شلینگ روابط نزدیکی با رمانتیک‌های آلمان داشت و کالریج از او و از کانت به عنوان فلاسفه‌ای نام می‌برد که الهام‌بخش وی بوده‌اند. شلینگ در پنج دانشگاه از جمله دانشگاههای ینا، مونیخ و برلین اشتغال داشت.*

1. F.W.J.von Schelling, *The Philosophy of Art.* tr. A. Johnson (London, John Chapman, 1845) PP. 3-5, 8 - 10.

از دیدگاه برخی، طبیعت چیزی بیش از مجموعه مرده‌ای از اشیای نامشخص و یا چیزی جز فضایی نیست که در آن اشیای همچون مظروف ظرفی، گردآوری شده‌اند؛ از دیدگاه برخی دیگر طبیعت زمینه‌ای است که آدمیان خوراک و معاش خود را از آن تأمین می‌کنند. تنها از دیدگاه پژوهشگر فرهیخته است که طبیعت سرچشمه نیروی مقدس و همیشه خلاق و اولیهٔ جهان است و همه چیز را از درون خودش ایجاد و تولید می‌کند.

در صورتی که این دیدگاه تجویز می‌کرد که هنر هم باید از همین نیروی خلاق اقتباس کند، براستی از اهمیت بیشتری.برخوردار می‌شد؛ اما وقتی با وضعیت عمومی علوم در هنگام پیدایش آن دیدگاه آشنا باشیم، بی‌شک برداشتی را که از آن تجویز می‌شد، درمی‌یابیم. براستی شگفت‌آور می‌بود که آنچه منکر کل حیات در طبیعت بود [یعنی دیدگاه علوم]، درعین‌حال چنان حیاتی را سرمشق تقلید برای هنر، فرض کند. سخنان آن مرد ژرف‌اندیش در مورد چنان علمایی بجاست که گفته است «فلسفهٔ دروغین شما طبیعت را از میان برداشته است؛ پس چرا می‌خواهید که ما از آن تقلید کنیم، جز برای این که لذت اِعمال همان انضباط و استبداد را بر پیروان هنر هم به دست آورید؟»

طبیعت از نظر ایشان، صورت نه تنها صامت، بلکه کاملاً مرده‌ای بود که در دورترین اعمال آن هیچ کلمهٔ زنده‌ای تعبیه نشده بود؛ چارچوبه‌ای از صور و اشکال میان تهی که می‌بایست تصویری‌به همان اندازه میان تهی از آن بر روی پرده نقاشی یا سنگ مرمر منعکس شود. این نظریه براستی نظریهٔ درستی برای اقوام باستانی و بی‌تمدن بود؛ زیرا آنها چون در طبیعت صورت الهی را نمی‌دیدند، پس بتهایی از آن تراشیدند؛ اما از دیدگاه نافذ یونانیان که ردپای این نیروی خلاق زنده را در سراسر طبیعت می‌یافتند، طبیعت خود براستی مولد خدایان بود....

پس در مورد کسی که در نزد او طبیعت، مرده می‌نماید، هرگز آن فراگرد الهی و به اصطلاح کیمیاگرانه، توفیق نمی‌یابد، فراگردی که از آن، همچون آتشی پالایشگر، زر ناب زیبایی جاری می‌شود.

هنگامی که خصلت نامطلوب این دیدگاه، عموماً شناخته شد، بازهم وجه کلی این رابطه با طبیعت تغییر نیافت؛ حتی تأسیس نظریه و معرفتی جدید بوسیله جی.ونیکلمان چنان تغییری ایجاد نکرد. وی به روح، در عرصهٔ هنر مجال جولان کامل خودش را بخشید و آن را از وابستگی و تقیدی که درخور آن نبود به آزادی فکری بیشتری برکشید.

وی که سخت تحت تأثیر زیبایی شکل و صورت در آثار عهد باستان بود، اعتقاد

داشت که تولید امر آرمانی و طبیعتی برتر از طبیعت بالفعل از طریق بیان فکری، والاترین هدف هنر است.

حال در این‌باره تفحص خواهیم کرد که فرا رفتن از طبیعت بالفعل را اغلب به چه معنایی درمی‌یافتند؛ و بدیهی است که در این نظریه نیز طبیعت همچنان فرآورده‌ای صرف و ساده و اشیاء اموری بی‌روح شمرده می‌شدند و به همین دلیل اندیشهٔ طبیعتی زنده و خلاق اصلاً پا نگرفت.

بدین‌سان آن اشکال آرمانی نیز ممکن نبود به موجب تصور و برداشتی مثبت از هستی یا طبیعتشان زنده و فعال شوند.

اگر اشکال زندگی روزمره برای «مرده‌بین»، مرده باشند، این اشکال [آرمانی] نیز مرده خواهند بود. اگر تکامل اشکال اولی ممکن نباشد، تکامل اشکال دومی نیز ممکن نخواهد بود.

موضوع تقلید تغییر کرد امّا تقلید باقی ماند؛ آثار بزرگ عهد عتیق جای طبیعت را گرفتند و هنرآموز می‌کوشید شکل خارجی آن آثار را استخراج کند ولیکن بدون آنکه متعرض روح مندرج در آن [اشکال] شود. آثار بزرگ باستان نیز براستی، بیش از آثار طبیعت دست نایافتنی هستند؛ این آثار کمتر از طبیعت ما را تحریک می‌کنند مگرآنکه چشم عقلی بهمراه داشته باشیم که بتواند از پردهٔ بیرونی بگذرد و نیروی زنده در درون آنها را دریابد.

اما از سوی دیگر هنرمندان از آن پس به هدف آرمانی خاص و تصوراتی درباره چیزی بیش از زیبایی مادی رسیده‌اند؛ اما این تصورات صرفاً کلمات زیبایی بودند و ما به ازای عملی نداشتند. اگر شیوهٔ پیشین در هنر جسم را بی‌روح تصویر می‌کرد، این نظریه دیگر از راز روح سخن می‌گفت و نه از راز جسم. پس آن نظریه چنانکه معمول است با گامهایی شتاب زده به تفریط کشیده شد. نقطه میانی انضمامی و واقعی هنوز یافت نشده بود....

طبیعت در همه جا با ما دیدار می‌کند؛ نخست در اشکالی کم و بیش سخت و خام همانند آن زیباروی جدی و آرامی که بواسطهٔ ویژگیهای بارز خود توجهات را جلب نمی‌کند و چشم همگان را به سوی خود نمی‌کشد.

چگونه می‌توانیم این اشکال به ظاهر متصلّب را از لحاظ فکری به اصطلاح مذاب کنیم، تا آنکه نیروی خالص اشیاء به همراهی نیروی روح ما جاری شوند و هردو در یک مسیر با یکدیگر جریان یابند؟....

بدین‌سان، مادهٔ صرف به اصطلاح کورکورکانه از شکل منظمی پیروی می‌کند و ناآگاهانه اَشکال قابل سنجشی به دست می‌آورد که در حقیقت متعلق به حوزه ادراک‌اند و عنصری روحی، مندرج در ماده‌اند. ستارگان خود حاوی متعالی‌ترین علم اعداد و اندازه‌ها هستند و آنها را بدون آنکه تصوری در موردشان داشته باشند، در حرکات خود به مرحله اجرا درمی‌آورند. ادراک حیاتی حیوانات آشکارتر ولیکن ناآگاهانه است و از این‌رو می‌بینیم که آنها اعمال بی‌شماری انجام می‌دهند که والاتر از خود آنهاست بدون آنکه در آن‌باره خود تاملی بکنند؛ پرنده‌ای که با موسیقی به سر ذوق آید، نواهای روح‌افزایی از خود سر می‌دهد؛ [مورچه] این موجود کوچک و هنرمند بدون تمرین و یا تعلیم کارهای ظریف معماری انجام می‌دهد؛ اما همهٔ آنها بوسیله روح غالبی هدایت می‌شوند که براستی در جرقه‌های پراکنده دانش و معرفت نمایان می‌شود، ولیکن در هیچ مورد دیگری جز در مورد انسان همچون خورشید کاملی طلوع نمی‌کند.

این علم واقعی و مؤثر، هم در طبیعت و هم در هنر پیوندی میان مفهوم و شکل، میان جسم و روح برقرار می‌کند. هر چیزی مسبوق به وجود مفهومی ازلی است که در عقل نامتناهی، اندیشیده شده اما به چه وسیله این مفهوم بالفعل می‌شود و تجسم می‌یابد؟ تنها از طریق عقل خلاق که با عقل نامتناهی درآمیخته است؛به همان‌سان که همان ذاتی که اندیشهٔ زیبایی روحانی را درمی‌یابد با آنچه که آن را در ذهن هنرمند جایگیر کرده است، در آمیزش است.

اگر آن هنرمند که خدایان این روح خلاق را بدو اعطا کرده‌اند، شاد و خرسند و پیش از همه چیز قابل ستایش به حساب آید،به همان‌سان اثر هنری اوبه همان میزان والاست و در آن همان نیروی خالص و ناب خلاقیت و فعالیت طبیعت در شکل کلی بر ما نمایان می‌شود. مدتها تصور بر این بوده که در هنر همه چیز با آگاهی کامل انجام نمی‌شود، و نیرویی ناخودآگاه می‌باید خود را با فعالیت آگاهانه متحد سازد؛ و همین اتحاد کامل و تداخل متقابل آن دو است که والاترین بعد هنر را متحقق می‌سازد؛ آثاری که فاقد مُهر قدرت ناخودآگاه باشند، بوسیله فقدان آشکار حیاتی خود سامان و مستقل از حیات مولد آنها، باز شناخته می‌شوند؛ حال آنکه برعکس وقتی حیات خود سامان در کار باشد، هنر به فرآورده‌های خود هم بیشترین وضوح در فهم را می‌بخشد و هم آن حقیقت تفحص‌ناپذیر را بدانها اعطا می‌کند که بواسطهٔ همان، شبیه فرآورده‌ها و آثار طبیعت می‌شوند.

موضع‌گیری هنرمند در رابطه با طبیعت باید پیوسته بوسیله این دیدگاه وضوح یابد که هنر برای آنکه واقعاً هنر باشد باید در آغاز، از طبیعت عقب‌نشینی کند و تنها در آخرین کوشش خود به آن بازگردد. معنای واقعی این گفته چیزی جز آنکه در زیر می آید نیست: در همه چیزهای طبیعت اصل فعال و زنده ظاهراً تنها به صورتی ناآگاهانه مؤثر است، اگر حال هنرمند نیز بر همین منوال می‌بود، وی از خودِ طبیعت باز شناخته نمی‌شد.

اگر هنرمند آگاهانه بخواهد که خود را تابع طبیعت سازد و امور و اشیای موجود را با امانتی برده‌صفتانه تکرار کند، در آن صورت چیزی که تولید خواهد کرد صورتکهایی خواهد بود، نه آثار هنری. پس وی باید خود را از نتیجه یا از مخلوق طبیعت جدا سازد تا بتواند خود را به سطح توانایی خلاق برکشد و روحاً از آن بهره‌برداری کند.

بدین‌وسیله وی خود را به درون عرصهٔ اندیشه‌های ناب برمی‌کشد؛ وی از موجود طبیعی صرفنظر می‌کند تا آنکه بتواند آن را با شوق و علاقه‌ای بسیار غنی‌تر دریابد و بدین‌معنا بی‌شک به طبیعت بازگردد.

هنرمند باید براستی پیش از هر چیز از آن روح طبیعت تقلید کند که در کانون اشیاء، فعال است و از طریق شکل و صورت به عنوان سمبل‌های خود سخن می‌گوید؛ و هنرمند تنها تا جایی که این روح را دریابد و جداً از آن تقلید کند، می‌تواند اثری حقیقی بیافریند....

ویلیام بلیک: یادداشت‌هایی بر «گفتارهای» سرجاشوا رینولدز[1]

ویلیام بلیک (۱۸۲۷ - ۱۷۵۷) گرچه منتقد منفردی بود اما نمایندهٔ وجوه بسیاری از شورش رمانتیک بر ضد جنبش روشنگری به شمار می‌رفت. وی عارفی مذهبی، شاعری غزلسرا و رازپرداز و هنرمندی بود که از تقلید طبیعت ابا داشت. در یادداشت‌های زیر که در سال ۱۸۰۸ نوشته شده‌اند، وی به آن نوع از نقد هنری که سرجاشوا رینولدز عرضه می‌کرد، به دیدهٔ تحقیر می‌نگرد.

این شخص اجیر شده تا هنر را سرکوب کند. این عقیده ویل بلیک است: دلایل خودم را در مورد این عقیده در یادداشت‌های زیر آورده‌ام....

عقیده رینولدز این بود که می‌توان نبوغ را تعلیم داد و هرگونه داعیه‌ای در مورد الهام و قریحهٔ درونی، دست‌کم دروغ و فریب است. زیرا اگر الهام، فریب است، در آن صورت

1. *The Writings of William Blake* ed. by Geoffrey Keynes, Vol. III, P. 5, 15, 23 - 5, 34, 46, 48 (Nonesuch 41, Press, 1925).

کل کتاب مقدس، عین جنون است. این عقیده، ریشه در یونانیان دارد که نبوغ شاعرانه[1] را فرزند حافظه می‌دانستند....

«اما صرف شور و اشتیاق، شما را به جایی نمی‌رساند». صرف اشتیاق، همه چیز محسوب می‌شود! فلسفهٔ بیکن انگلستان را به نابودی کشانده است. بیکن تنها اپیکوری جدید است....

کسی که هرگز در ذهن و اندیشهٔ خود به بهشت سفر نکرده باشد، هنرمند نیست. هنرمندانی که قدری بالاتر از سطح فهم ساده هستند، بوسیله همین رئیس احمقها [رینولدز] مسخره و تخطئه می‌شوند....

آشکار است که رینولدز می‌خواست هیچ‌کس جز مردم احمق، وارد در هنرها نشوند و به همین منظور دیگران را شیفته یا مجنون می‌خواند. استدلال و تعقل چه ربطی با هنر نقاشی دارد؟.... معرفت نسبت به زیبایی آرمانی قابل تحصیل نیست. بلکه با انسان زاده می‌شود. اندیشه‌های ذاتی در هرکس موجودانـد و با او زاده می‌شوند؛ درحقیقت اندیشه‌ها، خود او هستند.

کسی که می‌گوید که انسان فاقد اندیشه‌های ذاتی است می‌باید احمق و یا فریبکار باشد؛ چنین کسی وجدان یا علم ذاتی ندارد....

بفرض آنکه یک صورت مرکزی مرکب از صورتهای دیگر موجود باشد، بازهم چنین برنمی‌آید که همهٔ اشکال صور دیگر می‌باید ناساز و بی‌اندام باشند.

همهٔ صورتها و اشکال در ذهن شاعر کامل‌اند؛ اما از طبیعت انتزاع و ترکیب نمی‌شوند بلکه از تخیل برمی‌خیزند....

طبیعت کلی چیست؟ آیا چنین چیزی وجود دارد؟ معرفت کلی چیست؟ آیا چنین چیزی وجود دارد؟ به سخن دقیق کل معرفت جزیی است....

بیان شور و احساسات و حالات، عین زیبایی است. چهره‌ای که قادر به بیان شور و حالات نباشد، ناساز و بی‌اندام است. اگر هم چنین چهره‌ای نقاشی و زورکی آراسته شود و تا ابد ستایش و تبلیغ گردد، بازهم تنها مردم احمق آن را تمجید خواهند کرد....

اگر هنر تکامل یابنده بود، پس می‌بایست میکل آنژ و رافائل در پی هم بیایند و کار یکدیگر را تکمیل کنند. اما چنین نیست. نبوغ با صاحب آن می‌میرد و تا وقتی کس دیگری با آن زاده نشود، باز نمی‌گردد....

---

۱. The muses: اشاره به اساطیر یونانی درباره الهه‌های نه‌گانه که دختران زئوس و پاسدار و حامی شعر، موسیقی، تاریخ و دیگر شاخه‌های هنر بودند. م.

رینولدز گمان می‌کند که آدمی کل آنچه را که می‌داند، می‌آموزد. من برعکس می‌گویم که آدمی کل دانشی را که دارد و یا می‌تواند داشته باشد با خودش به دنیا می‌آورد. انسان مانند باغی از پیش کاشته شده و تخم‌افشانی شده به دنیا می‌آید. این جهان بیش از آن تهی‌مایه است که بتواند تخمی تولید کند....

خدا نکند که حقیقت به اثبات و استدلال ریاضی محدود شود!....

خود او آشکارا اعتراف می‌کند که ذهن و تخیل را چیزی ورای طبیعت میرا و گذرای آدمی نمی‌داند. سرانجام فلسفهٔ اپیکوری و نیوتونی همین است؛ یعنی الحاد است.

ادموند برک: تأملات در باب انقلاب فرانسه(۱)

ادموند برک (۱۷۹۷ ـ ۱۷۲۹) سیاستمدار بزرگ انگلیسی می‌گفت: «با در نظرگرفتن همهٔ شرایط و اوضاع، انقلاب فرانسه شگفت‌آورترین وضعی است که تاکنون در جهان رخ داده است». برک از آن انقلاب بیزار بود زیرا به نظر او کل معرفت دربارهٔ سیاست و طبیعت بشر را درهم شکسته بود. پس وی برآن شد تا آن انقلاب را در کتاب ***تأملات*** *خود (۱۷۹۰) درهم بشکند. «فلسفهٔ محافظه‌کاری» برک به بهترین وجه خود در این کتاب روشن می‌شود.*

ملاحظه می‌کنید که از زمان فرمان کبیر تا صدور اعلامیهٔ حقوق، سیاست مستمر و یکدست نظام حقوقی بنیادی ما این بوده است که آزادیهای ما را **میراثی مکتسب** و منتج از نیاکان، به حساب آورد که پس از آن به اخلاف ما نیز منتقل خواهد شد؛ میراثی که همچون ملکی متعلق و مختص به مردم این کشور است، بدون‌آنکه هیچ اشاره‌ای به حقوق عمومی‌تر و یا پیشینی در آن بشود. نظام حقوق اساسی ما بدین وسیله در تنوع گستردهٔ اجزاء و عناصر خود، وحدتی به وجود می‌آورد. ما دارای پادشاهی موروثی، اشرافیت موروثی و مجلس عوام و مردمی هستیم که امتیازات، حقوق سیاسی و آزادی‌هایی را از سلسله دراز نیاکان ما به ارث برده‌اند.

این سیاست به نظر من نتیجه تأمل ژرف و یا اثر نیک پیروی از طبیعت است که خود عقل بدون تأمل و بالاتر از آن است. روحیه ابداع و ابتکار عموماً نتیجه خوی و خلق خودخواهانه و دیدگاههای بسته است. مردم به آیندگان نظر ندارند و آیندگان هم هیچگاه به نیاکان خود بازپس نمی‌نگرند. بعلاوه مردم انگلستان نیک می‌دانند که اندیشهٔ توارث، اصل و اساس مطمئنی برای حفظ و حراست و اصل و پایه قابل اعتمادی برای نقل و

1. Edmund Burke, *Works.* (Boston, Little Brown & Co., 1865),Vol. III, PP. 274-6, 307-13, 345-7, 358-9.

انتقال [به آیندگان] به دست می‌دهد بدون آنکه فاقد اصل پیشرفت باشد. این اندیشه، کسب و تحصیل را آزاد می‌گذارد لیکن آنچه را که کسب و تحصیل شده حفظ می‌کند. هر امتیازی که به وسیله دولتی بدست آید که براساس این اصول عمل می‌کند، همچون نوعی ملک خانوادگی همواره محفوظ داشته می‌شود و همچون نوعی مال موقوفه همواره در دست باقی می‌ماند. ما به موجب سیاستی قانونی که برحسب الگوی طبیعت عمل می‌کند حکومت و امتیازات خودمان را تحصیل، حفظ و منتقل می‌کنیم‌به همان‌سان که از اموال و حیات خود بهره می‌بریم و آنها را منتقل می‌کنیم. نهادهای سیاسی، ثروت و مکنت و عطایای خداوندی‌به همان ترتیب و نظم به ما می‌رسند و از ما منتقل می‌شوند. نظام سیاسی ما هماهنگی و تقارن درستی با نظم جهان و با شیوهٔ زیستی دارد که برای مجموعه‌ای مستمر و دائمی و مرکب از اجزای موقت و گذران [یعنی جامعه] درنظر گرفته شده است؛ و کل این [جامعه] به موجب حکم حکمتی عظیم که همبستگی مرموز نوع بشر را محفوظ می‌دارد هیچگاه در یک زمان پیر یا میانسال و یا جوان نیست بلکه در وضع تداوم و استمرار تغییرناپذیری قرار دارد و در مسیر پر فراز و نشیب زوال و سقوط و بازسازی و پیشرفت حرکت می‌کند. بدین‌سان ما با بهره‌گیری از روش طبیعت در ادارهٔ دولت، آنچه را که پیش می‌بریم هیچگاه کاملاً نو نیست و آنچه را که حفظ می‌کنیم هیچگاه کاملاً منسوخ نیست. ما بدین شیوه و براساس این اصول با پیروی از نیاکان خود، تحت هدایت تعصبات متقدمان قرار نمی‌گیریم بلکه روحیهٔ تقلید فلسفی راهنمای ماست. ما با انتخاب میراث گذشته صورتی از پیوند خونی و خانوادگی به سیاست خود می‌دهیم و قانون اساسی کشور خودمان را براساس گرامی‌ترین پیوندهای خانوادگی بنا می‌کنیم و قوانین اساسی خود را از عمق عواطف خانوادگی خود برمی‌گیریم و دولت خودمان، قلب‌های خودمان و قبرهای خودمان و معابد خودمان را جدایی‌ناپذیر می‌سازیم و آنها را با تمام گرمای خیرات مرکب و متقابلشان پاس می‌داریم.

ما از طریق همان شیوهٔ ایجاد هماهنگی میان طبیعت و نهادهای مصنوع خودمان و با استمداد از انگیزه‌های خطاناپذیر و نیرومند طبیعت برای تحکیم تدبیرهای نارسا و سست عقل خودمان، مزایای دیگر و قابل ملاحظه‌ای از اصل ملاحظه آزادی‌های خودمان در پرتو میراث گذشته به دست آورده‌ایم. روحیهٔ آزادی که خود تمایل به بی‌قاعدگی و افراط دارد گویی در حضور نیاکان مقدس ما قرار می‌گیرد و بدین‌سان به واسطه نیرویی مهیب محدود و مقید می‌گردد. همین اندیشه برخورداری از تباری

آزادمنشانه احساسی از شأن و عظمت ملی در ما پدید می‌آورد که مانع از ظهور آن نخوت و گستاخی کودکانه‌ای می‌شود که کسانی را که نخستین دارندگان هرگونه امتیازی بودند مغضوب می‌دارد. بدین‌وسیله آزادی ما به آزادی والایی تبدیل می‌شود؛ و وجهی برتر و نیرومندتر می‌یابد. آزادی، تبار و نیاکان درخشانی دارد....

[انقلابیون انگلستان و فرانسه] تجربه را به عنوان دانش مردم بی‌فرهنگ خوار می‌دارند و در مورد همه چیز دیگر، یعنی همهٔ سرمشق‌های عهد قدیم، همهٔ سوابق، منشورها و مصوبات پارلمانها، در زیر آنها مینی کار می‌گذارند تا همه را در انفجاری بزرگ منفجر سازد. آنها از «حقوق انسانها» سخن می‌گویند. در مقابل این حقوق هیچ نظر و تجویز دیگری ممکن نیست؛ بر ضد این حقوق هیچ استدلالی قانع کننده نیست؛ این حقوق قابل تعدیل و مصالحه نیستند؛ هر چیز که مانع از برآوردن خواست کامل آن حقوق شود، فریبکاری و بیدادگری محسوب می‌شود. در حضور این حقوق انسانها هیچ دولتی نمی‌تواند در سابقه استقرار خود و یا در عدالت و ملایمت حکومت خود آسایش خاطری بیابد....

اصلاً نمی‌خواهم حقوق واقعی آدمیان را از لحاظ نظری انکار کنم و یا در عمل آنها را دریغ دارم (البته اگر قدرت اعطاء یا دریغ داشتن آنها را می‌داشتم). منظور من از انکار دعاوی نادرست [انقلابیون] دربارهٔ حق آن نیست که به حقوقی که واقعی هستند، و حقوق مورد ادعای انقلابیون آنها را کامل نابود خواهند کرد، آسیبی برسانم. اگر جامعهٔ مدنی برای انتفاع آدمی ایجاد شود در آن صورت، همهٔ منافع و مزایایی که آن جامعه به خاطر آن ساخته شده است، به حقوق انسان تبدیل می‌شوند. [جامعه مدنی] نهادی برای نیکی و احسان است؛ و قانون نیز خود همان نیکی و احسان است که بواسطهٔ قواعد عمل می‌کند. آدمیان حق دارند برحسب حکومت قانون زندگی کنند. آدمیان حق دارند از عدالت در روابط میان همنوعان خویش بهره‌مند شوند، خواه همنوعانشان اشتغال سیاسی داشته باشند و یا مشغله‌ای معمولی. آدمیان نسبت به ثمرات کار و کوشش خود و نسبت به وسایل لازم برای ثمربخش کردن کار و کوشش خود حق دارند. آنها نسبت به اموال پدران خود، تغذیه و پیشبرد فرزندان خود، و نسبت به کسب آموزش در زندگی و کسب تسلّی در مرگ حق دارند. هرکس هرچه می‌تواند خود جداگانه انجام دهد بدون‌آنکه به دیگران تجاوز و تعدی کند، در انجام آن حقی برای خودش دارد؛ و نیز وی نسبت به سهمی منصفانه از آنچه کل جامعه با مجموعهٔ مهارتها و تواناییهای خود

می‌تواند به نفع وی انجام دهد، حق دارد. در این شراکت، همگان حقوق مساوی دارند اما نه نسبت به اشیای یکسانی. کسی که تنها پنج شلینگ در این شراکت دارد به همان اندازه نسبت به سهم خود حق دارد که کسی که دارای پانصد پوند و نسبت به سهم بزرگتر خود حق دارد؛ اما شخص اول به سودی مساوی در محصول برآمدهٔ از سرمایهٔ مشترک ذیحق نیست؛ و اما در مورد سهمی از قدرت و اقتدار و اداره که هر فرد می‌باید در مدیریت دولت داشته باشد، انکار می‌کنم که این حق جزیی از حقوق اولیهٔ مستقیم انسانی در جامعهٔ مدنی باشد؛ زیرا آنچه من در مدنظر دارم انسان اجتماعی مدنی است و نه انسانی دیگر؛ و این چیزی است که باید به موجب پیمان و میثاق فیصله یابد....

حکومت به موجب حق طبیعی برقرار نمی‌شود؛ این حقوق می‌تواند کاملاً مستقل از حکومت وجود داشته باشد و وجود هم دارند؛ و به صورتی بسیار آشکارتر و به میزانی بسیار انتزاعی‌تر [از حکومت] وجود دارند؛ اما نارسایی و نقص عملی آنها در همان کمال آنها به وجهی انتزاعی نهفته است. مردم [به طور انتزاعی] با داشتن حق نسبت به همه چیز، خواهان همه چیز می‌شوند. حکومت تدبیر عقل آدمی برای تأمین ***نیازها و خواستهای*** آدمی است. آدمیان حق دارند که بخواهند این نیازها و خواستها بوسیله آن عقل و تدبیر تأمین شوند. در زمره این خواستها و نیازها باید خواست اِعمال محدودیتی کافی بر امیال آدمیان را درنظر گرفت که خود به موجب جامعهٔ مدنی پیدا شده است....

علم ایجاد دولت و کشور و یا بازسازی آن و یا اصلاح آن، همانند هر علم تجربی دیگری، به طور ماقبل تجربی قابل تعلیم نیست؛ و نیز تجربه‌ای کوتاه و ناقص نمی‌تواند ما را در این علم عملی به اندازهٔ کافی آموزش دهد؛ زیرا آثار واقعی دعاوی اخلاقی همواره بلاواسطه نیستند؛ بلکه آنچه ممکن است در بادی نظر تعصب‌آمیز باشد ممکن است در عملکرد نهایی خود درخشان باشد و عملکرد درخشان آن، ممکن است حتی از آثار ناخوشایندی که در آغاز تولید می‌کند، ناشی شود....

طبع آدمی پیچیده است؛ امور اجتماعی دارای بیشترین پیچیدگی ممکن هستند: و هیچ‌گونه اعمال یا کاربرد قدرت ساده‌ای نمی‌تواند برای طبع بشر و یا برای نوع امور مربوط به او مناسب باشد. وقتی می‌شنوم که قوانین سیاسی جدید دارای چه طرح ساده‌ای هستند و همین سادگی هم موجب مباحات به‌شمار می‌رود، بدون هیچ تردیدی با خود می‌اندیشم که سازندگان آن قوانین نسبت به کار خود کاملاً جاهل و از وظیفه خود یکسره غافل‌اند. حکومتهای ساده اساساً ناقص و نارسا هستند و این حداقل چیزی است

که در مورد آنها می‌توان گفت. اگر شما قرار باشد در مورد جامعه تنها از یک نقطه نظر بیندیشید، همهٔ این اشکال سادهٔ سیاست برای شما بی‌نهایت جذاب می‌شوند. درنتیجه هر شکل ساده‌ای می‌تواند به غایت سادهٔ خود کاملاً دست یابد حال آنکه اشکال پیچیده‌تر نمی‌توانند به غایات پیچیده‌تر خود برسند. اما بهتر آن است که کل غایات به وجه ناقص‌تر و بی‌قاعده‌تری تحصیل شوند تا آنکه برخی از آنها با کمال و دقت بیشتری تأمین شوند و برخی دیگر کاملاً مغفول افتند و یا شاید عملاً بواسطهٔ توجه بیش از حد به جزیی مطلوب و محبوب، آسیب ببینند.

حقوق مورد ادعای این نظریه‌پردازان همگی افراطی هستند؛ و به همان میزان که از نظر ماوراء طبیعی حقیقی هستند، از نظر اخلاقی و سیاسی کاذب‌اند....

ما پیرو روسو نیستیم؛ ما هوادار ولتر نیستیم؛ هلوسیوس در میان ما نفوذی نیافته است. ملحدان، واعظ ما نیستند؛ دیوانگان قانونگذار ما نیستند. می‌دانیم که ما کشفی نکرده‌ایم و برآنیم که هیچ کشفیاتی در اخلاق انجام شدنی نیست و با کشفیات بسیاری نمی‌توان در دانش‌های بزرگ مربوط به حکومت و یا در اندیشه‌ها، آزادی صورت داد؛ اندیشه‌هایی که مدتها پیش از آنکه کاملاً زاده شویم شناخته شده بودند و پس از آنکه خاک گور، گستاخی ما را درهم نوردد و سکوت قبر، قانون خود را بر هرزه‌گویی‌های گستاخانهٔ ما تحمیل کند نیز باقی خواهند ماند. در انگلستان ما هنوز کاملاً از درونمایه طبیعی خود تخلیه نشده‌ایم. هنوز در درون خود آن عواطف و احساسات فطری را که پاسداران وفادار و ناظران فعال وظیفهٔ ما و حامیان راستین همهٔ اخلاقیات آزادمنشانه و مردانه هستند، احساس می‌کنیم و آنها را دوست می‌داریم و پرورش می‌دهیم. ما را هنوز نکشیده‌اند و به چوبه نیاویخته‌اند تا همچون پرندگان موزه‌ها که اندرونشان با پوشال پر شده، اندرونمان با خاک و خاشاک و خرده‌های کاغذ حقوق بشر پر شود. ما هنوز کل احساسات خودمان را بومی و خالص نگه داشته‌ایم بدون آنکه به شایبه فضل‌فروشی و بی‌ایمانی آلوده شده باشند. ما قلبهای واقعی پر گوشت و خونی داریم که در سینه‌هایمان می‌تپند. ما از خدا می‌ترسیم و به پادشاهان با احترام، به پارلمانها با حالت مهرآمیز، به حکام و قضات از روی وظیفه‌شناسی، به روحانیون با تقدیس و بزرگداشت و به اشراف با احترام می‌نگریم. چرا؟ چون وقتی چنین اندیشه‌هایی در ذهن ما حاضر شدند، طبیعی است که از آنها متأثر باشیم....

از آن می‌ترسیم که آدمیان را به حالی واگذاریم که هریک برحسب ذخیرهٔ خصوصی

خود از عقل، زندگی و مراوده کند؛ زیرا ما گمان می‌کنیم که این ذخیره در نزد هرکس کوچک است و افراد اگر به بانک عمومی [عقل] و سرمایهٔ همهٔ ملتها و اعصار دسترسی داشته باشند، بهتر خواهند زیست....

اما یکی از اصول اولیه و بسیار عمده که کشورها و قوانین به موجب آن تقدس می‌یابند این است که مبادا متصرفان موقت و اجاره‌داران مادام‌العمر آن، بدون توجه به آنچه از نیاکان خود به ارث برده‌اند و بدون توجه به آنچه باید در حق اخلاف خود بجا اورند، چنان عمل کنند که گویی سرورانی کامل هستند؛ آنها نباید این کار را از حقوق خود بشمار آورند که میراث گذشته را بگسلند و یا بدان خسارت وارد کنند و به دلخواه خود، کل بافت اولیهٔ جامعه را ویران کنند؛ و بدین‌شیوه برای آیندگان به جای محل سکونت، ویرانه‌ای بر جای بگذارند و به اخلاف خود بیاموزند که برای تدابیر پدران خود احترامی قایل نشوند همچنانکه خودشان برای نهادهای نیاکان خود احترامی قایل نشده بودند. با چنین سهولت بی‌اصولی که در تغییر دولت به صورت پی‌درپی و به حکم هوس‌ها و امیال گذران و به شیوه‌های گوناگون روا داشته می‌شود، کل سلسله پیوند و استمرار کشور از هم گسیخته می‌شود؛ هیچ نسلی نمی‌تواند با نسل دیگری پیوند یابد؛ و آدمیان، به از مگس‌های تابستان نخواهند بود....

بنابراین، ما به منظور پرهیز از مضار گسیختگی و اختلاف که ده هزار بار بدتر از زیانهای سرسختی و تعصبات کورکورانه هستند به دولت تقدس بخشیده‌ایم تا هیچ‌کس نتواند بدون احتیاط لازم در نارساییها و مفاسد آن تفحص کند و هیچگاه اندیشهٔ اصلاح آن از طریق اخلال در آن را به مخیله خود راه ندهد و همچنانکه با احترامی وظیفه‌شناسانه و تشویشی هراس‌آلود به جراحات پدر خود دست می‌زند،به همان شیوه با نارساییهای دولت برخورد کند....

جامعه به راستی قراردادی است. قراردادهای نازل‌تر در مورد اشیای مورد علاقهٔ مقطعی، ممکن است به دلخواه فسخ شوند؛ اما دولت را نباید چیزی همانند قرارداد مشارکتی در تجارت فلفل و قهوه، چلوار و تنباکو و کالای پست دیگری از این نوع دانست که به خاطر نفع کوچک و گذرایی منعقد شود و یا برحسب دلخواه طرفین فسخ شود. به آن باید با تقدس و بزرگداشت دیگری نگریست زیرا دولت قرارداد شراکت در اموری نیست که صرفاً مفیدِ حیات حیوانی موجودی گذرا و هلاک‌پذیر باشند. دولت قرارداد و شراکتی در کل علم، در کل هنر و در کل فضیلت و کل کمال است. چون اهداف این

شراکت در طی نسل‌های متعدد دست یافتنی نیست پس این قرارداد شراکتی نه تنها میان زندگان بلکه میان زندگان، مردگان و آیندگان بسته می‌شود. هر قرارداد بر دولت خاصی تنها ماده‌ای در قرارداد بزرگ اولیهٔ جامعه ازلی است که آدمیان پست را با آدمیان برتر و جهان مریی را با جهان نامریی برحسب پیمان ثابتی پیوند می‌دهد که بر پشتوانه میثاق نقض‌ناپذیری تکیه دارد، میثاقی که همهٔ طبایع فیزیکی و اخلاقی را در جایگاههای تعیین شده آنها برقرار می‌دارد....

یوهان گاتفرید فون هردر: در باب تاریخ‌گرایی[1]

هردر (۱۸۰۳ ـ ۱۷۴۴) از رمانتیک‌های اولیه، دوست گوته و مدتها مشاور دربار وایمار بود و آثار بسیاری در زمینهٔ زبان، ادبیات، الهیات و تاریخ نوشت. کتاب **بازهم فلسفهٔ تاریخی دیگر** *(۱۷۷۴) که گزیده‌های زیر از آن برگرفته شده‌اند، یکی از نخستین و بهترین نظرات درباره چیزی است که امروزه تاریخ‌گرایی خوانده می‌شود. در این کتاب هردر با جهت‌گیری در مقابل نوع اندیشهٔ روشنگری، تغییرناپذیری سرشت آدمی را انکار می‌کند و تفرد هر قوم یا فرهنگ و جایگاه ارجمند آن را در طرح تاریخ به‌طورکلی بیان می‌دارد.*

....هیچ کس در جهان بیش از من ضعف و سستی توصیفات کلی و عام را احساس نمی‌کند. اگر کسی تصویری از کلیت یک قوم، یا عصر و یا منطقه به دست بدهد، از چه کسی تصویری به دست داده است؟ اگر ما اقوام و ادواری را که یکی بعد از دیگری همچون امواج دریا تا ابد می‌آیند و می‌روند در گروه واحدی جای دهیم، چه چیزی را توصیف کرده‌ایم؟ این توصیف بر چه کسی اطلاق می‌شود؟ نهایت کار این است که ما همه چیز را در درون کلمه‌ای عام حل می‌کنیم و از این کلمه هرکس می‌تواند برداشت و احساس خود را داشته باشد. چقدر این شیوهٔ توصیف نارساست: چقدر سوء فهم آسان می‌شود!....

فضای عمومی، فلسفی و انساندوستانهٔ عصر ما خواهان آن است که «آرمان خودمان» در مورد فضیلت و سعادت را به هر ملت دوردستی و حتی به دوردست‌ترین عصر تاریخ تسری داده شود. اما آیا چنین آرمان واحدی می‌تواند به عنوان داوری عمل کند و دیگر ملت‌ها یا اعصار و رسوم و قوانین آنها را مورد ستایش یا سرزنش قرار دهد؟ آیا چنان آرمانی می‌تواند آن اقوام و اعصار را به صورت خودش بازسازی کند؟ آیا نیکی در

---

1. F.M.Barnard, *Herder on Social and Political Culture.* (Cambridge, Cambridge, 187, University Press, 1969), PP. 191-92, 209, 214, 215-16.

سراسر زمین پراکنده نیست؟ از آنجا که هیچ نوع واحدی از بشریت و یا هیچ منطقه‌ای نمی‌تواند کل خیر و نیکی را دربر بگیرد، پس نیکی به هزاران شکل در جهان توزیع شده است و همچون پرومته در سراسر قاره‌ها و اعصار در اشکال متغیر ظاهر می‌شود.

چون [قرون وسطی] در فاصله عصر رومیان ـ که چه نیرومند بود ـ و عصر ما قرار گرفته است، پس برخی کسان آن را به دیده تحقیر و نفرت نگریسته‌اند؛ برخی دیگر از سر ماجراجویی آن را بیش از هر چیز دیگر ستایش کرده‌اند؛ اما به نظر من آن عصر چیزی بیشتر یا کمتر از «وضع جهان در شرایط خاصی» نیست و مزایا و معایب آن را نباید با برتریها و کاستیهای اعصار پیشین مقایسه کرد: قرون وسطی نقطهٔ عزیمت خود را در اعصار پیشین یافت ولیکن به حکم تحول بی‌وقفه و به موجب خواستهای خود ـ و در مقیاسی وسیع ـ به چیزی کاملاً بی‌نظیر بدل شد.

وجوه تاریک این دوران را می‌توان در هر کتابی مطالعه کرد. هر نویسندهٔ فضل‌فروش کلاسیکی که عصر انضباط یافتهٔ ما را به عنوان اوج اعلای بشریت فرض می‌کند فرصت را غنیمت می‌شمارد و کل قرون گذشته را به عنوان اعصار بربریت، ضعف قوانین بنیادی، خرافات و حماقت، فقدان آداب و ذوق سرزنش کنند و مدارس، مساکن روستایی، معابد، صومعه‌ها، محل اجتماعات عمومی، اصناف، کلبه‌ها و خانه‌های آنها را به باد تمسخر می‌گیرند. درعین‌حال چنان نویسنده‌ای در ستایش عصر پر نور و درخشان ما و یا به عبارت بهتر، بی‌معنایی و تظاهرگرایی آن، گرمای نظری و سردی عملی آن، قوت و آزادی ظاهری و ضعف مرگبار و فرسودگی واقعی آن در زیر بار بی‌ایمانی، استبداد و تجمل‌گرایی داد سخن می‌دهد. همهٔ کتابهای ولترها، هیوم‌ها، رابرتسونها و ایزلین‌های ما به شیوهٔ مطلوب معاصرینشان، مشحون از بیاناتی زیبا در این‌باره است که چگونه روشنگری و پیشرفت جهان، فلسفه و نظم از درون اعصار تاریکتر خداپرستی و استبداد روحانی سر برآوردند. این مطالب هم درست و هم نادرست‌اند. اگر ما همچون کودکان، یک رنگ را در مقابل رنگ دیگر بشناسیم و ببینیم و اگر در پی ایجاد تصویری روشن و تفاوت‌نما باشیم در آن صورت این مطالب درست است و باید گفت که متأسفانه، عصر ما عصر روشن و درخشانی است! اما اگر عصر پیشین را برحسب ماهیت و غایات درونی آن و سرگرمیها و رسوم آن و بویژه به عنوان ابزار پیشرفت فرآیند تاریخی مشاهده کنیم، در آن صورت آن مطالب نادرست است....

چقدر عصری که در آن هنوز ملیّت و خصلت ملی وجود داشت، به نحو مایوس

کننده ابتدایی بود؛ [منظور هردر همان عصر قرون وسطی است و البته در اینجا به طعنه سخن می‌گوید]؛ مصری که در آن نفرت و خصومت نسبت به بیگانگان، ذهنیت بسته و خودمحورانه، تعصب، تعلق به خاک موطن و مدفن، طرز فکر محلی، اندیشه‌های محدود و بربریت ابدی [حاکم بود]! شکر خدا که ما دیگر به خصلت ملی پایبند نیستیم! ما به همگان عشق می‌ورزیم و یا به سخن بهتر مهر و محبت می‌پراکنیم: زیرا ما بسادگی زندگی را با هم می‌گذرانیم و همه به یک میزان مؤدب، خوش‌منش و خوش‌خلقیم. قطعاً ما دیگر موطن و یا احساسات خویشاوندگی نداریم؛ در عوض همگی، شهروندان انساندوست جهان هستیم. شهریاران به زبان فرانسه سخن می‌گویند و بزودی همگان از ایشان پیروی خواهند کرد، و پس از آن سعادت کامل و عصر طلایی در راه است زمانی که دوباره همهٔ جهانیان به زبانی واحد، زبانی جهانی سخن خواهند گفت؛ در آن زمان یک گله و یک شبان در کار خواهد بود! ای فرهنگ‌های ملی کجا رفته‌اید؟....

بطورکلی وقتی فیلسوف از سر اطمینان کامل خدا را به بازی می‌گیرد و با اعتماد به نقش چشمگیر خود، وصول جهان به کمال را اعلام می‌دارد و کاملاً متقاعد است که همه چیز در خطی زیبا و مستقیم در حال حرکت است و هر نسل آینده‌ای در فرآیند پیشرفتی کاملاً خطی، برحسب آرمانهای چنان فیلسوفی دربارهٔ فضیلت و سعادت به کمال می‌رسد.

چنین فیلسوفی دست بر قضا همواره *عقل آخر* و آخرین و والاترین حلقه در زنجیره هستی و اوج آن است. «ببیند که جهان به چه درجه‌ای از روشنگری، فضیلت و سعادت رسیده است! و بنگرید که من در اوج آونگ جهان ایستاده‌ام و زبانهٔ زرین ترازوی جهان هستم!»....

این فیلسوف همه‌دان در این باره تأمل نکرده که ممکن است طرح الهی عظیمی برای کل نوع بشر درکار باشد که هیچ موجود واحدی نمی‌تواند آن را وارسی کند؛ زیرا آن کس که در تحلیل نهایی اهمیت دارد، فیلسوف یا پادشاه سده هجدهم نیست. درجایی که هر بازیگری تنها نقش واحدی در هر صحنه‌ای و قلمرو واحدی در هر کوششی برای کسب سعادت دارد، هر صحنه، جزیی از صحنهٔ کلی است، صحنه‌ای که برای هر بازیگر منفرد، خود مرکزی ناشناخته و نادیدنی است اما برای تماشاگر از چشم‌انداز خاص او دیدنی است و وی می‌تواند صحنه‌های متوالی اجرای کلی را ببیند.

به کل جهان از چشم‌انداز آسمان نگاه کنید! ابزارها چیستند؛ اهداف چیستند؟ آیا هر

چیزی وسیله‌ای برای نیل به هزاران هدف نیست؟ آیا هر چیزی هدفی برای هزاران وسیله نیست؟ سلسلهٔ وجود خداوند عظیم و حکیم هزاران بار پیچ و تاب برمی‌دارد؛ اما هر حلقه‌ای در این سلسله جایگاه ویژه خود را دارد ـ به آن سلسله پیوسته است اما از غایتی که این سلسله نهایتاً بدان وابسته است، ناآگاه است. هرکس دچار این توهم است که خودش در مرکز قرار دارد و نسبت به اشیای و امور تنها تا آنجا حساس است که آنها پرتو یا امواج خود را به سوی آن مرکز بفرستند؛ چه توّهم خوبی! اما محیط بیرونی همه این امواج و اشعه و مراکز ظاهری کجاست؟ مقصود از آن چیست؟

آیا احتمال آن هست که به شیوهٔ دیگری در تاریخ نوع بشر حاضر باشیم؟ آیا همهٔ امواج و همهٔ زمانهای آینده ممکن است چیزی جز طرح حکمت‌باری باشند؟ اگر کوچکترین جزییات ترکیب جهان خود را به عنوان کاردستی خداوند باز می‌نمایند، آیا در مورد تاریخ ساکنان جهان نیز حال بر همین منوال نیست؟ صورت جهان تنها صورتی ظاهری، تصویری از یک صحنه و یک دیدگاه است! اما تاریخ ساکنان جهان داستانی پایان‌ناپذیر با بسیاری صحنه‌ها، حماسه الهی در سراسر قرون، قاره‌ها و نسل‌ها و قصه‌ای با هزاران روایت بسیار پر معنا است....

فریدریش کارل فون ساوینی: دو مکتب در اندیشهٔ حقوقی[۱]

*فریدریش کارل فون ساوینی (۱۸۶۱ ـ ۱۷۷۹) حقوقدان معروف آلمانی، صاحب کرسی حقوق روم در دانشگاه برلین بود و در سال ۱۸۴۲ به ریاست عالی نظام قضایی پروس منصوب شد. وی یکی از بنیانگذاران **مجله حقوق تاریخی** بود که سخنگوی مکتب جدید «تاریخی» در حقوق به شمار می‌رفت. این مکتب با وضع مجموعهٔ قوانین مدنی به شیوهٔ فرانسوی و با نظریهٔ «انقلابی» حقوق طبیعی مخالفت می‌ورزید. گزیده‌های زیر که «دو مکتب» در نظریهٔ حقوقی را توصیف می‌کنند از مقاله مقدماتی ساوینی در شماره اول مجله نامبرده تحت عنوان «دربارهٔ هدف این مجله» (۱۸۱۵) گرفته شده‌اند.*

یکی از این دو مکتب [در اندیشهٔ حقوقی] را می‌توان به درستی ***تاریخی*** نامید. اما از سوی دیگر مشکل بتوان عنوان درستی برای مکتب دیگر پیدا کرد زیرا دومی تنها در مخالفت با اولی وحدت دارد؛ حال آنکه سوای این مخالفت در متنوع‌ترین و متعارض‌ترین اشکال ظاهر می‌شود و گاه خود را فلسفه و قانون طبیعت و گاه صِرف عقل

---

1. Zeitschrift für geschichltiche Rechtswissenschaft (Berlin, Nicolai, 1815) PP. 2-4, 5-7. (ترجمه گردآورنده با کمک هاینز لوباز)

سلیم وا می‌نماید. پس ما به علت فقدان عنوانی بهتر، این مکتب را مکتب غیر تاریخی می‌نامیم. اما مادام‌که توجه ما صرفاً محدود به علم حقوق خودمان است، تعارض میان این دو مکتب حقوقی به وجهی کامل، قابل فهم نتواند بود؛ زیرا این تعارض ماهیتی عام دارد وکم و بیش در همهٔ امور انسانی و بویژه در امور مربوط به قانون و حکومت کشورها خودنمایی می‌کند.

پس پرسش کلی این است: گذشته با حال و یا «شدن»، با «بودن» چه نسبتی دارد؟ در این خصوص مکتب اول بر آن است که هر عصری آزادانه و دلخواهانه، شیوهٔ زندگی خاص خود و جهان خود را می‌آفریند ـ و این زندگی و جهان بسته به دانش و بصیرت و توان آن عصر ممکن است نیکو و شادمانه و یا نامطلوب و ناشاد باشد. در این کار اعصار گذشته را نیز نباید خوار و ناچیز شمرد زیرا می‌توان با مطالعه آنها دریافت که در فرآیند تجربیات خود چگونه سر کردند؛ بر این اساس تاریخ مجموعه‌ای از سرمشق‌های اخلاقی و سیاسی است. با این حال تأمل در احوال گذشته، تنها یکی از علوم کمکی بسیاری است که نبوغ راستین با آنها سروکار دارد.

برحسب آموزه‌های مکتب دیگر چیزی به عنوان حیات انسانی کاملاً جداگانه و مجزا وجود ندارد؛ بلکه آنچه ممکن است جداگانه به شمار آید، وقتی از جهت دیگری ملاحظه شود، جزیی از کل بزرگتری خواهد بود. بدین‌سان، هر انسان واحدی می‌باید درعین‌حال به عنوان عضو خانواده‌ای، قومی و کشوری شمرده شود؛ و هر نسلی از مردم می‌باید، ادامهٔ همهٔ اعصار گذشته بشمار آید. درست به همین دلیل هر دیدگاه دیگری جز این، یکجانبه خواهد بود و اگر مدعی اعتبار انحصاری باشد، نادرست و زیانبار خواهد بود. اگر چنین باشد، در آن صورت هر عصری نمی‌تواند جهان خود را آزادانه و دلخواهانه بیافریند بلکه آن را با همکاری نزدیک با کل گذشته می‌آفریند. بنابراین، هر نسلی باید وجود میراثی را تصدیق کند که درعین‌حال ضروری و اختیاری است: تا آنجایی که وابسته به امیال و هوسهای خاص زمان حاضر نیست، ضروری است؛ اختیاری است زیرا ناشی از امیال و هوسهای بیگانه خاصی نیست (چنانکه اوامر خدایگان برای بنده بیگانه‌اند) بلکه محصول طبیعت والاتر هر قوم به عنوان کل رو به رشد و متکاملی است. درحقیقت، نسل حاضر جزیی از این قوم برتر است و همراه با آن کلیت اراده و عمل می‌کند، به نحوی که می‌توان خلاقیت‌های کل قوم را محصول آفرینش آزاد آن جزء نیز به حساب آورد. در این صورت تاریخ صرفاً مجموعه‌ای از سرمشق‌ها

نیست بلکه تنها وسیله فهم درست موقعیت خودمان به شمار می‌آید. هرکس که معتقد به این دیدگاه تاریخی باشد، در عین حال دربارهٔ آن دیدگاه مغایر به داوری می‌نشیند. در اینجا مسأله، گزینش میان نیک و بد و یا شناسایی میراثی به عنوان میراثی نیکو و یا نفی آن که‌به همان میزان ممکن است، نیست. بلکه نفی آنچه پیشاپیش موجود است، واقعاً ناممکن است، زیرا همان چیز بر ما سلطه و حکومت دارد و گرچه ممکن است دربارهٔ آن دچار فریب و توهم شویم لیکن نمی‌توانیم آن را دگرگون کنیم. هرکسی که دچار چنین فریب و توهمی شود و بخواهد ارادهٔ آزاد خاص خویش را اعمال کند (درحالیکه تنها همان آزادی و اختیار والاتر و جمعی ممکن است) حتی شریف‌ترین خواستهای خود را نیز از دست می‌دهد؛ چنین کسی برده‌ای است که خود را شاه می‌پندارد، درحالی که می‌توانست دست‌کم انسانی آزاد باشد....

اگر ما این حکم کلی دربارهٔ تعارض میان دو دیدگاه تاریخی و غیر تاریخی را در مورد حقوق اعمال کنیم، به سهولت می‌توانیم ماهیت دو مکتب پیش گفته را تعیین کنیم. مکتب تاریخی بر آن است که جوهر قانون مخلوق کل گذشتهٔ هر ملتی است، لیکن با این حال حاصل ارادهٔ دلخواهانه و آزاد نیست (به نحوی که جوهر قانون بتواند آزادانه متغیر باشد) بلکه از اعماق وجود هر ملت و تاریخ آن برمی‌خیزد. با این حال کار آگاهانه هر نسلی می‌باید معطوف به بازبینی، نوسازی و پاسداری از جوهر قانونی باشد که به حکم ضرورتی درونی به ارث به آن نسل رسیده است. از سوی دیگر مکتب غیر تاریخی بر آن است که قانون در هر زمان از جانب کسانی که واجد قدرت قانونگذاری هستند و آزادانه و دلخواهانه و بالاستقلال از قانون گذشته و صرفاً براساس نیرومندترین و رایج‌ترین عقاید حال حاضر ایجاد می‌شود. این واقعیت که کل قانون در هر لحظه از نو ساخته نمی‌شود و کاملاً هم متفاوت از قانون پیشین نیست، از جانب هواداران این مکتب با این استدلال توجیه می‌شود که قانونگذار در انجام وظیفه خود اهتمام تمام نورزیده و لابد به حکم اتفاق، دیدگاههای قانونی دوران پیشین را همچنان معتبر شمرده است. هرکسی می‌تواند، باکاربرد این دو اصل کلی بر موارد خاص، شدت تعارض میان این دو مکتب را دریابد. برحسب این که ما هوادار این یا آن دیدگاه باشیم، وظیفه قدرت قانونگذار، وظیفه قاضی، و بویژه شیوهٔ تحلیل علمی دربارهٔ حقوق بسیار تفاوت خواهد کرد.

گئورگ ویلهلم فریدریش هگل: درسهایی دربارهٔ فلسفهٔ تاریخ(۱)

گئورگ ویلهلم فریدریش هگل (۱۸۳۱ ـ ۱۷۷۰) فیلسوف ایده‌آلیست بزرگ، هوادار به اصطلاح «مکتب رمانتیک» آلمان نبود. با این حال اشارات نوعاً رمانتیکی در آثار او یافت می‌شود. وی گرچه عقلگرای بزرگی بود، اما «عقل» در اندیشه او بیشتر شبیه [Vernunft فهم] بود تا Verstand [تفاهم] (رک: به گزیده آثار کالریج در همین متن). هگل در درسهایی که در دانشگاه برلین در فاصله سالهای ۱۸۲۲ و ۱۸۳۱ دربارهٔ فلسفهٔ تاریخ داد، گرایش تاریخی نیرومندی از خود بروز داد و «روح» را (در مقابل «ماده») در کانون فراگرد تاریخی جای داد و بر نقش افراد بزرگ در تاریخ تأکید گذاشت. نفوذ عظیم هگل بر اندیشه‌های بعدی بویژه بر هگلیان جوان و از آن جمله مارکس بسیار مشهود است.

مثال، همانند عطارد که راهنما و رهبر روح است، درحقیقت راهنمای اقوام و ملل جهان است؛ و روح به عنوان ارادهٔ عقلانی و ضروری آن راهنما، هدایتگر رخدادهای تاریخ جهان بوده و هست. آشنایی با روح در وظیفه هدایتگریش در این معنا، هدف بحث حاضر است....

تنها اندیشه‌ای که فلسفه برای تأمل در تاریخ به ارمغان می‌آورد، مفهوم سادهٔ **عقل** است؛ از آن دیدگاه عقل حاکم بر جهان است؛ تاریخ جهان بنابراین، همچون فراگردی عقلانی بر ما نمودار می‌شود. این اعتقاد و اندیشهٔ شهودی، فرضیه‌ای در عرصهٔ تاریخ بدین‌معناست. این اعتقاد در عرصه فلسفه، فرضیه‌ای محسوب نمی‌شود. در عرصه فلسفه از طریق ادراک استدلالی اثبات می‌شود که عقل ـ و این واژه در اینجا کفایت می‌کند و نیازی به تفحص در رابطه مستمر میان جهان و وجود الهی نیست ـ هم جوهر و هم **قدرت لایتناهی** است؛ و **مادهٔ لایتناهی** خود آن در پس کل حیات طبیعی و روحانی برخاسته از آن نهفته است؛ و [عقل] همچنین **صورت لایتناهی** است؛ صورتی که این ماده را به حرکت درمی‌آورد. از یک سو عقل **جوهر** جهان است؛ یعنی آنچه کل واقعیت به واسطهٔ آن و در درون آن، هستی و بقاء خود را می‌یابد. از سوی دیگر **نیروی لایتناهی** جهان است؛ زیرا عقل آنقدر بی‌قدرت نیست که نتواند چیزی جز مثالی صرف و ساده یا خواستی صرف و ساده تولید کند، و جایگاهش بیرون از واقعیت باشد و هیچ‌کس جایگاهش را نداند؛ چیزی مجزا و انتزاعی در ذهن برخی انسانها [باشد]....

---

1. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Lectures on the Philosophy of History*. J. Sibree (London, H.G. (trans.), Bohn, 1857), PP. 8-11, 18-20, 31, 40-42, 45, 54-58, 66.

اگر تصور روشن عقل پیش از این در اذهان ما ظهور نیافته باشد، در آن صورت در شروع مطالعهٔ تاریخ جهان، می‌باید دست‌کم ایمانی محکم و شکست‌ناپذیر در این‌باره داشته باشیم که عقل واقعاً در [تاریخ جهان] حضور دارد؛ و نیز این که جهان عقل و ارادهٔ آگاهانه دستخوش تصادف نیست بلکه می‌باید خود را در پرتو مثال خودشناس باز نماید....

ماهیت روح را می‌توان با نگاهی به ضد مقابل آن ـ ماده ـ فهمید. از آنجا که جوهر ماده، ثقل و جاذبه است، پس از سوی دیگر می‌توانیم بگوییم که جوهر، ذات روح آزادی است.

....ماده، جوهرش بیرون از خودش قرار دارد؛ روح **هستی *خود سامان*** است و این دقیقاً آزادی است. زیرا اگر من وابسته باشم هستی من به چیز دیگری که من نیستم مرجوع می‌شود؛ [در آن صورت] نمی‌توانم مستقل از چیزی خارجی وجود داشته باشم. همین هستی خود سامان روح چیزی جز خودآگاهی ـ آگاهی از هستی خویش ـ نیست. در آگاهی باید دو چیز را تمیز داد: نخست، این واقعیت ***که من می‌دانم***، دوم این که ***چه می‌دانم***. این دو در **خود** آگاهی باهم در می‌آمیزند؛ زیرا روح ***خودش را می‌شناسد***. روح متضمن فهم ماهیت خویش و نیز متضمن نیرویی است که آن را در متحقق ساختن خویش ـ یعنی در ***بالفعل*** کردن آنچه ***بالقوه*** در اوست ـ توانا می‌سازد. بر طبق این تعریف انتزاعی می‌توان دربارهٔ تاریخ جهان گفت که [تاریخ جهان] نمایشِ روح در فرایند متحقق ساختن معرفت نسبت به چیزی است که بالقوه است و همچنانکه دانه در خود متضمن کل ماهیت درخت و طعم و شکل میوه‌های آن است، به همین‌سان اشکال اولیهٔ روح بطور بالقوه متضمن کل تاریخ‌اند....

تاریخ جهان چیزی جز پیشرفت آگاهی از آزادی نیست؛ پیشرفتی که تفحص در روند تکاملش برحسب ضرورت ماهیت آن، وظیفه ماست.

حکم کلی بالا در مورد درجات مختلف در آگاهی از آزادی ـ و این حکم را ما در وهلهٔ نخست بر این واقعیت اعمال کردیم که ملتهای شرق تنها **یک** تن را آزاد می‌دانستند؛ جهان یونانی و رومی تنها **برخی** کسان را آزاد می‌شمردند؛ درحالی که ***ما*** می‌دانیم که کل آدمیان علی‌الاطلاق (آدمی **به *عنوان آدمی***) آزاداند ـ تقسیم‌بندی طبیعی تاریخ جهان را برای ما ممکن می‌سازد و شیوهٔ بحث در آن را به ما نشان می‌دهد.

[«اهداف خاص انسانهای بزرگ تاریخی»] متضمن آن مسائل و موضوعات عمده‌ای

هستند که خواست روح جهانی را تشکیل می‌دهند. [انسانهای بزرگ تاریخی را] به این شرط می‌توان قهرمان نامید که غایات و وظیفهٔ خود را نه از درون فراگرد آرام و منظم امور که از حمایت منظم موجود برخوردارند، بلکه از سرچشمه‌ای نهان برگرفته باشند؛ سرچشمه‌ای که به وجود پدیداری و حالّ و حاضر نرسیده است؛ [یعنی] از روحی درونی که هنوز در زیر سطح نهفته است. روحی که بر روی جهان خارجی تأثیر می‌گذارد و آن را همچون صدفی فرو می‌شکند، زیرا هسته‌ای است غیر از آن هسته‌ای که متعلق به خود آن صدف است. [انسانهای بزرگ تاریخی] بنابراین، انسانهایی هستند که بظاهر انگیزهٔ زندگی خود را از خودشان می‌گیرند و کردارهایشان وضعیتی و مجموعه‌ای از روابط تاریخی تولید می‌کند که به ظاهر تنها مورد علاقه ***خود آنها*** و حاصل کار ***خودشان*** است.

چنین افرادی درحال اجرای غایات خصوصی خود، نسبت به مثال کلی و عامی که [بواسطهٔ اعمال آنها] متحقق می‌شد، هیچگونه آگاهی و وقوفی نداشتند؛ برعکس ایشان آدمیانی عملگرا و سیاسی بودند. اما درعین‌حال آنها آدمیانی متفکر بودند و نسبت به مقتضیات زمان ـ ***یعنی این که چه چیزی آمادهٔ ظهور است*** ـ بینش داشتند.

باید دانست که کل ارزشی که آدمی دارد، کل حقیقت روحانی [او] تنها از طریق دولت برای او حاصل می‌شود. زیرا حقیقت روحانی او عبارت از این است که ذات او ـ یعنی عقل ـ عیناً در او حالّ و حاضر است و برای او وجودی بلاواسطه و عینی دارد. تنها بدین‌گونه انسان کاملاً آگاه است؛ تنها بدین‌گونه انسان در اخلاق و در زندگی اجتماعی و سیاسی عادلانه و اخلاقی سهیم است زیرا حقیقت، وحدت ارادهٔ کلی و ذهنی است؛ و کلی معقول را باید در دولت، در قوانین آن، در نظامات کلی و عقلانی آن یافت. دولت، مثال الهی به وجهی است که بر روی زمین وجود دارد. بنابراین، غایت تاریخ را به شکلی مشخص‌تر از گذشته در آن می‌یابیم، آزادی در دولت عینیت می‌یابد و با برخورداری از این عینیت ادامه حیات می‌دهد. زیرا قانون عینیت روح است، [یعنی] ارادهٔ در شکل راستین آن است. تنها آن اراده‌ای که از قانون پیروی می‌کند، آزاد است، زیرا [بدین‌سان] از خودش پیروی می‌کند؛ مستقل است، پس آزاد است. وقتی دولت یا کشور ما جماعتی موجود را تشکیل دهد؛ وقتی ارادهٔ ذهنی انسان تسلیم قوانین شود ـ در آن صورت تضاد میان آزادی و ضرورت از میان می‌رود. امر عقلانی حیاتی ضروری دارد زیرا حقیقت و جوهر اشیاء است و ما در تصدیق آن به عنوان قانون و تبعیت از آن به عنوان جوهر هستی خودمان آزادیم. پس ارادهٔ عینی و ذهنی سازش می‌یابند و کل متجانس یگانه‌ای را

نمایش می‌دهند. زیرا اخلاق (sittlichkeit) دولت از همان نوع اخلاقی ذهنی (moralische) نیست که در آن عقاید خود آدمی مسلط‌اند؛ این اخلاق اخیر خاصهٔ دوران مدرن‌اند درحالی که اخلاق راستین باستانی مبتنی بر اصل رعایت وظائف فرد [نسبت به دولت بطورکلی] است....

تکامل اندیشه دولت به‌طور مقتضی به فلسفهٔ حقوق مربوط می‌شود؛ اما باید دانست که در نظریه‌های زمانه ما خطاهای مختلفی درخصوص آن رایج است، خطاهایی که حقایق مسلم انگاشته می‌شوند و به تعصباتی پایدار تبدیل شده‌اند. تنها برخی از آن خطاها را ذکر می‌کنیم و به آنهایی که به غایت تاریخ ما اشاره دارند، اهمیت بیشتر می‌دهیم.

نخستین خطایی که با آن برخورد می‌کنیم، اندیشه متضاد و مخالف آن اصل ماست که به موجب آن دولت تحقق آزادی است؛ و آن اندیشه این است که آدمی به **حکم *طبیعت*** آزاد است ولیکن در جامعه و در دولت ـ که به ناچار به درون آن رانده می‌شود ـ می‌باید آزادی طبیعی خود را محدود کند....

اگر اصل رعایت ارادهٔ فردی به عنوان تنها پایهٔ آزادی سیاسی شناخته شود، یعنی گفته شود که دولتی که مورد حمایت همهٔ اعضای جامعهٔ سیاسی نباشد، نباید هیچ کاری انجام دهد و نباید هم به آن خدمتی کرد، در آن صورت ما فاقد ***قانون اساسی*** به معنی درست آن خواهیم شد.

خلاصه آنچه در مورد دولت گفته شد این است که ما اصل حیاتی آن را اخلاق خوانده‌ایم که افراد تشکیل دهندهٔ دولت را به عمل برمی‌انگیزد. دولت، قوانین آن [و]، نظامات آن، حقوق اعضای آن را ایجاد می‌کنند؛ ویژگیهای طبیعی، کوهها، هوا و آبهای [کشور] سرزمین *آنها*، وطن آنها، تملکات مادی بیرونی آنها هستند؛ تاریخ کشور همان اعمال آنهاست؛ آنچه نیاکان ایشان تولید کرده‌اند متعلق به ایشان است و در خاطره ایشان زنده است. همهٔ اینها متعلق به ایشان است همچنانکه ایشان متعلق به کشورانند؛ زیرا کشور موجد وجود [و] هستی ایشان است.

تخیل ایشان مشحون از اندیشه‌هایی است که بدین‌سان پدید می‌آید درحالی که اتخاذ این قوانین و پذیرش وطن با آن شرایط مبیّن ارادهٔ ایشان است. همین کلیت بلوغ یافته است که یک هستی، روح یک مردم را تشکیل می‌دهد.

افراد عضو متعلق بدان هستند؛ هر فرد واحد فرزند ملت خویش و درعین‌حال (تا

آنجا که کشور او دستخوش تغییر است) فرزند زمانه خویش است. هیچ‌کس از آن عقب نمی‌ماند و با این حال هیچ‌کس از آن جلو نمی‌زند. این هستی روحانی (روح زمانهٔ فرد)، هستی اوست؛ وی نمایندهٔ آن است؛ و در همان نشأت گرفته و در همان زیست می‌کند. در بین مردم آتن، واژهٔ آتن دو معنی داشت؛ اولاً بیانگر مجموعه‌ای از نهادهای سیاسی بود و ثانیاً به معنای الهه‌ای بود که نمایندهٔ روح مردم و وحدت آن به شمار می‌رفت....

دومین نکته‌ای که به ترتیب باید گفت این است که هر نابغهٔ ملی خاصی را باید تنها به عنوان فرد یگانه‌ای در فراگرد تاریخ جهانی تلقی کرد. زیرا این تاریخ، نمایش پیشرفت مطلق و الهی روح در اشکال عالیهٔ آن است؛ مرتبه‌ای است که در آن [روح] به حقیقت خود و به آگاهی از خود دست می‌یابد. اشکالی که درجات پیشرفت روح پیدا می‌کند. همان «روح‌های ملی» تاریخ‌اند؛ همان شیوهٔ خاص زندگی اخلاقی آنها، حکومت آنها، هنر آنها، مذهب و علم[اند]. تحقق بخشیدن به این مراتب و درجات، انگیزه بی‌حدومرز روح جهانی ـ هدف کوشش مقاومت‌ناپذیر آن است؛ زیرا همین اقسام اندامـوارهٔ آن و تکامل کامل هریک، مثال آن است....

جهش‌ها و تحولاتی که تاریخ از خود بروز می‌دهد از مدتها پیش بطورکلی به عنوان پیشرفتی به سوی چیزی بهتر و کامل‌تر تعبیر شده‌اند. تحولاتی که در طبیعت اتفاق می‌افتد ـ و این تحولات بی‌نهایت گوناگون توانند بود ـ تنها بیانگر دور دائماً تکرار شونده‌ای هستند؛ در طبیعت «هیچ چیز تازه‌ای اصلاً اتفاق نمی‌افتد»، و عملکرد کثیرالاشکال پدیده‌های آن تنها احساسی از خستگی و کسالت برمی‌انگیزد؛ تنها در تحولاتی که در حوزهٔ روح پیش می‌آیند، تازگی وجود دارد. همین ویژگی در جهان ذهن، مبین آن است که انسان سرنوشتی کاملاً متفاوت از سرنوشت اشیای صرفاً طبیعی دارد ـ اشیایی که در آنها همواره خصلت واحد و ثابتی می‌یابیم و همهٔ تحولات بدان باز می‌گردند ـ یعنی این که [در انسان] توانایی واقعی برای تغییر و آن هم تغییر به سوی وضع بهتر ـ و انگیزهٔ کمال‌پذیری ـ وجود دارد....

اصل *تکامل* همچنین متضمن وجود نطفه نهفته هستی است ـ [که عبارت است از] توانایی یا امکان کوشش برای تحقق خویشتن. این تصور صوری وجود بالفعل خود را در روح می‌یابد، که تاریخ جهان، نمایشگاه آن، ملک آن و حوزهٔ تحقق آن است. ماهیت [روح] آنچنان نیست که در میان عملکرد سطحی حوادث به این سو و آنسو پرتاب شود، بلکه خود داور مطلق امور است و اصلاً متأثر از احتمالات و حوادث نیست و خود

براستی آن حوادث را برای مقاصد خویش به کار می‌گیرد.... تکامل [اندامواره‌های طبیعی] به شیوه‌ای مستقیم، بلامانع و بلامقاومت صورت می‌گیرد. هیچ عامل مخلّی نمی‌تواند [در این حوزه] میان مثال و تحقق آن ـ [یعنی] هیأت ذاتی نطفهٔ اولیه و هماهنگی وجودی که از آن ناشی می‌شود و با خود آن ـ دخالت کند. اما در مورد روح، وضع دگرگون است. تحقق مثال [روح] بواسطهٔ آگاهی و اراده صورت می‌گیرد؛ همین توانایی‌ها، در وهلهٔ نخست در حیات صرفاً طبیعی اولیه، مقید و گرفتارانند؛ نخستین هدف کوشش آنها تحقق بخشیدن به سرنوشت و مقصد صرفاً طبیعی خودشان است؛ اما همین مقصد، چون بوسیلهٔ روح برانگیخته می‌شود، متضمن جاذبه‌های بسیار و دارای قدرت عظیم و غنای اخلاقی است. بدین‌سان روح با خود در جنگ است؛ باید بر خودش به عنوان عظیم‌ترین مانع خود غلبه یابد. تکاملی که در حوزهٔ طبیعت، رشدی آرام و صلح‌آمیز است، در حوزهٔ روح نزاعی سخت و عظیم با خود دارد. آنچه مقصد راستین کوشش‌های روح است، همان تحقق هستی مثالی خویش است؛ اما در انجام این کار، آن مقصد را از دیدهٔ خود پنهان می‌دارد و از این بیگانگی از خویش سرافراز و خرسند است.

بنابراین، گسترش [روح]، برخلاف تکامل حیات اندامواره، دارای آرامش معصومانهٔ رشد طبیعی نیست بلکه متضمن بی‌میلی سختی نسبت به [دستیابی به مقصد] خویش است. همچنین [تکامل روح] صرفاً مبیّن تصور صوری تکامل نیست بلکه دستیابی به نتیجه‌ای مشخص را دربر دارد. همان هدفی که در آغاز مشخص کردیم: [یعنی] روح در *کمال* خود، در طبیعت ذاتی خود، یعنی آزادی.

تاریخ جهان ـ چنانکه پیشتر نشان دادیم ـ حاکی از تکامل آگاهی روح از آزادی و از تحقق آزادی به تبع آن آگاهی است. این تکامل متضمن مراتب و مدارجی است ـ [یعنی] مجموعه‌ای از حالات یا مظاهر رو به تکامل آزادی، که از مثال آزادی نشأت می‌گیرند. ماهیت منطقی ـ و به وجهی برجسته‌تر ـ ماهیت دیالکتیکی مثال بطورکلی (یعنی این که مثال خود سامان است و اَشکالی متوالی به خود می‌گیرد و متوالیاً از آنها فرا می‌رود و به موجب همین فرایند فراروی از مراحل اولیهٔ خویش، شکلی اثباتی‌تر و درحقیقت پرمایه‌تر و انضمامی‌تر می‌یابد)، همین ضرورت نهفته در ماهیت آن و مراحل ضروری اَشکال انتزاعی خالصی که مثال متوالیاً به خود می‌گیرد، در حوزهٔ منطق تشریح می‌شود. در اینجا ما تنها نیاز داریم که یکی از نتایج آن را در نظر بگیریم، یعنی این که هر مرحله‌ای

در آن فرآیند، که از هر مرحلهٔ دیگری متفاوت است، دارای اصل خاص متعیّن خویش است. در حوزهٔ تاریخ این اصل خودسری روح است ـ [یعنی همان] نبوغ ملی خاص. در درون حدود همین خودسری است که روح ملت، در تظاهر انضمامی خود، کل وجوه آگاهی و ارادهٔ خویش را ـ [یعنی] کل دایرهٔ تحقق خود را ـ باز می‌نماید.

۲ ـ روشنگری نو

الف. مکتب اصالت فایده و لیبرالیسم انگلیسی

جرمی بنتهام: در باب اصل فایده[1]

*جرمی بنتهام در **مقدمه‌ای بر اصول اخلاق و قانونگذاری** (۱۷۸۰) مبانی جنبش اصالت فایده در انگلستان را بنیان گذاشت. بنتهام (۱۸۳۲ ـ ۱۷۴۸) درصدد بود، به شیوهٔ نیوتون در مورد علوم فیزیکی، اصول اولیه و یا قوانین اخلاق و قانونگذاری را کشف کند. اصل فایدهٔ موردنظر او، که برخاسته از اندیشهٔ هیوم و هلوسیوس بود درواقع از اصول بدیهی طبیعت آدمی به شمار می‌رفت. از این‌رو می‌توان گفت که علم اخلاق او همانند دانش هندسه، نه استقرایی بلکه قیاسی و متضمن سنجش و اندازه‌گیری بود، چنانکه در مفهوم مشهور **«محاسبه شادی»** او آشکار می‌شود که درگزیده زیر توصیف شده است.*

۱ ـ طبیعت آدمیان را تحت حکومت دو سرور حاکم یعنی **رنج** و ***لذت*** قرار داده است. تنها آنها می‌توانند به ما بگویند که چه باید بکنیم و یا چه خواهیم کرد. معیارهای درستی و بطلان از یک سو و زنجیرهٔ علت‌ها و معلولها از سوی دیگر به تخت سلطنت آن دو سرور وابسته‌اند. آنها بر کل کردارها، گفتارها و اندیشه‌های ما حکومت می‌کنند؛ هر کوششی که ما برای رفع انقیاد از خود به خرج دهیم، تنها انقیاد ما را اثبات و تأیید خواهد کرد. در حرف آدمی ممکن است سلطهٔ آنها را بظاهر وانهد لیکن درواقع همواره تابع آن سلطه باقی خواهد ماند. ***اصل فایده*** همین سلطه را تصدیق می‌کند و آن را بنیاد نظریه‌ای می‌داند که هدفش پیشبرد و ترویج شادی و خرسندی به دست عقل و قانون است. نظریه‌هایی که این نظریه را به زیر سؤال می‌برند، به جای معنا و مفهوم با های‌وهو و به جای خرد با هوس و به جای روشنایی با تاریکی سروکار دارند.

اما استعاره‌پردازی و کاربرد سخنان احساس‌آمیز دیگر بس است. بدین وسیله نمی‌توان علم اخلاق را پیش برد.

1. Jeremy Bentham, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation* (London, E.Wilson, 1823), Vol.I, PP. 1-5, 13, 30, 49-50, 52; Vol. II, PP. 30-31.

۲ ـ اصل فایده اساس نوشتهٔ حاضر است: پس بهتر آن است که در آغاز شرحی روشن و مشخص از معنای آن بیاوریم. منظور از اصل فایده آن اصلی است که هرگونه عملی از هر نوعی را برحسب تأثیری که بظاهر در افزایش یا کاهش شادی و خرسندی شخص ذیربط و یا به سخن دیگر در پیشبرد و یا جلوگیری از شادی وی دارد، تأیید و یا رد می‌کند. گفتیم هرگونه عملی از هر نوعی؛ و بنابراین، منظور نه تنها هر عمل فرد خصوصی بلکه هر عمل و اقدامی از جانب حکومت نیز هست.

۳ ـ منظور از فایده، خاصیتی در هر چیز است که مولد سود، مزیت، لذت، خیر یا شادی است (در اینجا مراد از همهٔ اینها یک چیز است) و یا (به عبارتی دیگر) مانع وقوع بدبختی، درد، شر، ناخوشی نسبت به شخصی می‌شود که ذینفع است: اگر آن شخص کل جامعه باشد، در آن صورت شادی جامعه در نظر است؛ و اگر فردی خصوصی باشد، در آن حال شادی فرد منظور است.

۴ ـ مصلحت جامعه یکی از آن کلمات بسیار کلی است که در واژگان اخلاق رخ می‌نماید: شگفت‌آور نیست که معنای آن اغلب مبهم است. وقتی این کلمه معنایی داشته باشد، معنایش چنین است. جامعه، موجودی موهوم و مرکب از افرادی است که اعضای آن به حساب می‌آیند. پس مصلحت جامعه چیست؟ـ مجموعهٔ منافع و مصالح اعضای تشکیل دهندهٔ آن.

۵ ـ بدون فهم مصلحت و منفعت فرد، سخن گفتن از نفع و مصلحت جامعه بیهوده است. چیزی در جهت مصلحت و یا به نفع فرد است که مجموعهٔ لذات وی را افزایش دهد؛ و یا به سخن دیگر مجموعهٔ دردها و رنجهای او را کاهش دهد.

۶ ـ پس می‌توان گفت که عملی با اصل فایده و یا به طور خلاصه با فایده (یعنی فایده کل جامعه) هماهنگ است که تأثیر آن در افزایش شادی مردم بیشتر باشد تا در کاهش آن.

۷ ـ وقتی می‌توان گفت عمل حکومت (که نوع خاصی از عمل است که بوسیله فرد یا افراد خاصی انجام می‌شود) با اصل فایده هماهنگ است و یا به موجب آن اصل انجام شده است که‌به همان‌سان تأثیر آن در افزایش شادی مردم بیشتر باشد تا در کاهش آن.

اگر اصل فایده اصل درستی برای پیروی در همهٔ موارد باشد، پس از آنچه گفته شد چنین برمی‌آید که هر اصلی که در هر مورد با آن مغایر باشد ضرورتاً می‌باید نادرست باشد. پس برای اثبات نادرستی هر اصل دیگری نیازی جز این نیست که ماهیت آن را به عنوان اصلی نشان دهیم که احکام آن از یک جهت یا جهات دیگر با اصل فایده مغایرت دارند: صرف بیان چنین اصلی به معنی ردّ و نفی آن است....

جمع کثیری از مردم همواره از قانون طبیعت سخن می‌گویند و سپس احساسات خود را درباره آنچه درست و آنچه نادرست است به شما ابراز می‌دارند و بشما چنین می‌فهمانند که این احساسات فصول و بخشهایی از قانون طبیعت هستند.

به جای واژهٔ قانون طبیعت، گاه از قانون عقل، عقل صحیح، عدالت طبیعی، انصاف طبیعی و نظم درست سخن گفته می‌شود. همهٔ این واژه‌ها به یک معنی به کار برده می‌شود. واژه اخیر [نظم درست] بیشتر در سیاست به کار می‌رود. سه واژهٔ اخیر قابل تحمل‌تر از بقیه‌اند زیرا ادعای آشکاری جز این ندارند که صرفاً واژگانی هستند.... اما در اغلب موارد بهتر است واژهٔ *فایده* را به کار ببریم: *فایده* واژهٔ روشن‌تری است چون به نحو آشکارتری به درد و لذت اشاره دارد....

پس لذات و پرهیز از درد و رنج *غایاتی* هستند که قانونگذار در نظر دارد؛ پس بر اوست که *ارزش* آنها را دریابد. لذات و درد و رنج *ابزارهایی* است که وی به کار می‌برد: پس بر اوست که نیروی آنها را دریابد که به سخن دیگر همان ارزش آنهاست.

برای فردی به تنهایی، ارزش لذت یا رنجی به تنهایی برحسب چهار شرط زیر بیشتر یا کمتر خواهد بود: ۱ـ شدت آن، ۲ـ مدت آن، ۳ـ قطعیت یا عدم قطعیت آن، ۴ـ دسترسی یا دور از دسترس بودن آن....

ارزش همهٔ *لذات* را در یک طرف و ارزش همهٔ دردها و رنج‌ها را در طرف دیگر جمع کنید. اگر کفّه لذات سنگین‌تر باشد، تأثیر **خوب** عمل در رابطه با منافع **فرد** بر کل جامعه آشکار خواهد بود؛ و اگر کفّهٔ دردها و رنج‌ها سنگین‌تر باشد، تأثیر **بد** آن بر کل هم روشن خواهد بود. **شمار** افرادی را که منافعشان مورد توجه است، در نظر بگیرید؛ و محاسبهٔ فوق را در رابطه با هریک انجام دهید: تعدادی را که حاکی از درجات تأثیر **خوبی** هستند که عمل فرد دربر دارد، در رابطه با هر فردی که عملش بر کل تأثیر خوبی دارد، جمع ببندید؛ همین کار را در رابطه با هر فرد از حیث تأثیر **بدی** که عمل او بر کل دارد، انجام دهید. حال نسبت این دو وضع را در نظر بگیرید: اگر نتیجه به سود لذات باشد در آن صورت ***تأثیر خوب*** آن عمل بر کل شمار افراد جامعه مربوطه اشکار خواهد بود؛ و اگر به سود درد و رنج باشد، ***تأثیر بد*** عمل بر کل جامعهٔ مربوطه آشکار خواهد بود.

ممکن است کسانی باشند که در بادی نظر به دقت و ظرافتی که در تنظیم این قواعد به کار رفته به عنوان اتلاف وقت نگاه کنند؛ زیرا به گفته آنها جهل و نادانی صرف هیچ‌گاه به قواعد و قوانین کاری ندارد و میل و خواهش هیچگاه محاسبه نمی‌کند. اما بلای جهل

قابل درمان است و اما درخصوص این قضیه که میل و خواهش به حسابگری کاری ندارد، این قضیه نیز مانند بساری قضایای کلی و پیشگویانه درست نیست. وقتی موضوعاتی به اهمیت درد و لذت و آنهم به این درجهٔ بالا در کار باشند (یعنی تنها موضوعاتی که اهمیت دارند) در آن صورت چه کسی دست به محاسبه نخواهد زد؟ برخی از مردم با دقت کمتر و برخی براستی با دقت بیشتر محاسبه می‌کنند؛ اما بهرحال همهٔ آدمیان محاسبه‌گرند. حتی نمی‌توان گفت که آدم دیوانه محاسبه نمی‌کند. میل و خواهش کم‌وبیش در درون هر انسانی محاسبه می‌کند....

جان استوارت میل: زندگی‌نامه من[۱]

آزادیخواه بزرگ انگلیسی، جان استوارت میل (۱۸۷۳ ـ ۱۸۰۶) درگزیده زیر آیین «فیلسوفان رادیکالی» راکه در دهه‌های ۱۸۲۰ و ۱۸۳۰ به منظور ترویج فلسفهٔ اجتماعی بنتهام، جیمز میل، توماس مالتوس و دیوید ریکاردو انجمن کرده بودند با روشنی و ایجازی ستودنی شرح می‌دهد. میل پیش از تحریر شرح‌حال خود در پنج سال آخر زندگی، از نظراتی که در اینجا بیان می‌دارد فاصلهٔ بسیاری گرفته بود لیکن همین نظرات مبنای لیبرالیسم کلاسیک در سدهٔ نوزدهم را تشکیل می‌دهند.

اما اگرچه احتمالاً هیچ‌یک از ما از همهٔ جهات با نظرات پدرم موافق نبودیم، لیکن چنانکه پیشتر گفتم، عقاید او عنصر عمده‌ای بود که به گروه کوچک جوانانی که نخستین مبلغان به اصطلاح «رادیکالیسم فلسفی» بودند رنگ‌ورو می‌بخشید. شیوهٔ تفکر ایشان بنتهامی به معنایی که مربوط به بنتهام به عنوان سرکرده و مرشد آنها باشد نبود بلکه ترکیبی از نقطه‌نظر بنتهام با اقتصاد سیاسی جدید و متافیزیک هارتلی[۲] به شمار می‌رفت. اصل جمعیت مالتوس به اندازهٔ هریک از عقاید بنتهام شعار و نقطهٔ وحدت ما بود. ما این نظریهٔ بزرگ را که اصلاً به عنوان استدلالی بر ضد تصور اصلاح‌پذیری بی‌حدوحصر اوضاع بشر مطرح شده بود، با تعصبی شدید به معنای مخالف آن گرفتیم و آن را به این معنا تعبیر کردیم که تأمین اشتغال کامل با دستمزدهای بالا برای کل جمعیت کارگر از طریق ایجاد محدودیت‌های داوطلبانه بر افزایش شمار آن جمعیت، تنها وسیله تحقق مقصود اصلاح‌پذیری است. دیگر اصول عمدهٔ این نظریه را که مورد قبول ما و پدرم بود، می‌توان به شرح زیر بیان داشت: در سیاست، اعتمادی بی‌حدوحصر به تأثیر

1. John Stuart Mill, *Autobiography* (London, Longmans, 1875), pp. 105-9, 225-6, 273-4.

۲. منسوب به دیوید هارتلی (۱۷۵۷ ۱۷۰۵) فیزیکدان و فیلسوف انگلیسی.م.

دو چیز: یعنی حکومت نمایندگی و آزادی بیان کامل [اظهار می‌شد]. اعتماد پدرم به نفوذ عقل بر اذهان آدمیان، در صورتی که مانعی بر سر راه این نفوذ نباشد، آنقدر کامل بود که احساس می‌کرد که اگر کل جمعیت سواد خواندن و نوشتن بیاموزند و اگر همه‌گونه عقیده به‌طور شفاهی و کتبی به گوش آنها برسد و اگر آنها بتوانند از طریق حق رأی مجلس قانونگذاری برای اعمال عقاید مختار خود تأسیس کنند، درآن صورت همگان سود خواهند برد. وی بر آن بود که وقتی دستگاه قانونگذاری دیگر نماینده منافع طبقه‌ای خاص نباشد، صادقانه و خردمندانه معطوف به مصلحت عام خواهد شد؛ زیرا در آن صورت مردم تحت هدایت عقل و عقلای آموزش یافته خواهند بود و بدین‌سان به وکلایی که برگزیده‌اند، حق صلاحدیدی نامحدود خواهند بخشید. از این‌رو حکومت اشرافی یا حکومت گروه کوچک در هریک از اشکال آن، که از دیدگاه او تنها مانعی بود که میان بشریت و شیوهٔ اداره امور آنها به موجب خردمندانه‌ترین روش ممکن قرار داشت، مورد سخت‌ترین سرزنش‌های او بود؛ [از سوی دیگر وی] حق رأی مردمی را اصل اساسی آیین سیاسی خویش می‌دانست و آن هم نه براساس اندیشه آزادی یا حقوق بشر و یا هر واژه کم معنا یا پر معنای دیگری که تا آن زمان اساس دفاع از دموکراسی به‌شمار می‌رفت، بلکه به این دلیل که حق رأی عمومی را اساسی‌ترین «تضمین حکومت خوب» می‌دانست. در این خصوص نیز وی تنها به آن چیزی پایبند بود که جزء امور ضروری و ذاتی می‌شمرد؛ وی در خصوص اَشکال سلطنتی یا جمهوری حکومت نسبتاً بی‌تفاوت بود و در این مورد پا را از بنتهام هم فراتر می‌گذاشت که شاه را به عنوان «مفسد کل» ضرورتاً بسیار مخرّب به حساب می‌آورد. بعد از حکومت اشرافی، وی بیش از هر چیز نسبت به کلیسای مستقر یا هیأت روحانیون احساس بیزاری می‌کرد و آنها را تباه کننده دین و مخالف پیشرفت ذهن بشر می‌دانست.... در حوزهٔ روانشناسی نظریهٔ اساسی او این بود که کل خصال انسانی، بواسطهٔ اصل عمومی همزیستی اجتماعی، بوسیله شرایط و اوضاع و احوال شکل می‌گیرد و درنتیجه امکان نامحدودی برای پیشرفت وضع اخلاقی و فکری بشر بواسطهٔ آموزش وجود دارد. از بین همهٔ نظریات او هیچ‌یک مهم‌تر از این نبود و بیش از این نیاز به تأکید نداشت....

حلقهٔ کوچک جوانانی که خودم یکی از آنها بودم، این عقاید مختلف را با تعصبی خام‌اندیشانه پذیرفت و ما خود در آن عقاید روحی فرقه‌گرایانه دمیدیم، درحالی که پدرم دست‌کم در نیت خود از چنین چیزی کاملاً مبرا بود. دیگران گاه از روی اغراقی خنده‌آور

ما را (و یا به عبارت درست‌تر موجودی خیالی را که به جای ما در انظار ظاهر می‌شد) «صاحب مکتب» می‌خواندند و برخی از ما نیز برای مدتی واقعاً خواهان چنین عنوانی بودیم. فیلسوفان روشنگری فرانسه در سده هجدهم سرمشق ما بودند و ما امیدوار بودیم که از آنها چیزی کم نیاوریم. هیچ‌یک از افراد آن گروه بیش از من در بلندپروازیهای کودکانهٔ خود راه مبالغه نپیمود و این بلندپروازیها را می‌توان با ذکر جزئیاتی نشان داد ولی چنین کاری موجب اتلاف کاغذ و وقت می‌شود....

میل از نظر فلسفی تجربه‌گرا بود و میان نظریهٔ تجربی معرفت و لیبرالیسم سیاسی رابطه‌ای بسیار نزدیک می‌دید همچنانکه بالعکس معتقد بود که «شهودگرایی» (به اصطلاح خودش) یعنی فلسفهٔ آلمانی از زمان کانت به بعد نیز فلسفهٔ کالریج و سر ویلیام هامیلتون پشتیبان محافظه‌کاری و ارتجاع سیاسی هستند. این عقیده که در میان بسیاری از آزادیخواهان انگلیسی رایج بود، در فصل آخر کتاب **دربارهٔ نظام منطق** *(۱۸۴۳) به وضوح دیده می‌شود؛ همین مهمترین نوشتهٔ او درباره روش علم است. ضمناً همین مطالب نشان می‌دهند که میل پیش از آن از «روش هندسی» بنتهام و پدر خود دست کشیده بود.*

....دیدگاه آلمانی یا ماقبل تجربی دربارهٔ معرفت بشر و تواناییهای معرفتی او ممکن است برای مدتی دیگر در میان کسانی که خود را با چنین تفحصاتی مشغول می‌دارند، چه در این کشور و چه در قارهٔ اروپا، همچنان مسلط باقی بماند (هرچند می‌توان امید داشت که تسلط آن رو به کاهش گذارد). اما «نظام منطق» چیزی را که سخت مورد نیاز بوده یعنی کتابی درسی درباره نظریهٔ آن، به دست می‌دهد، یعنی نظریه‌ای که کل معرفت را ناشی از تجربه می‌داند و کل تواناییهای اخلاقی و فکری را اصولاً از جهت‌گیری اجتماعات استنتاج می‌کند. من نقشی را که تحلیل فرآیندهای منطقی و استدلالی و یا هرگونه قواعد کلی استدلال می‌توانند به خودی خود در هدایت یا تصحیح عملکرد فهم آدمی داشته باشند، همچون هرکس دیگری خوار می‌دارم. به نظر من این روشها اگر با شرایط دیگر همراه باشند فایدهٔ بسیار دارند، اما ارزش عملی فلسفه‌ای درست در مورد این روشها هرقدر هم زیاد باشد، باز هرچه درباره زیانهای فلسفه‌ای نادرست در مورد آنها بگوییم، کم گفته‌ایم. این اندیشه که حقایق بیرون از ذهن را می‌توان با شهود یا آگاهی و مستقل از مشاهده و تجربه دریافت، به اعتقاد راسخ من در این زمانه، تکیه‌گاه فکری نظریات نادرست و نهادهای بد است. هر عقیدهٔ خطرناک و هر احساس تند و تیزی که منشاء آن معلوم نیست می‌تواند به یاری این نظریه خود را از قید توجیه خویش به حکم

عقل معاف دارد و به توجیه و ضامن کافی خود تبدیل شود. هیچ‌گاه چنین ابزاری برای تقدیس تعصبات ریشه‌دار ساخته نشده بود....

حال تفاوت میان این دو مکتب فلسفی، یعنی مکتب شهودی و مکتب تجربی و اجتماعی، صرفاً در حوزهٔ تأمل و تفکر انتزاعی نیست؛ بلکه مشحون از تبعات عملی است و بنیاد مهمترین تفاوتها در دیدگاههای عملی در عصری در حال پیشرفت را تشکیل می‌دهد. مصلح عملگرا می‌باید پیوسته خواستار تغییرات در اموری شود که مورد حمایت گرایش‌های احساسی نیرومند و بسیار شایعی هستند؛ [وی باید] ضرورت و خدشه‌ناپذیری ظاهری واقعیات مستقر را به زیر سؤال بکشد؛ و اغلب، بخش اجتناب‌ناپذیری از استدلال او این است که نشان دهد که چگونه این احساسات نیرومند پدید آمده‌اند و چگونه آن واقعیات ضروری و خدشه‌ناپذیر به نظر رسیده‌اند. بنابراین، میان چنین مصلحی و فلسفه‌ای که مخالف توضیح و تبیین احساسات و حقایق اخلاقی با رجوع به شرایط و اجتماع است و آنها را ارکان و عناصر غایی طبع بشر می‌شمارد، خصومتی طبیعی پیش می‌آید؛ چنین فلسفه‌ای عادتاً نظریات مطلوب خود را به عنوان حقایق شهودی می‌گیرد و شهود را صدای طبیعت و خداوند می‌داند، صدایی که با اقتداری والاتر از اقتدار عقل ما سخن می‌گوید. بویژه مدتهاست بر این احساسم که گرایش غالب و رایج به تلقی همهٔ ممیزات برجسته طبع بشر به عنوان ممیزاتی ذاتی و عمدتاً تغییرناپذیر و نادیده گرفتن شواهد انکارناپذیر در این خصوص که بخش اعظم تفاوتها و تمایزها خواه میان افراد یا نژادها و یا دو جنس نه تنها احتمالاً بلکه طبعاً محصول تفاوت در شرایط و اوضاع و احوال هستند، یکی از موانع عمدهٔ برخورد عقلانی با مسائل عمدهٔ اجتماعی و یکی از بزرگترین موانع پیشرفت انسان هستند. این گرایش در متافیزیکی شهودی ریشه دارد که واکنش سده نوزدهم در برابر سده هجدهم به شمار می‌رود و چنان با تن‌آسایی انسان وعلایق محافظه‌کارانه به‌طورکلی سازگار است که اگر تیشه به ریشه‌اش نزنیم، قطعاً کارش به جایی می‌رسد که از دیدگاه انواع معتدل‌تر فلسفه شهودی واقعاً ناموجه است. این فلسفه در اشکال نامعتدل خود حدود یک سده بر اندیشهٔ اروپایی سلطه داشته است....

ساموئل اسمایلز: خودیاری[۱]

*«انجیل خوش‌بینانهٔ اسمایلز» که در کتاب **خودیاری** عرضه شده است، در اروپا و خارج از اروپا شهرت و محبوبیت بسیار داشت. بر طبق مرگنامهٔ دکتر ساموئل اسمایلز (۱۹۰۴ ـ ۱۸۱۲) در مجله **آتنائیوم**:[۲] «شمار سالهای زندگی او مهم است. زیرا وی شاهد پیدایش راه‌آهن بود و همچون دیگران اعتقاد داشت که خطوط آهنی که بر روی همهٔ مناطق زیبای انگلستان کشیده شد، موجب رفاه و آسایش جمعیت بود؛ به نظر او کشتی‌های بخار آدمیان را با جزایر سعادت و رستگاری مرتبط کردند و علم مکانیک پیام‌آور هزارهٔ موعود بود.» اسمایلز دکترای پزشکی داشت، سردبیر مجله تایمز لیدز، ضابط شرکت خط‌آهن انگلیسی و نویسنده آثار مردم‌پسند بسیاری در زمینه نظام **خودیاری** بود.*

این ضرب‌المثل که «خدا به کسانی یاری می‌کند که به خودشان یاری می‌کنند» بسیار مشهور است و نتایج تجربهٔ انسانی گسترده‌ای را به‌طور فشرده‌ای بیان می‌کند. روحیهٔ خودیاری ریشه هرگونه رشد واقعی در فرد است و وقتی در حیات افراد بسیاری آشکار شود، سرچشمه راستین قوت و قدرت ملی را تشکیل می‌دهد. یاری از بیرون معمولاً آثار تضعیف کننده‌ای دارد؛ اما یاری از درون همواره تقویت کننده است. هر آنچه برای آدمیان یا طبقات انجام شود تا اندازه‌ای انگیزه و ضرورت عمل را از ایشان می‌گیرد؛ و وقتی آدمیان تابع هدایت بیش از حد و حکومت بیش از حد شوند، نتیجهٔ اجتناب‌ناپذیر آن است که ایشان نسبتاً ناتوان می‌شوند.

حتی بهترین نهادها نمی‌توانند به آدمی کمک مؤثری بکنند. شاید بیشترین چیزی که آنها می‌توانند انجام دهند این باشد که خود را در پیشبرد حال و اصلاح وضع فردی خود *آزاد* بگذارند. اما در همهٔ ادوار آدمیان متمایل به این اعتقاد بوده‌اند که سعادت و رفاه ایشان نه از طریق کوشش و عمل خودشان بلکه بواسطهٔ نهادها و مؤسسات تأمین می‌شود. از همین‌رو، در مورد ارزش قانونگذاری به عنوان عامل پیشرفت انسان همواره بسیار مبالغه شده است. شرکت هر فردی به عنوان ذرهٔ بسیار کوچکی در دستگاه قانونگذاری از طریق رای دادن برای یکی دو نفر در هر سه یا پنج سال، هرقدر هم این

---

1. Samuel Smiles, *Self - help* (Boston, Ticknor and Fields, 1860), PP. 15-17, 67-8, 167-9, 189, 191-2, 265-7, 279.

۲. Athenaeum : در اصل اسم مدرسه‌ای در یونان قدیم و نیز معبدی که در آن شعرا اشعار خود را می‌خواندند و بعدها به معنی انجمن ادبی به کار رفته است. م.

کار به عنوان وظیفه‌ای آگاهانه صورت گیرد، تنها نقش مؤثر بسیار اندکی می‌تواند در زندگی و شخصیت وی داشته باشد. بعلاوه این نکته هر روزه آشکارتر می‌شود که وظیفه حکومت منفی و محدود کننده است نه مثبت و فعال؛ و اصولاً به حراست از زندگی، آزادی و مالکیت محدود می‌شود. از همین‌رو «اصلاحات» عمدهٔ پنجاه سال گذشته عمدتاً از لغو [اختیارات حکومت] و خودداری از وضع قانون تشکیل شده است. اما هیچ قانونی قدرت آن را ندارد که فرد تن‌آسا را کوشا، فرد مسرف را دوراندیش و یا فرد میخواره را هشیار سازد؛ گرچه هرکس می‌تواند با کاربرد قدرت اقدام یا قوهٔ پرهیز خود به‌طور آزاد به هریک از این اشکال و یا همهٔ آنها ظاهر شود. درحقیقت تجربه، ثابت می‌کند که ارزش و قوت هر کشور بسیار بیش از آنکه وابسته به نهادهای آن باشد، متکی به منش شهروندان آن است. زیرا ملت تنها مجموعهٔ حالات و اوضاع فردی است و مسأله اساسی متمدن بودن، مسأله اصلاح شخصی است.

پیشرفت ملی حاصل جمع کوشش، توان و استقامت فردی است همچنانکه انحطاط ملی حاصل جمع تن‌آسایی، خودخواهی و رذیلت افراد است. آنچه ما عادتاً به عنوان تباهیهای بزرگ اجتماعی تقبیح می‌کنیم، اغلب صرفاً نتیجهٔ زندگی تباه خودماست؛ و گرچه ممکن است بکوشیم تا آنها را از طریق قانونگذاری کاهش دهیم و یا ریشه‌کن کنیم، لیکن آنها دوباره به شکل دیگری و با قوت و وفور تازه‌ای سر بر می‌آورند، مگرآنکه شرایط فردی زندگی و منش انسان اساساً اصلاح شوند. اگر این نظر درست باشد، نتیجهٔ آن این خواهد بود که میهن‌پرستی و انساندوستی در عالی‌ترین درجه آن، نه در اصلاح قوانین و تغییر نهادها، بلکه در یاری رساندن و برانگیختن آدمیان به اعتلا بخشیدن و اصلاح خود از طریق عمل آزاد و مستقل خودشان نهفته است.

اغلب اعتراض می‌کنند که بخت کور و بی‌تمیز است؛ اما بخت به اندازهٔ آدمیان کور نیست. کسانی که به زندگی عملی نظر دارند درمی‌یابند که بخت همواره یار مردم کوشا است، همچنانکه بادها و امواج دریا یاور بهترین دریانوردانند. پیروزی بر پاشنه‌های کوشش‌های درست پیش می‌رود؛ و گرچه می‌توان، به شیوهٔ برخی کسان در مورد پیروزی و توفیق تقریباً تا حد تقدیس آن، مبالغه کرد، لیکن بازهم باید گفت که توفیق در هر فعالیت ارزشمندی، ستودنی است. بعلاوه شرایط لازم برای تأمین توفیق اصلاً خارق‌العاده نیستند. این شرایط را می‌توان عمدتاً در دو شرط خلاصه کرد: یکی عقل سلیم و دیگری پایداری. در این میان نبوغ ممکن است ضروری نباشد، هرچند نبوغ در

عالی‌ترین نوع آن نیز با کاربرد این دو اصل مخالفتی ندارد. بزرگترین آدمیان از زمره کسانی بوده‌اند که کمترین اعتقاد را به قدرت نبوغ داشته‌اند و خود به اندازه معمولی‌ترین افراد موفق، دوراندیش و پایدار بوده‌اند. حتی برخی نبوغ را شکل تشدید شده عقل سلیم تعریف کرده‌اند. استاد برجسته و رئیس دانشکده‌ای، نبوغ را قدرت احترام و کوشش خوانده است. جان فاستر نبوغ را قدرت شعله‌ور ساختن آتش درون می‌دانست، بافون درباره نبوغ می‌گفت ـ که نبوغ همان صبر و شکیبایی است.

کوشش عملی اگر با درایت و قوت انجام شود، هرگز ناموفق نخواهد بود. چنین کوششی انسان را به پیش می‌برد و بالا می‌کشد و منش فردی او را بروز می‌دهد و قویاً نیز عمل دیگران را برمی‌انگیزد. همهٔ آدمیان به یک میزان پیشرفت نمی‌کنند اما بطورکلی هرکس به میزان شایستگی‌های خود پیش می‌رود. بر طبق ضرب‌المثل اهالی توسکانی «گرچه همهٔ مردم نمی‌توانند نزدیک میدان عمومی شهر زندگی کنند، اما هرکس می‌تواند خورشید را ببینند».

پیشتر به برخی مردم عامی مشهور اشاره کرده‌ایم که بواسطهٔ قدرت عمل و کوشش خود از مراتبی پست به مدارجی عالی رسیده‌اند؛ و در این خصوص حتی می‌توانیم به خود اشراف، به عنوان نمونه‌های آموزنده‌ای اشاره کنیم. یکی از دلایل این واقعیت که اشراف انگلستان به خوبی توانسته‌اند قوت و قدرت انعطاف خویش را حفظ کنند، ناشی از این امر است که برخلاف اشراف دیگر کشورها، بهترین صنعتگران کشور، که «جگر و دل و مغز انگلستان» هستند، گهگاه به درون طبقهٔ اشراف راه یافته‌اند....

قسمت اعظم اشراف ما تا جایی که از القاب ایشان برمی‌آید، مدرن هستند. اما این واقعیت که شمار بسیاری از اشراف از میان صنعتگران محترم برخاسته‌اند، از شأن اشرافی ایشان نمی‌کاهد. در روزگاران قدیم، ثروت و تجارت شهر لندن که تحت هدایت مردان پر توان و متهوری قرار داشت، یکی از سرچشمه‌های زاینده اشراف بود. بدین‌سان منصب ارلِ کورنواسیس بوسیلهٔ توماس کورنوالیس بازرگان منطقهٔ چیپساید تأسیس شد. منصب ارلِ اسکس بوسیله ویلیام کیپلِ پارچه‌فروش، و منصب ارلِ کریون بوسیله ویلیام کریون لباس‌فروش برقرار شد. ارلِ جدید شهر واریک از احفاد اشرافی که شاه را منصوب می‌کردند نیست بلکه از تبار ویلیام گرویل پشم‌باف است؛ همچنین

دوک‌هـــای جـــدید نـورثابرلند از نسب خـــاندان پـــرسی[1] نـــیستند بـــلکه فـــرزندان هیواسمیتسون، داروساز محترم لندن هستند.

پرورش این خصلت حـائز بیشترین اهـمیت است: عـزم جـزم در پیگیری اهـداف ارزشمند بنیاد بزرگی شخصیت به معنای واقعی آن است. توان و فعالیت آدمی را قادر می‌سازد تا راه خود را از طریق مشقت و تقلای خسته کننده و امور خشک و کسالت‌بار باز یابد و وی را در هریک از مراحل زندگی به پیش ببرد. فعالیت از نبوغ نتیجه‌بخش‌تر است بدون آنکه نیمی از یاس و خطر [محتمل در نبوغ] را دربر داشته باشد. آنچه لازمهٔ دستیابی به پیروزی در هر کاری است نه بهره‌مندی از استعداد درخشان بلکه هدفمندی ـ نه صرف داشتن قدرت برای دستیابی به توفیق بلکه برخورداری از ارادهٔ کار و فعالیت به صورت فعالانه و پایدارانه است. از همین‌رو می‌توان توان ارادی را به عـنوان نـیروی مرکزی منش انسان تعریف کرد؛ در یک کـلام ارادهٔ هـمان خـود انسـان است. اراده بـه هریک از اعمال انسان، انگیزه می‌بخشد و به هریک از کوشش‌های او روح می‌دهد. امید واقعی بر اراده استوار است، ـ و امید است که به زندگی طعم و بوی واقعی می‌بخشد.

اراده ـ یا نـیروی هـدف داشـتن ـ است کـه آدمـی را قـادر مـی‌سازد تـا آنچه را کـه می‌خواهد، انجام دهد و آنطور که می‌خواهد، باشد. یکی از قدیسان می‌گفت: «هرچـه آرزو کنید، همان خواهید شد؛ زیرا نیروی اراده ما در پیوند با ارادهٔ الهی چنان است که هرچه جداً و با نیتی واقعی آرزو کنیم، همان خواهد شد. اگر کسی جداً بخواهد مطیع، صبور، فروتن و یا آزاده باشد، همان خواهد شد». حکایت می‌شود که درودگری روزی در حال تعمیر کرسی سلطانی بود و آن را با دقتی غیرعادی صاف می‌کرد و صیقل می‌داد و وقتی دلیل این کار را از او پرسیدند گفت: «زیرا می‌خواهم آن را برای زمانیکه خودم بر رویش خواهم نشست، نرم و راحت سازم» و عجیب این که همان درودگر زنده مـاند و زمانی به عنوان سلطان بر همان سریر نشست.

قطع نظر از استنتاجات نظری منطقیون دربارهٔ آزادی اراده، واقعیت این است که هر فردی خود را در گزینش میان نیک و بد عملاً آزاد می‌داند؛ هرکس احساس می‌کند که صرفاً همچون کاهی افتاده بر روی آب نیست یا مسیر جریان رودخانه را نشان دهد، بلکه در درون خود از قدرت شناگر قابلی برخوردار است و می‌تواند دست و پا بزند و با امواج

1. The Percies

مبارزه کند و تا اندازهٔ زیادی مسیر مستقل خود را در پیش گیرد. هیچ محدودیت مطلقی بر خواست‌های ما نیست و ما خود می‌دانیم و احساس می‌کنیم که گویی به حکم طلسمی، گرفتار اعمال خویش هستیم. اگر غیر از این بیندیشیم، همهٔ آرزوهای ما برای تعالی و پیشرفت خنثی خواهند شد. کل امور زندگی همراه با قواعد درونی آن، ترتیبات اجتماعی آن و نهادهای عمومی آن مبتنی بر این عقیده عملی هستند که ارادهٔ آزاد است. بدون آزادی اراده، چه مسئولیتی در کار خواهد بود؟ و فایدهٔ آموزش، راهنمایی، موعظه، سرزنش و اصلاح چه خواهد بود؟ اگر عقیده عمومی دایر بر این نبود، چنانکه واقعاً هست، که آدمیان به تصمیم فردی خود از قوانین اطاعت کنند یا نکنند، در آن صورت فایدهٔ قوانین چه می‌بود؟ در هر لحظه‌ای از زندگیمان، وجدان اعلام می‌دارد که ارادهٔ ما آزاد است. ارادهٔ آزاد تنها چیزی است که کلاً از آنِ ماست و تنها به ما بستگی دارد که آن را در مسیری درست یا نادرست هدایت کنیم. عادات یا هوسهای ما سرور ما نیستند بلکه ما سرور آنهاییم. حتی وقتی به آن [عادات و هوسها] تسلیم می‌شویم باز وجدان، امکان مقاومت را به ما گوشزد می‌کند؛ و اگر تصمیم بگیریم که بر آنها مسلط شویم در آن صورت برای آن کار هیچ عزم نیرومندتری جز این لازم نیست که خود بدانیم که قادر به انجام آن کار هستیم.

هر طبقه‌ای از آدمیان که از دسترنج خود ارتزاق کند همواره طبقه‌ای فروتر خواهد بود. چنین کسانی ضرورتاً ناتوان و بیچاره خواهند بود و در حاشیهٔ جامعه خواهند زیست و بازیچه زمانه و تغییرات خواهند بود. آنان چون هیچ احترامی برای خود قایل نیستند، نمی‌توانند احترام دیگران را نسبت به خود جلب کنند. در دوران بحران اقتصادی چنین کسانی خواه‌ناخواه پایمال می‌شوند و چون فاقد آن قدرت صرفه‌جویانه‌ای هستند که معمولاً برخورداری از قدری پس‌انداز، هرچند هم اندک، بدانها می‌بخشد، پس نیازمند رحم و شفقت همگان خواهند شد و اگر از احساسات درستی برخوردار باشند، نسبت به سرنوشت آیندهٔ زنان و فرزندان خود، احساسی جز هراس و تزلزل نخواهند داشت. آقای کابدن به کارگران شهر هادرزفیلد می‌گفت: «دنیا همواره میان دو طبقه تقسیم شده است ـ کسانی که پس‌انداز کرده‌اند و کسانی که خرج کرده‌اند ـ صرفه‌جویان و ولخرجان. احداث همهٔ خانه‌ها، آسیابها، پل‌ها و کشتی‌ها و انجام همهٔ کارهای بزرگی که انسان را متمدن و سعادتمند کرده‌اند بوسیله پس‌اندازکنندگان و صرفه‌جویان صورت گرفته است؛ و کسانی که منابع خود را اتلاف کرده‌اند همیشه بردهٔ گروه اول بوده‌اند. قانون طبیعت و

قانون مشیت چنین حکم می‌کند؛ و اگر من به هر طبقه‌ای وعده کنم که می‌توانند با بی‌حزمی و بی‌فکری و تن‌آسانی کار خود را پیش ببرند، در آن صورت سخنی ناروا و دروغ گفته‌ام».

سخنان اندرزآمیزی که آقای برایت به جمعی از کارگران در راچدایل در سال ۱۸۴۷ گفت نیز به همین اندازه درست است. وی پس از بیان عقیده خود در این خصوص که «تا جایی که به صداقت مربوط می‌شود، می‌توان آن را به یک میزان در میان همهٔ طبقات یافت» چنین ادامه داد: «تنها یک راه برای هرکس و یا برای هر جمعی وجود دارد که بدان وسیله می‌توانند در صورتی که وضع فعلی ایشان خوب باشد، آن وضع را حفظ کنند و یا در صورتی که وضعشان ناگوار باشد، خود را از آن رها سازند ـ و این راه اِعمال فضائل کوشش، صرفه‌جویی، پرهیزگاری و صداقت است. هیچ شاهراهی وجود ندارد که از طریق آن آدمیان بتوانند خود را از وضع فکری و یا جسمانی‌ای که به نظرشان ناخوشایند و ناگوار می‌رسد رهایی بخشند مگر از طریق اجرای فضائلی که بواسطهٔ آنها برخی از آدمیان وضع خود را بهبود بخشیده‌اند. چه چیزی جز فضایلی که بدان اشاره کردم، طبقه متوسط در این کشور را بوجود آورده است؟ زمانی بود که هیچ طبقه‌ای در انگلستان جز طبقه بالا وجود نداشت و وضع آن طبقه همانند وضع فقیرترین طبقهٔ زمان حاضر بود. چگونه شد که صدها هزار افراد طبقه متوسط که امروزه در این کشور وجود دارند، فرهیخته و آسوده‌اند و از درجه‌ای از سعادت و استقلال برخوردارند که برای نیاکان ایشان کاملاً بیگانه بود؟ چرا چنین شد ـ پاسخ در همان اجرای فضایل مذکور است؛ زیرا به عقیدهٔ من هیچ‌گاه در هیچ عصری این همه فضائلی که اینک می‌توان در طبقه متوسط بزرگ این جامعه یافت، وجود نداشت. وقتی از طبقهٔ متوسط سخن می‌گویم منظورم آن طبقه‌ای است که میان طبقهٔ ممتاز اغنیا و تهیدست‌ترین افراد جامعه قرار دارد؛ و به همگان توصیه می‌کنم که هیچ اعتنایی به سخنان نویسندگان و خطیبان عامی، هرکه باشند، نکنند، که به مردم می‌گویند که این طبقه یا آن طبقه، این قانون و یا آن قانون، این حکومت و یا آن حکومت می‌تواند همه چیز را برایشان انجام دهد. من از روی تفکر طولانی و مشاهدهٔ بسیار به شما اطمینان می‌دهم که هیچ راهی برای پیشبرد وضع طبقات کارگر در این کشور وجود ندارد، جز آنکه بسیاری از خود ایشان پیشاپیش بدان دست یافته‌اند و آن اجرای فضایل مذکور و اعتماد به نفس است».

کتابهای عامه‌پسند بسیاری به منظور کشف راز بزرگ پول درآوردن برای مردم نوشته

شده است. اما همچنانکه ضرب‌المثل‌های همهٔ ملتها به وضوح گواهی می‌دهند، هیچ رمز و رازی در این‌باره وجود ندارد: «قطره‌قطره جمع گردد وانگهی دریا شود»، «اگر پول‌خرد خود را حفظ کنید پولهای درشت خودشان را حفظ خواهند کرد»؛ «پولی که صرفه‌جویی شود، مثل پولی است که به دست آمده باشد». «مراقبت مادر خوشبختی است»، «نابرده رنج گنج میسر نمی‌شود»، «مزد آن گرفت جان برادر که کار کرد»، «تن‌آسایی کلید تهیدستی است»، «کار کنید تا برخوردار شوید»، «کسی که کار نکند چیزی برای خوردن ندارد»، «آن کس که به جد صبور و کوشاست، خود صاحبِ اختیار دنیاست»، «پس از خرج پول دیگر وقت صرفه‌جویی نیست»؛ «بی‌شام خوابیدن بهتر از مقروض بیدار شدن است»، «ساعت طلوع خورشید، وقت زرخیزی است»، «آبرو، پروانه عبور از هر مسیری است». این است نمونه‌هایی از فلسفهٔ ضرب‌المثلها که متضمن تجربه متراکم نسل‌های بسیاری دربارهٔ بهترین شیوهٔ ترقی در جهان‌اند. این ضرب‌المثلها مدتها پیش از اختراع کتابها در میان مردم زبان به زبان می‌گشتند و همانند دیگر ضرب‌المثل‌های مردمی، نخستین قواعد اخلاق عمومی بودند. بعلاوه آنها با گذشت زمان استمرار یافته‌اند و تجربهٔ روزمره هنوز گواه درستی، قوت و اعتبار آنهاست.

هربرت اسپنسر: تعادل اجتماعی[1]

*هربرت اسپنسر (۱۹۰۳ ـ ۱۸۲۰) به عنوان «بزرگترین نمایندهٔ دارای اعتماد به نفس» توصیف شده است. وی در کتاب **تعادل اجتماعی** (۱۸۵۱) خود که نخستین جلد مجموعه‌ای از مجلدات دربارهٔ «فلسفهٔ ترکیبی» اوست، قوانین «تکامل» یا پیشرفت را مطرح می‌کند. خانواده او از پیروان فرقه‌ای مخالف کلیسای مستقر انگلیس بودند؛ خود او نخست مهندس ساختمان بود و بعدها سردبیر مجله‌ای شد و به عنوان نویسنده‌ای غیرحرفه‌ای آثاری نوشت:*

تباهی نتیجهٔ ناسازگاری بدن با شرایط محیط است. این گفته در مورد هر موجود زنده‌ای صادق است... این سخن نیزبه همان اندازه درست است که تباهی دائماً به سوی نابودی تمایل دارد. این‌گونه ناسازگاری بدن زنده با شرایط محیط خود همواره درحال تصحیح است و این اصل اساسی زندگی است؛ و تغییر یکی یا هردو ادامه می‌یابد تا سازگاری کامل شود. هرچه دارای حیات باشد، از سلول ساده گرفته تا خود انسان، همگی تابع این قانون‌اند. نمود این قانون را در هماهنگی گیاهان با آب و هوا، در عادات

1. Herbert Spencer, *Social Statics* (Williams and Norgate Ltd 1851), PP. 59-60, 62- 3, 65, 434, 440 - 1.

مکتسبه حیوانات اهلی و در ویژگیهای درحال تغییر نوع انسان مشاهده می‌کنیم....

با در نظر گرفتن این دو واقعیت یعنی این که تباهی ناشی از ناسازگاری بدن زنده با شرایط محیط است؛ و این که هرجا این‌گونه ناسازگاری در کار باشد، همواره بواسطهٔ تغییر بدن و متناسب شدن آن با شرایط محیط، کاهش می‌یابد؛ می‌توانیم وضع موجود نوع بشر را درک کنیم....

پس باید در رابطه با وضع موجود نوع بشر بگوییم که انسان برای شکل اولیه وجود خود نیازمند مبنای اخلاقی خاصی بود، و برای وضع فعلی خود نیز نیازمند مبنای اخلاقی دیگری است؛ و انسان همواره در فرایند سازگاری [با محیط] بوده و هست و خواهد بود. منظور ما از واژهٔ **تمدن** همان سازگاری است که پیشتر صورت گرفته است. تحولاتی که به **ترقی** خواهند انجامید قدمهای بعدی این فرایندانـد، و اعتقاد به کمال‌پذیری انسان صرفاً اعتقاد به این است که انسان بواسطهٔ این فرایند سرانجام کاملاً با شیوهٔ زندگی خودش تناسب خواهد یافت....

پس ترقی تصادف نیست بلکه ضرورت است. تمدن مصنوعی نیست بلکه جزیی از طبیعت است و از فرآیند تکامل جنین و یا شکوفایی گل‌ها جدایی‌ناپذیر است. تحولاتی که انسان پشت سر گذاشته و هم‌اکنون نیز از سر می‌گذراند، ناشی از قانونی هستند که در بنیاد آفرینش کل موجودات زنده نهفته است؛ و اگر نوع بشر تداوم یابد و وضع امور و اشیاء به همین‌سان باقی بماند، این تحولات می‌بایست با حصول کمال پایان یابند....

به شکل دیگری نیز می‌توان تمدن را توضیح کلی داد. می‌توانیم آن را به عنوان پیشرفتی به سوی آن وضع انسانی و اجتماعی درنظر بگیریم که لازمهٔ تحقق کامل فردیت هرکسی است. تحقق آنچه در طبیعت هر فرد است و امکان عمل خودجوش و خودخواستهٔ هر فرد، لازمهٔ سعادت کامل هرکس و درنتیجه سعادت کامل همگان است. از این‌رو برحسب قانون سازگاری، پیشرفت ما باید به سوی وضعی باشد که در آن ارضای کامل همهٔ خواستها و یا تحقق کامل زندگی فردی، ممکن شود....

عالی‌ترین تجلی این گرایش را در انسان می‌یابیم. انسان به موجب پیچیدگی ساختار وجودش، بیشترین فاصله را با جهان موجودات غیر زنده‌ای دارد که واجد کمترین درجهٔ فردیت‌اند. همچنین هوش و قابلیت سازگاری انسان وی را قادر می‌سازد، حیات خود را تا دوران پیری ادامه دهد و دور حیات خود را تکمیل کند ـ یعنی این که ظرفیت این فردیت را به‌طور کامل پر کند. همچنین انسان خودآگاه است؛ یعنی فردیت خود را باز

می‌شناسد، و چنانکه بیشتر نشان دادیم، حتی تغییر مشهود در امور انسانی نیز معطوف به تکامل بیشتر فردیت اوست ـ و می‌توان این روند را «تمایلی به تفرّد» توصیف کرد.

امابه یک نکته بویژه توجه کنید و آن این که آنچه ما قانون اخلاقی می‌خوانیم، یعنی قانون آزادی برابر، قانونی است که به موجب آن فردیت انسان کامل می‌شود و توانایی بازشناسی این قانون و عمل بدان، والاترین عطیه‌ای است که انسان از آن برخوردار است و این خود در حال تکامل است. تأکید فزاینده بر حقوق فردی تقاضایی در این خصوص است که شرایط بیرونی لازم برای شکوفایی کامل فردیت انسان، در نظر گرفته شوند. نه تنها آگاهی از فردیت پدید آمده و به موجب آن فردیت را می‌توان حفظ کرد؛ بلکه این ادراک نیز حاصل شده که می‌توان خواستار حوزهٔ عمل لازم برای تکامل فردیت شد و همراه با آن چنین وضعی ظاهر شده و وقتی تحول جاری کامل شود ـ یعنی وقتی هرکس دارای خواست فعالی برای آزادی باشد و همراه با آن احساس زنده‌ای برای آن داشته باشد ـ در آن صورت همهٔ محدودیت‌های موجود بر سر راه فردیت ـ خواه محدودیت‌های حکومت و یا تجاوزات افراد نسبت به یکدیگر پایان خواهند یافت. در آن صورت هیچ‌کس از شکوفا کردن طبیعت خود منع نخواهد شد؛ زیرا درحالی که هرکس برای خود خواستار فردیت است، به خواست دیگران در این‌باره نیز احترام خواهد گذاشت. در آن صورت دیگر اثری از محدودیت‌ها و موانع قانونی درکار نخواهد بود؛ زیرا در طی همان فرآیند چنین محدودیت‌ها و موانعی غیر لازم و نیز ناممکن خواهند شد. در آن زمان برای نخستین بار در تاریخ جهان انسانهایی وجود خواهند داشت که فردیتشان در همهٔ جهات و به طور کامل قابل بسط خواهد بود، و بدین‌سان، چنانکه پیشتر گفته شد، اخلاق کامل، فردیت کامل و زندگی کامل به‌طور همزمان در انسان نهایی تحقق خواهند یافت.

رابرت اوئن: جهان اخلاقی جدید(۱)

دو گزیدهٔ بعدی حاوی نمونه‌هایی از انواع انتقادی هستند که بر لیبرالیسم بازار آزاد وارد شد. گزیدهٔ اول از آثار رابرت اوئن (۱۸۵۸ ـ ۱۷۷۱) سوسیالیست «اتوپیایی» و بنیانگذار مشهور جماعات نمونه در انگلستان و ایالات متحده گرفته شده است. اوئن گرچه از زمره «سرکردگان خود ساختهٔ صنعت» بود لیکن به جنبه اقتصادی لیبرالیسم می‌تاخت. وی از جمله اصحاب

1. Robert Owen, *The Book of the New Moral World.* (New York, G.Vale, 1845), PP. iii, v - vii.

*اصالت محیطی بود که معتقد بودند می‌توان با آموزش درست و بواسطهٔ ترتیبات نهادی، سرشت بشر را از نو ساخت. گزیده کوتاه زیر از کتاب **نظم اخلاقی جدید** (۴۴ ـ ۱۸۲۶) نمونه‌ای از شیوهٔ بیان اتوپیایی است.*

در فرآیند طبیعت زمانی فرا خواهد رسید که روح شرور جهان که مولود جهل و خودخواهی است نابود خواهد شد و روح دیگری از درون حقایق و تجربه پدید خواهد آمد که به همهٔ اندیشه‌ها، احساسات و اعمال آدمیان جهت تازه‌ای خواهد بخشید و منش عقلایی و خیرخواهانه تازه‌ای برای نوع بشر رقم خواهد زد.

اثر حاضر به این منظور نوشته شده تا با توضیح علت تباهی بشر و وسایل رفع آن و با ترسیم جهان اخلاقی تازه‌ای که در آن اثری از تباهی نخواهد بود (مگر تباهیهایی که در مشقات و رنجهای گذشتهٔ بشر در تاریخ ضبط شده است) فرا رسیدن دوران تحولات بسیار مهم پرشتاب‌تر شود؛ در آن جهان اخلاقی تازه که تنها حقیقت بر امور آدمیان حاکم خواهد شد، معرفت بدون آنکه اسیر خرافه یا تعصب باشد، پیشرفتی پر شتاب خواهد داشت؛ جهان که در آن برای نخستین بار طبع بشر به وضع حقه خود خواهد رسید و در آن هرگونه احساس، قوه و قدرتی که در سرشت هر کودکی موجود است تا حد نهایی خود پرورش خواهد یافت و نیز عقل و خیر متراکم عصر به پرورش آنها یاری خواهد رساند. بواسطهٔ این اقدامات همهٔ شرایط بیرونی که در اختیار انسان هستند از نو سامان خواهند پذیرفت؛ در چنان وجه عاقلانه‌ای ترتیب خواهند یافت که به هرگونه اندیشه، احساس و عمل نوع بشر، کارآمدی و کمال همه جانبه خواهند بخشید....

از آغاز تاریخ؛ نظام مذهبی، اخلاقی، سیاسی و تجاری جامعه در سراسر تاریخ مبتنی بر خطایی دربارهٔ سرشت آدمی بوده‌اند، خطایی چنان وخیم و زیانبار که همهٔ عملکردهای جامعه را مختل کرده، آدمی را در اندیشه‌ها، احساسات و اعمال خود غیرمعقول ساخته و در نتیجه او را از هر جاندار دیگری آشفته‌تر و شاید بیچاره‌تر کرده است.

هدف از نگارش این اثر اولاً توضیح علت این خطای عمومی است که موجب اختلال، تنزل و بیچارگی نوع بشر شده؛ ثانیاً افتتاح جهان اخلاقی تازه‌ای برای نسل حاضر است که بر پایهٔ اصولی مغایر با آن خطا استوار است؛ و در خطا علل موجدهٔ آن خطا از میان خواهد رفت. در این جهان جدید، مردمان به نوعی از زندگی دست خواهند یافت که در آن روح نیکوکاری و محبت بر کل نوع بشر غلبه خواهد کرد؛ و آدمی در درون بشریتی والا روحانی و شاد خواهد شد.

معرفتی که انسان دربارهٔ خودش و طبیعت به دست خواهد آورد، وی را از طریق انگیزه نفع شخصی و طلب سعادت خود قادر خواهد کرد تا چنان نظام بیرونی برتری تشکیل دهد که وی را به درون بهشتی زمینی رهنمون خواهد شد....

همچنین تباهیهایی که اینک محصول خواست جاهلانه دستیابی به برتری فردی در ثروت، امتیازات و افتخارات‌اند، دیگر وجود نخواهند داشت؛ اما امتیازاتی بسیار برتر از اینها برای همگان تأمین خواهد شد و احساساتی برتر از آنچه امتیازات شخصی ایجاد می‌کنند نصیب همگان خواهد شد.

از لحاظ علمی نظامی برقرار خواهد شد که موجب فزونی ثروت بر نیازها و خواستهای نوع بشر در همه جا و همهٔ زمانها خواهد گردید و در آن حال خواست انباشت ثروت شخصی و هرگونه نابرابری ناپدید خواهد شد.

ضرورت تأمین بلاوقفهٔ ثروت برای بهره‌برداری و برخورداری همگان و حق هرکس به تولید و استفاده سهم عادلانهٔ خود از آن ثروت [در این نظام] بدیهی و مقبول خواهد بود....

با وفور وسایل برای تأمین ثروت به شیوه‌ای آنسان و خوشایند برای همگان، هیچ‌کس دیگر آنقدر نابخرد نخواهند بود که طالب زحمت و نگرانی ناشی از مالکیت خصوصی باشد. در آن صورت تقسیمِ ثروت میان افراد به شیوه‌ای نابرابر و یا احتکار و انباشت ثروت برای مقاصد شخصی به همان اندازه بی‌فایده و زیانبار خواهد بود که تقسیم آب یا هوا به اندازه‌های نابرابری برای افراد مختلف و یا احتکار آنها برای استفادهٔ بعدی بی‌فایده و بی‌معنی است....

[در آن نظام] هیچکس با تن‌آسایی و بی‌فایدگی بار نخواهد آمد تا محصول کار دیگران را از روی سبکسری و ولخرجی اتلاف کند و هیچ قانون عادلانه‌ای هم نمی‌تواند حقی نسبت بدانها برای ایشان قایل شود؛ و هیچ قانون ناعادلانه‌ای در قوانین جهان اخلاقی جدید پذیرفته نخواهد شد. [در آن نظام] هیچکس آموزش نمی‌یابد یا مأمور نمی‌شود که به همنوعان خود حمله کند یا به قتل و غارت آن بپردازد؛ چنین کرداری نامعقول و جوهر شرارت به شمار خواهد رفت؛ همچنین هیچ کس آموزش نمی‌یابد که با دیگران معامله کند و یا حتی از دیگران بهره‌برداری کند و یا خواهان مزایا و امتیازات شخصی از هر نوعی باشد. پس فردی که ارزان می‌خرد، گران می‌فروشد و در پی منافع شخصی خود به زیان همنوعان خویش است، تحقیر می‌شود و برای کسب مدارج برتر

نامتناسب بشمار می‌رود؛ چنین کسی از ظریف‌ترین احساسات طبیعی محروم است و از تجربه والاترین لذات وجود انسانی کاملاً ناتوان است....

ماتیو آرنولد: فرهنگ و هرج‌ومرج(۱)

ماتیو آرنولد (۸۸ ـ ۱۸۲۲) شاعر و نقاد بزرگ انگلیسی و فرزند توماس آرنولد، مدیر مدرسه راگبی، نیازی به معرفی ندارد. آرنولد درحدود زمان انتشار کتاب ***فرهنگ و هرج‌ومرج*** *(۱۸۶۹) از ادبیات به نقد اجتماعی روی آورده بود و رسالت خود را عبارت از «حلاوت و روشنایی بخشیدن به طبقات متوسط پست و فرومایه» می‌دانست. کتاب او در این زمینه گسترده‌تر، نقدی نیشدار و شدید بر تمدن لیبرالی و بورژوایی سدهٔ نوزدهم محسوب می‌شد.*

پس اگر فرهنگ بحثی در کمال و کمال موزون و عام باشد و کمال هم نه در داشتن چیزها بلکه در بودن به وجهی خاص ـ یعنی مربوط به حال درونی ذهن و روح و نه مربوط به شرایط بیرونی باشد ـ در آن صورت آشکار است که فرهنگ برخلاف گفته آقای برایت و آقای فردریک هریسون و بسیاری دیگر از لیبرالها چیزی سست و بی‌فایده نیست بلکه نقش بسیار مهمی برای بشریت ایفا می‌کند؛ و این نقش بویژه در جهان مدرن ما مهم است زیرا کل تمدن این جهان بسیار بیش از تمدن یونان و روم، ابزاری و بیرونی است و مدام این ویژگی شدت می‌یابد. اما فرهنگ بیش از همه در کشور خود ما باید نقش مهمی ایفا کند، زیرا در این کشور همان خصلت ابزاری که ویژگی تمدن در همهٔ کشورهاست، به بالاترین درجه ظاهر می‌شود. درحقیقت تقریباً کل ویژگیهای کمال هنری که ما به حکم فرهنگ نصب‌العین قرار می‌دهیم در این کشور با جریان نیرومندی مواجه می‌شوند که آنها را خنثی می‌کند و به مبارزه می‌طلبد. اندیشه کمال به عنوان حال درونی ذهن و روح، با تمدن ابزاری و مادی مطلوب در نزد ما مغایرت دارد و چنانکه گفتم در هیچ کشوری به اندازهٔ کشور ما این تمدن مطلوب و مورد احترام نیست. اندیشه کمال به عنوان توسعه *کلی* خانوادهٔ بشری؛ فردگرایی نیرومند ما، با بیزاری ما از وضع هرگونه حدودی بر فعالیت نامحدود شخصیت فردی و با اصل مقبول «هرکس برای خودش» منافات دارد. اندیشه کمال به عنوان توسعه *موزون* سرشت بشر با بی‌انعطافی ما، با ناتوانی ما در ملاحظه ابعاد مختلف امور، و با استغراق شدید ما در کارهای خاصی که اتفاقاً بدانها مشغولیم، مغایرت دارد. پس فرهنگ در این کشور وظیفه‌ای سخت و سنگین بر عهده دارد و مبلغان آن کار سنگینی متحمل می‌شوند و خواهند شد و برای مدتهای

1. Matthew Arnold, *Culture and Anarchy,* (London, Smith, Elder, 1869), pp. 14 - 20, 54- 6,67.

مدید، مردم ایشان را نه به چشم دوستان و خیرخواهان بلکه به عنوان راویان دردها و غصه‌های بزرگ و غریب خواهند نگریست.

گفتیم که ایمان به ماشین خطری است که ما را احاطه کرده است، ماشینی که با هدفی که قرار است تأمین کند اغلب سخت نامتناسب است (البته اگر اصلاً هدفی داشته باشد)؛ و این ایمان به ماشین همواره چنان است که گویی ماشین لنفسه و فی‌نفسه ارزشمند است. آزادی بی‌ماشین نیست؟ جمعیت جز ماشین چیست؟ ذغال‌سنگ جز ماشین چیست؟ راه‌آهن جز ماشین چیست؟ ثروت جز ماشین چیست؟ سازمانهای مذهبی جز ماشین چیستند؟ امروزه همگان در انگلستان از این چیزها چنان سخن می‌گویند که گویی آنها در خود غایات ارزشمندی هستند و برخی از ویژگیهای کمال را بلاشک در خود دارند. پیشتر یکبار به استدلال اصلی روباک در جهت اثبات عظمت و سعادتمندی وضع فعلی انگلستان و در جهت بستن دهان همهٔ منکران آن اشاره کرده‌ام. روباک هیچگاه از تکرار این استدلال خود خسته نمی‌شود؛ بنابراین دلیلی هم نیست که من از ذکر آن خسته شوم. آقای روباک دائماً این پرسش را مطرح می‌کند: «آیا هرکس در انگلستان نمی‌تواند خواسته خود را بیان کند؟»؛ به نظر او این امر کفایت می‌کند و وقتی هرکس بتواند مطلوب خود را بیان کند، خواستهای ما برآورده خواهد شد. اما خواستهای فرهنگی که در مبحث کمال مطروح می‌شوند تنها در صورتی برآورده می‌شوند که آنچه آدمیان در صورت آزادی بیان، بیان دارند، ارزش گفتن و نیز خیری دربر داشته باشد که بیش از شر باشد. به همان شیوهٔ مجله *تایمز* در پاسخ بر برخی از ایرادات بیگانگان به شیوهٔ لباس پوشیدن و ظاهر و رفتار انگلیسی‌های مقیم خارج تأکید می‌کند که آرمان انگلیسیان این است که هرکس در اعمال خود آزاد است و می‌تواند به هر شکلی ظاهر شود. اما فرهنگ به نحو خستگی‌ناپذیری می‌کوشد نه آنچه راکه خواستهٔ هر فرد طبیعی و غریزی است به عنوان قاعدهٔ تشکیل شخصیت او عرضه دارد؛ بلکه در پی آن است که وی را به درک آنچه براستی زیبا، خوشایند و شایسته است نزدیک‌تر سازد و به دوست داشتن آن برانگیزد؛ و همین گفته در مورد راه‌آهن و ذغال‌سنگ صادق است. همگان می‌باید طبعاً زبان غریب رایج در طی مباحثات اخیر درخصوص احتمال نقصان ذخایر ذغال‌سنگ کشور را متوجه شده باشد. خیلی از مردم می‌گفتند که ذغال‌سنگ کشور ما، مبنای واقعی عظمت ملی ماست؛ اگر ذغال‌سنگ رو به کاهش گذارد، عظمت انگلستان به پایان خواهد رسید. اما به حکم فرهنگ برای ما این پرسش پیش می‌آید که عظمت در چیست. عظمت وضعی روحانی است که عشق و علاقه و ستایش برمی‌انگیزد؛ و شاهد ظاهری برخورداری از

عظمت آن است که ما موجب برانگیختن عشق و علاقه و ستایش شویم. اگر جزیره انگلستان فردا زیر آب فرو رود، کدامیک از دو حال زیر در یک صد سال بعد بیشتر عشق و علاقه و ستایش بشریت را به آن کشور برخواهد انگیخت و کدامیک از این دو حال گواه بر برخورداری از شکوه و عظمت خواهد بود: انگلستان بیست سال گذشته یا انگلستان عصر الیزابت که عصر تلاش روحانی درخشانی بود اما ذغال‌سنگ و صنایع مبتنی بر آن در آن دوران توسعه نیافته بودند؟...

بازهم سخن از ثروت می‌رود که غایت فعالیت‌های عظیم ماست ـ بنا به پیش پا افتاده‌ترین سخنان، آدمیان همواره ثروت را به عنوان غایت فی‌نفسه ارزشمندی تلقی می‌کنند؛ و قطعاً هیچگاه آدمیان به اندازه مردم انگلستان درحال حاضر چنین نگرشی نداشته‌اند. امروزه از هر ده نفر انگلیسی نُه نفر اعتقاد دارند که عظمت و رفاه ما در گرو ثروتمندی ماست و هیچ‌گاه آدمیان چنین اعتقاد راسخی در گذشته نداشتند. اما فایدهٔ فرهنگ آن است که براساس ملاک و معیار روحانی کمال به ما می‌آموزد که ثروت را تنها به عنوان ابزاری تلقی کنیم و نه تنها در حرف چنین برداشتی داشته باشیم بلکه واقعاً احساس کنیم که ثروت صرفاً ابزار است. اگر فرهنگ چنین اثر صفابخشی بر اذهان ما نمی‌گذاشت، کل جهان چه در حال و چه در آینده ناگزیر از آنِ مردم فرومایه می‌شد. مردمانی که معتقدند که عظمت و رفاه ما در گرو ثروتمندی ماست و آنان که زندگی و اندیشهٔ خود را صرف کسب ثروت می‌کنند هم آنهایی هستند که ما ایشان را فرومایه می‌خوانیم. فرهنگ به ما می‌گوید: «به حال این مردم بنگرید، به شیوهٔ زندگی، عادات، آداب و لحن کلام آنها نگاه کنید؛ در احوال آنها دقت نمایید؛ ببینید که چه کتابهایی می‌خوانند، از چه چیزهایی لذت می‌برند، چه حرفهایی از دهانشان بیرون می‌آید، چه اندیشه‌هایی در اذهانشان می‌گذرد؛ آیا برخورداری از هر میزانی از ثروت به این شرط که آدمی با داشتن آن به چنین موجودی تبدیل شود؛ واقعاً ارزش دارد؟» و فرهنگ موجب بروز آن نوع از نارضایتی می‌شود که دارای بیشترین ارزش و اثر ممکن برای مقابله با جریان عمومی اندیشه آدمیان در جوامع ثروتمند و صنعتی است و می‌توان امید داشت که آیندهٔ بشر را از عوام‌زدگی برهاند، هرچند نتواند وضع فعلی را بهبود بخشد.

ما در برداشت‌های عمومی خود دربارهٔ آزادی و در گفتگو از آن، به نحو بارزی ابزارپرستی خود را بروز می‌دهیم. برداشت رایج در بین ما این است که شادمانه‌ترین و مهمترین چیز برای هرکس آن است که هرچه می‌خواهد انجام دهد. اما دربارهٔ این که فرد وقتی آزاد است چه کاری انجام خواهد داد، آنقدر تأکید نمی‌کنیم. ما معمولاً از قانون

اساسی انگلستان که بر ما حاکم است این‌گونه ستایش به عمل می‌آوریم که این قانون حاوی مجموعه‌ای از مهارها و محدودیت‌هاست که دخالت هرگونه قدرتی در عمل آزاد افراد را متوقف و خنثی می‌سازد. در همین خصوص آقای برایت که شیفته شیوه‌های رایج در قانون اساسی کشور است، آنچه را که بسیاری از مردم هر روزه با قوت کمتری بیان می‌دارند، به قوت هرچه تمامتر بیان داشته و در یکی از سخنرانیهای بزرگ خود گفته است که اندیشهٔ اصلی زندگی و سیاست در انگلستان *اِعمال آزادی شخصی* است. واقعیت آشکارا چنین است؛ اما این نیز آشکار است که با زوال تدریجی فئودالیسم که اندیشه‌ها و عادات انقیادآمیز آن سده‌ها پشتوانه قانون اساسی انگلستان بود، و با وابستگی فزایندهٔ ما به صِرف نظام مهار و محدودیت قدرت و تلقی آزادی فرد انگلیسی در انجام خواسته‌های خود به عنوان همین حق و سعادت وی، ما در خطر سقوط به وضع هرج‌ومرج‌آمیزی قرار می‌گیریم. ما فاقد اندیشهٔ **دولت** هستیم که در قارهٔ اروپا و در عهد باستان اندیشه‌ای مألوف بوده است ـ یعنی فاقد اندیشه ملت در معنای جمعی و یکپارچه آن هستیم، اندیشه‌ای که از قدرت لازم برای تأمین مصلحت عمومی و هدایت خواستهای فردی به سوی مصلحتی عام‌تر از مصالح افراد برخوردار باشد.

حال اگر فرهنگ که صرفاً به معنی کوشش برای کمال بخشیدن به خود و به اندیشه و ذهن خویشتن است، موجب فرهیختگی ما می‌شود و اگر این فرهیختگی به ما نشان می‌دهد که کوشش برای انجام هر آنچه که صرفاً مطلوب فرد است، چندان ستودنی و مقدس نیست، بلکه ستایش از آزادی برای انجام هر آنچه صرفاً مطلوب فرد است، ابزارپرستی است و امر واقعاً ستودنی، دوست داشتن حکم عقل سلیم و تبعیت از آن است، در آن صورت فرهنگ برای ما فایده‌ای عملی خواهد داشت. اما اصلی بسیار مطلوب داریم و آن اصل اقتدار است تا در برابر تمایل به سوی هرج‌ومرجی که ما را تهدید می‌کند مقابله کند.

ب. اثبات‌گرایی

اگوست کنت: فلسفهٔ اثباتی(۱)

بازل ویلی در مورد اگوست کنت (۱۸۵۷ ـ ۱۷۹۸) جامعه‌شناس فرانسوی می‌گوید که او «به یک

1.*The Positive Philosophy of Auguste Comte.* tr. by Harriet Martineau, (London, J. Chapman, 1853), vol. I, pp. 1 - 3, 7; *A General View of Positivism,* tr. by J.H. Bridges (London, Trobner & Co. 1865), pp. 348 - 50.

معنا عصاره سده» بود. «کنت را می‌توان به عنوان فیلسوف مدرسی سده نوزدهم و نظریهٔ او را به عنوان آیینی تلقی کرد که نه بر الهیات جزمی بلکه بر علم جزمی مبتنی بود». نظریهٔ کنت همان «فلسفهٔ اثبات‌گرایانه‌ای» بود که وی در مقالات و درسهای دههٔ ۱۸۲۰ خود به تدریج عرضه داشت. «قانون» مشهور سه مرحله در تکامل فکری انسان در نظریهٔ او دست‌کم بعضاً برگرفته از سن سیمون، سوسیالیست اتوپیایی و بویژه از کندورسه بود که وی را «پدر روحانی» خود می‌دانست. گزیده‌های زیر از ***فلسفهٔ اثباتی*** *(۴۲ - ۱۸۳۰) و از* ***دیدگاه عمومی اثبات‌گرایی*** *(۱۸۴۸) گرفته شده‌اند.*

به منظور فهم ارزش و خصلت حقیقی فلسفهٔ اثباتی می‌باید نگاهی کلی و اجمالی به فرآیند پیشرفت ذهن بشر من حیث‌المجموع بیفکنیم؛ زیرا هیچ مفهومی را نمی‌توان جز از طریق بررسی تاریخ آن دریافت.

از مطالعهٔ تکامل عقل بشر در همهٔ جهات و در همهٔ اعصار قانون بنیادین بزرگی کشف می‌شود که عقل ضرورتاً تابع آن است و مبنای محکمی برای اثبات آن قانون چه در حقایق مربوط به سازمان وجود ما و چه در تجربهٔ تاریخی ما وجود دارد. آن قانون این است که هریک از دانش‌های عمده ما ـ هر شاخه از معرفت ما ـ متوالیاً سه وضع نظری متفاوت را پشت سر می‌گذارد: [یکی] دینی یا موهوم؛ [دوم] متافیزیکی یا انتزاعی؛ [و سوم] علمی یا اثباتی. به سخن دیگر ذهن انسان به حکم طبیعت خود در فرآیند پیشرفت خویش سه روش استدلالی را به کار می‌برد و ماهیت این سه ذاتاً متفاوت و حتی اساساً متضاداند: [و آنها عبارتند از] روش دینی، روش متافیزیکی و روش اثباتی. از همین جا سه فلسفه و یا سه نظام کلی ادراک در مورد مجموعهٔ پدیده‌ها پیدا می‌شوند که هریک مستقل از آن دو دیگر است. مرحله نخست نقطهٔ عزیمت ضروری فهم آدمی است؛ و مرحله سوم وضع ثابت و اصلی آن است. مرحلهٔ دوم صرفاً وضعی انتقالی و گذراست.

در مرحلهٔ دینی که ذهن آدمی در پی ماهیت ذاتی اشیاء، علل اولیه و غایی (و منشاء و غایت) همهٔ پدیده‌ها و بطورخلاصه در پی معرفت مطلق است، همهٔ پدیده‌ها را محصول عمل بلاواسطهٔ موجودات مافوق طبیعی فرض می‌کند.

در مرحلهٔ متافیزیکی که تنها شکل دیگری از مرحلهٔ نخستین است، ذهن آدمی، به جای موجودات مافوق طبیعی، نیروهای انتزاعی و مفاهیم واقعی (یعنی تجریدات تشخص یافته) را مندرج در همهٔ موجودات و قادر به تولید همهٔ پدیده‌ها می‌داند. در این مرحله آنچه توضیح پدیده‌ها خوانده می‌شود صرفاً ارجاع هریک از آنها به مفهوم وجودی درست آن است.

در مرحله آخر یعنی مرحله اثباتی ذهن از جستجوی بیهوده در پی مفاهیم مطلق، منشا و مقصد جهان و علل پدیده‌ها دست می‌کشد و همّ خود را مصروف مطالعهٔ قوانین آنها یعنی روابط تغییرناپذیر توالی و ترتّب و شباهت آنها می‌سازد. استدلال و مشاهده به‌طور مرکب ابزار این‌گونه معرفت‌اند. وقتی از توضیح پدیده‌ها در این مرحله سخن می‌گوییم مراد ما صرفاً برقراری رابطه‌ای میان پدیده‌های منفرد و برخی حقایق کلی است که شمار آنها با پیشرفت علم دائماً کاهش می‌یابد.

نظریهٔ دینی وقتی به اوج کمال ممکن خود رسید که مشیت موجود الهی واحدی را جانشین اعمال گوناگون خدایان متعددی کرد که پیشتر متصور بودند. در آخرین مرحلهٔ نظریهٔ متافیزیکی، به جای مجموعهٔ موجودات مجردی که در آغاز به تصور درآمده بودند، آدمیان به عنوان علت همهٔ پدیده‌ها جانشین موجود واحد بزرگی (یعنی طبیعت) می‌شوند. باز هم به همین شیوه در مرحلهٔ کمال غایی نظریهٔ اثباتی (اگر بتوان به حصول چنین کمالی امید داشت) همهٔ پدیده‌ها وجوه خاص و جزیی حقیقت کلی واحدی مثل جاذبه، به‌شمار خواهند رفت.

در ذکری که از چهار طبقهٔ اصلی پدیده‌ها ـ یعنی پدیده‌های نجومی، فیزیکی، شیمیایی و زیست‌شناختی ـ هم‌اکنون به عمل آمد یک طبقه قابل تشخیص از قلم افتاد؛ دربارهٔ پدیده‌های اجتماعی در آنجا سخنی گفته نشد. پدیده‌های اجتماعی گرچه با پدیده‌های زیستی درآمیخته‌اند، لیکن هم از حیث اهمیت و هم از حیث دشواری مستلزم طبقه‌بندی جداگانه‌ای هستند.

این پدیده‌ها منفردترین و پیچیده‌ترین پدیده‌ها و بیش از همه پدیده‌های دیگر به همهٔ آنها وابسته‌اند؛ و بنابراین، آنها اخیرالحدوث‌ترین پدیده‌ها هستند ـ هرچند هیچ امر خاصی مانع از تکوین آنها نبوده است. این شاخه از دانش تاکنون پا به عرصهٔ فلسفهٔ اثباتی نگذاشته است. هنوز هم منحصراً روش‌های دینی و متافیزیکی که در دیگر شاخه‌های علم به کناری نهاده شده‌اند، در تفحص و بحث از موضوعات اجتماعی معمول و رایج‌اند، هرچند اذهان روشن از مشاجرات بی‌پایان در مورد حق الهی و حاکمیت مردم عمیقاً منزجراند. این بزرگترین خلاء و طبعاً تنها خلایی است که باید پر شود تا فلسفهٔ اثباتی محکم و همه جانبه‌ای تکوین یابد. حال که ذهن آدمی به فهم علم فیزیک آسمانها و زمین، فیزیک مکانیکی و شیمیایی و فیزیک آلی اعم از نباتی و حیوانی دست یافته است، تنها یک علم باقی می‌ماند تا مجموعهٔ علم مبتنی بر مشاهد تکمیل

گردد و آن فیزیک اجتماعی است. این چیزی است که آدمیان اینک بیش از هر چیز بدان نیازمنداند و ایجاد این علم هدف اصلی کتاب حاضر است.

همهٔ مراحل اساسی در تکامل جامعه متناظر با مراحل رشد فرد هستند، خواه این رشد به صورت خودجوش صورت گرفته باشد و یا تحت هدایت منظم و البته این تناظر به شرط آن است که تکامل فرد کامل شده باشد. اما اثبات ارتباط نزدیک میان همهٔ وجوه و درجات پیشرفت آدمی کافی نیست. بلکه باید نقطه‌ای مرکزی بیابیم که بر حول آن همهٔ وجوه و درجات پیوند یابند. این نقطه مرکزی، همان فلسفهٔ اثباتی به عنوان فلسفهٔ زندگی است. اگر نتوانیم این فلسفه را بر حول اصل واحدی متمرکز سازیم، در آن صورت آن فلسفه به رغم برتری درحقیقت و استواری اجزای تشکیل دهندهٔ خود، نخواهد توانست فلسفهٔ دین را به‌طور کامل برکنار کند و جانشین آن شود. می‌باید در آن فلسفه، احساس، عقل و فعالیت بیکسان بدان بگرایند. اثبات این که فلسفهٔ اثباتی دارای چنین نقطهٔ مرکزی است آخرین مانع بر سر راه پذیرش کامل آن را به عنوان راهنمای زندگی خصوصی و عمومی از میان برخواهد داشت.

چنین نقطهٔ مرکزی را در مفهوم بزرگ انسانیت می‌یابیم که کل وجوه اثبات‌گرایی طبعاً به سوی آن متمایل می‌شوند و تلاقی می‌کنند. این مفهوم به‌طورکلی جانشین مفهوم خدا خواهد شد و نظریه‌ای کامل‌تر و پایدارتر از آنچه موقتاً بوسیله مذاهب قدیم برقرار شده بود تشکیل خواهد شد. از این طریق، نظریهٔ جدید بطور کامل در دسترس قلوب آدمیان قرار خواهد گرفت. این نظریه از قلوب ایشان به درون اذهانشان رسوخ خواهد کرد و بدین شیوه از ضرورت آغاز کار با مطالعه‌ای طولانی و دشوار اجتناب خواهد شد، هرچند البته چنین مطالعه‌ای می‌باید برای آموزگاران آن فلسفه همواره ضروری و اجتناب‌ناپذیر باشد.

همین نقطهٔ مرکزی اثبات‌گرایی حتی پیش از آنکه فکری و عقلانی باشد اخلاقی است و مبین اصل عشق است که کل نظریه برآن استوار است. ویژگی خاص موجود بزرگی [یعنی انسانیت] که در اینجا عرضه می‌شود آن است که مرکب از عناصر مجزا باشد. بنابراین، وجود او کلاً مبتنی بر عشق متقابلی است که اجزای مختلف آن را بهم پیوند می‌دهد. محاسبه‌گریهای نفع‌پرستانه به عنوان عاملی وحدت‌بخش هیچ‌گاه جای خود را به انگیزه‌های نوع‌دوستانه نخواهد داد.

با این حال اعتقاد به انسانیت گرچه مشوق نوع‌دوستی است، در عین حال حوزه و

قوت عقل را نیز گسترش می‌بخشد. زیرا ادراک واضح این موجود عظیم [یعنی انسان] به عنوان برآیند تعادلی خودجوش و خلاصهٔ همهٔ تعارضات نسبی نیازمند قدرت تعمیم بسیاری است. پس عقل به همان اندازه عشق در این آیین مرکزی نقشی از آن خود دارد. عقل تصور ما از موجود برتر را وسعت و کمال می‌بخشد و شرایط درونی و بیرونی وجود او را بر ما آشکار می‌سازد.

سرانجام این که نیروهای فعالهٔ مابه همان اندازهٔ احساسات و عقل ما بوسیله اعتقاد به انسانیت برانگیخته می‌شوند. زیرا چون انسان بسیار بیش از هر موجود انداموارهٔ دیگری پیچیده است، به وجهی نیرومندتر و پایدارتر به محیط خود واکنش نشان می‌دهد و درعین‌حال که زیر نفوذ آن قرار می‌گیرد آن را تغییر می‌دهد. پیشرفت که صرفاً توسعه نظم در تحت نفوذ عشق است، از اینجا پدید می‌آید.

بدین‌گونه، سه وجه اساسی اثبات‌گرایی یعنی اصل ذهنی، آیین عینی و هدف عملی آن در مفهوم انسانیت وحدت می‌یابند. ما که عناصر آگاه تشکیل دهنده انسانیت هستیم از این پس همهٔ وجوه زندگی فردی و جمعی خودمان را به سوی انسانیت که برای ما تنها وجود عظیم و متعالی واقعی است معطوف خواهیم کرد. اندیشه‌های ما در راه شناخت انسانیت، عواطف ما در طریق عشق ورزیدن بدو و اعمال ما در راه خدمت کردن به او مصروف خواهد شد.

جی.اچ. لویس: تاریخ فلسفه از طالس تا کنت[۱]

*جرج هنری لویس (۷۸ - ۱۸۱۷) به خاطر ارتباطی که با جرج الیوت داشت بسیار شهرت یافته است. وی نبوغ الیوت در زمینه داستان‌نویسی را کشف کرد و وی را به نوشتن تشویق کرد. با این حال لویس خود به خاطر نوشتن آثاری در زمینه فیزیولوژی، روانشناسی، علم و فلسفه و نیز به خاطر نگارش کتاب **زندگی گوته** از شهرت چشمگیری برخوردار بود. کتاب **تاریخ فلسفهٔ او** (۱۸۶۷) نسخهٔ تجدیدنظر شده‌ای از اثر اولیه‌ای تحت عنوان **زندگی‌نامهٔ فلسفه بود** که بسیار پرفروش شد و حاوی نقد همهٔ نظریات متافیزیکی از نقطه‌نظر همه اثباتی کنت بود.*

فلسفه، چنانکه در مراحل مختلف تاریخ آن دیده‌ایم همواره هدف واحدی داشته است و آن توضیح جهان، انسان و جامعه بوده؛ اما از راههای گوناگونی در جستجوی این هدف برآمده است. حل مسائل موجود و تأمین قاعده‌ای برای زندگی هدف کم و بیش

1. George Henry Lewes, *The History of Philosophy from Thales to Comte.* (London, Longmans, 1867), vol. II, PP. 590 - 1, 593 - 5, 640 - 4.

تغییرناپذیر فلسفه بوده است؛ و در پیگیری این هدف راسخ و پایدار بوده هرچند در گزینش وسایل نوسان داشته است....

با پیدایش فلسفهٔ اثباتی این نوسان پایان یافته و عصر تازه‌ای آغاز شده است. برای نخستین بار در تاریخ توضیح و تبیینی دربارهٔ جهان، جامعه و انسان عرضه شده است که با معرفت حقیقتی کاملاً هماهنگ است؛ این فلسفه با برخورداری از نظریه‌ای جامع و فراگیر، معرفت بشری را در درون آیینی متراکم می‌سازد و همه شیوه‌های کسب معرفت در گذشته و آینده را هماهنگ می‌سازد. هدف آن فلسفهٔ نوسازی جامعه است. اساس آن، علم یعنی معرفتی اثباتی است که ما دربارهٔ همهٔ پدیده‌ها به دست آورده‌ایم و یا به دست خواهیم آورد. روش آن روشی عینی است که برتری خود را به موجب نتایج حاصله، توجیه می‌کند. روبنای آن فلسفه سلسلهٔ علوم، یعنی همان تقسیم‌بندی و سازماندهی به حقایق عامی است که علوم پراکنده و مستقل را به کلی واحد تبدیل می‌کند، کلی که در آن هر جز متکی به همهٔ اجزای پیشین و تعیین کنندهٔ همهٔ اجزای پسین است.

می‌توان گفت که ممیزات اصلی این نظریه طبیعتاً ناشی از هدف همگن‌سازی همهٔ تفکرات است. الهیات که تا به امروز مدعی انحصار برخی موضوعات (حتی در درون حوزهٔ دانش) به خودش بوده، حوزه‌های گسترده‌ای از اندیشه را دست نخورده باقی گذاشته است. الهیات، اخلاق و تاریخ را حصر خود می‌دانسته و گهگاه در روانشناسی هم مداخلاتی می‌کرده است؛ لیکن کل مسائل کیهانشناختی را به عهدهٔ علم و بسیاری از مسائل روانشناختی و زیست‌شناختی را برعهدهٔ متافیزیک گذاشته است. از سوی دیگر علم که مدعی سلطهٔ مطلق بر مسائل کیهانی و زیست‌شناسی بوده، اخلاق و سیاست را به عهدهٔ اهل متافیزیک و الهیات وانهاده و تنها کوشش‌هایی پراکنده و اتفاقی برای درج آنها در قلمرو خود به عمل آورده است. گرچه طبعاً جامعه نیازمند یک ایمان و یک نظریه است که همهٔ نیازهای فکری را برآورده سازد، اما آشکارا مادام‌که سه خط فکری متعارض و سه شیوهٔ تحقیق متخاصم در کار باشند، حصول چنان نظریه‌ای نامکن است. وضع اروپا از قدیم چنین بوده و هست. با نگاه اول می‌توان پی برد که هیچ نظریهٔ واحدی به اندازهٔ کافی *عام* نبوده تا *کل* معرفت را دربر گیرد و هیچ نظریه‌ای به اندازه کافی پشتوانهٔ تجربی نداشته تا موجب اعتقاد راسخ گردد.

در وضع کنونی، حوزه تفکر مرکب از دو بخش کاملاً متفاوت است ـ [یکی]

اندیشه‌های کلی و [دیگری] علوم اثباتی. اندیشه‌های کلی فاقد قدرت‌اند زیرا اثباتی نیستند؛ علوم اثباتی هم قدرت ندارند زیرا عام نیستند. فلسفهٔ جدید با عرضهٔ نظریه‌ای *اثباتی* که از علوم مختلف برگرفته شده ولیکن حاوی **عمومیت** مطلوب نظریات متافیزیکی است و درعین‌حال از ابهام، بی‌ثباتی و کاربردناپذیری این نظریات عاری است، قطعاً به این وضع هرج‌ومرج‌آمیز پایان خواهد بخشید.

چگونه می‌توان این کار را عملی کرد؟ طبعا با اتخاذ علم به عنوان مبنا. درسهای تاریخ روشن و واضح‌اند. می‌بینم که در همه جا علم با روش‌های فاتحانهٔ خود بلاوقفه پیش می‌رود، موضوعات بیشتر و بیشتری را به زیر استیلای خود می‌کشد و پاسخ‌هایی به مسائل بیشتر و بیشتری می‌دهد، درحالی که الهیات و متافیزیک همچنان از عرضهٔ پاسخ‌های قانع‌کننده عاجزاند و مدام با حقایق تجربی، تضادی فاحش و آشکار دارند. تنها سه شیوه برای تبیین پدیده‌ها وجود دارد و از این سه شیوه، شیوهٔ علمی هر روزه قدرت می‌یابد و دو شیوهٔ دیگر هر روزه سلطه خود بر اذهان آدمیان را بیشتر از دست می‌دهند. اگر وضع هرج‌ومرج‌آمیز کنونی نتیجهٔ کاربرد همزمان این سه شیوهٔ اساساً ناهماهنگ تفکر باشد، در آن صورت طبعاً انقضای این وضع مستلزم اتخاذ تنها یکی از این سه شیوه خواهد بود. پرسش این است که کدامیک را باید برگزید. وقتی الهیات حاکم بود، در نظریه و در زندگی وحدتی وجود داشت. همگان تبیین دینی جهان، انسان و جامعه را می‌پذیرفتند. اما هرچه دانش پیشرفت بیشتری کرد، بیشتر معلوم شد که این شیوهٔ توضیح و تبیین با تجربه در تعارض است. اگر شیوهٔ دینی اندیشه را به عنوان راهنمای خود و توضیح دینی کیهان و جامعه را به عنوان نظریهٔ خویش برگزینیم، در آن صورت می‌بایست کل تجربه را نادیده بگیریم، کل علم را دور بریزیم و برای یافتن پاسخ به پرسش‌های خود در زمینه نجوم، فیزیک، شیمی، زیست‌شناسی و جامعه‌شناسی که نیازهای فزاینده و یا کنجکاوی نظری ما برای ما ایجاد می‌کنند، به پاپ و یا اسقف اعظم کانتربری متوسل شویم. آیا اروپا آمادگی چنین کاری را دارد؟ آیا هیچ ملتی این را می‌پذیرد؟ آیا هیچ ذهن پرورش یافته‌ای این را قبول دارد؟

ناتوانی متافیزیک در تاریخ فلسفه به وضوح اثبات شده است. هیچ چیز جز علم باقی نمی‌ماند. با این حال علم خود تنها مبنا را به دست می‌دهد. علم باید پیش از آنکه بتواند نیازهای عالیه را برآورده سازد به فلسفه‌ای تبدیل شود. حتی دانش دایرةالمعارفی کسی چون هومبولت نیز فاقد قدرت بود زیرا تنها معرفت علمی بود نه فلسفه؛ و بعلاوه حتی به

عنوان معرفت علمی نیز سخت ناقص و نارسا بود ـ شامل معرفت دربارهٔ کیهان بود اما از تفکر جامعه‌شناختی خالی بود. بفرض آنکه هومبولت، به‌رغم تصور خود، بر فلسفهٔ علوم کیهانی نیز تسلط می‌یافت، بازهم مسأله اصلی همچنان باقی می‌ماند، بازهم نمی‌توانست نظریه‌ای یکدست و متجانس عرضه بدارد، زیرا بازهم حوزه گسترده و مهم تفکر اخلاقی را به اهل الهیات یا متافیزیک وامی‌گذاشت. پس تکمیل دایرةالمعارف علمی مقدمه‌ای واجب بود؛ و این کار با پیدایش جامعه‌شناسی به عنوان علمی همطراز با علوم کیهانی انجام شد. انجام این کار بر عهدهٔ نبوغ اگوست کنت بود. وی با انجام این کار کل مواد و مصالح لازم برای ایجاد فلسفه‌ای کلی را به دست آورد. حال کل معرفت انسانی می‌توانست به عنوان مجموعه‌ای اندام‌وار و متجانس و دارای روحی واحد، روشی واحد و هدفی واحد و حاکم بر همهٔ شاخه‌های علم تلقی شود.

تاکنون تاریخ فلسفه تنها تاریخ مقدمه‌چینی درازی بوده است. با تبدیل علم به فلسفه عصر تازه‌ای آغاز می‌شود. از این پس تاریخ، به جای انقلاب و نزاع، شاهد تکامل و تعاون خواهد بود. هر علمی دوران تمهید و مقدمه‌چینی خاص خود را داشته است؛ در طی این دوران معرفت انباشته می‌شود، اما هیچ مفهوم مسلط و حاکمی به پژوهشها وحدت نمی‌بخشد و هیچ روش ثابتی آدمیان را در امر تأسیس معبد یگانه‌ای یاری نمی‌رساند. پس از آن دوران بود که تغییر آغاز شد: هر علمی شکل گرفت و از معرفت عمومی مجزا شد و کوشش‌های همهٔ دانشگران هماهنگ و همسو شد و تکامل تداوم یافت. پیدایش و تشکیل فلسفهٔ اثباتی دوران تمهید را به آخر می‌رساند و دوران تکاملی را می‌گشاید. این فلسفه هنوز نظریهٔ کاملی نشده و با آن بسیار فاصله دارد و می‌باید توسعه‌ها و تغییرات بسیاری را از سر بگذراند و همراه با پیشرفت کشفیات پیش برود و خود را به نحو انعطاف‌پذیری با همهٔ تغییرات در معرفت علمی سازگار کند. لیکن درحالی که بدین‌سان نیازمند و پذیرای مساعی نسل‌های آینده است، فارغ از منازعات اصولی در همان طریق تداوم خواهد یافت.

این پیش‌بینی از روی غفلت از این واقعیت صورت نگرفته است که درحال حاضر نظریهٔ اثباتی از مقبولیت گسترده‌ای برخوردار نیست و حتی اندیشمندان اثباتگرا همواره مایل به پذیرش آن نیستند....

در فرانسه در بادی امر شرایط نامساعد می‌نمایند زیرا میزان اندک فعالیت نظری و فکری در آنجا (خارج از عرصهٔ علم) آشکارا با روح اثبات‌گرایی ضدیت دارد. واکنش بر

ضد سده هجدهم همچنان ادامه دارد و هنوز هم از «ماتریالیسم» به عنوان مترسکی برای ترساندن مردم از گرایش‌های اثباتی استفاده می‌شود. از سوی دیگر در آلمان مکتب ایده‌آلیسم قدیم هر روزه اعتبار خود را بیشتر از دست می‌دهد و آنچه عقاید ماده‌گرایانه نامیده می‌شوند محبوبیت بیشتری می‌یابد. حتی در انگلستان به‌رغم بیزاری مذهبی ما از هر آنچه به عنوان ماده‌گرایی شناخته می‌شود، آشکارا تمایل نیرومندی به سوی اندیشه‌های اثباتی در جریان است.

ماتریالیسم واژهٔ زشتی است که برخی عقاید مشکوک برخی نویسندگان را به ذهن متبادر می‌سازد، ***عقایدی که هم احمقانه و هم غیراخلاقی هستند و بوسیله منتقدین خام‌اندیش و بی‌احتیاط بالهوسانه به آن نویسندگان نسبت داده می‌شوند.*** اما عقاید ماتریالیست‌ها هرچه باشد، حداقل امتیاز مهم آنها این است که می‌کوشند از شر مقولات متافیزیکی خلاصی یابند و تبیین پدیده‌ها را در قوانین پدیده‌ها بیابند....

واکنش بر ضد فلسفه سده هجدهم بیشتر واکنش بر ضد نظریه‌ای بود که سرچشمهٔ دیدگاههای غیر اخلاقی هولناکی تلقی می‌شد تا بر ضد نظریه‌ای که ناقص و نارسا تلقی شود. این واکنش بسیار نیرومند بود زیرا بواسطهٔ ترس و وحشتی برانگیخته شده بود که اروپا را در اوج افراط‌گریهای انقلاب فرانسه فراگرفته بود. عقاید فلسفی کندیاک، دیدرو و کابانیس[1] که در ذهن مردم با دوران هرج‌ومرج و بی‌نظمی دوران هراس [انقلاب فرانسه] پیوند یافته بودند، مسئول جنایات مجلس کنوانسیون به شمار می‌رفتند؛ و هر حقیقتی هم که در آن عقاید موجود بود، بدون تمیز، بدون تحلیل و با تنفری خشونت‌آمیز و شتابزده، همراه با خطاهای آن عقاید به دور افکنده شدند. هر عقیده‌ای که دارای «بویی از ماتریالیسم» تشخیص داده می‌شد و یا تمایلی در آن جهت داشت، به عنوان عقیده‌ای که ضرورتاً به نابودی کل مذهب، اخلاق و حکومت می‌انجامد، محکوم می‌شد....

تاریخ این واکنش در فرانسه بسیار آموزنده است اما در اینجا مجال آن نیست تا شرحی کامل از این داستان بیاوریم. چهار جریان عمده بهم پیوستند و همگی از سرچشمهٔ واحدی یعنی از تنفر نسبت به افراط‌گریهای انقلاب نشأت گرفتند. کاتولیک‌ها به رهبری ژوزف دومیستر و دوبونالد به احساسات مذهبی متوسل شدند؛ سلطنت‌طلبان

---

۱. Cabanis : (۱۸۰۸ - ۱۷۵۷) فیلسوف و فیزیولوژیست فرانسوی که کل زندگی را برحسب ماتریالیسم مکانیکی خود توضیح می‌داد. م.

به رهبری شاتوبریان و مادام دواستال به احساسات سلطنت‌طلبانه و ادبی دست یازیدند؛ اصحاب متافیزیک به رهبری لارومیگیه[۱] و من دوبیران[۲] و اخلاق‌گرایان به رهبری روير ـ کولار، همگی به نقاط ضعف مکتب احساس‌گرایی تاختند و زمینه را برای استقبال گرمی از فلسفه‌های اسکاتلندی و آلمانی آماده کردند. نگاهی اجمالی به هریک از این نویسندگان کافی است تا هر پژوهنده‌ای را متقاعد سازد که هدف اصلی آنها دفاع از اخلاق و نظم بوده که به‌گمان ایشان از جانب فلسفهٔ [ماتریالیستی] مورد تهدید قرار گرفته بود. توسل به پیشداوریها و تعصبات و احساسات بلاوقفه ادامه می‌یابد. در جبران نارسایی در استدلال به فصاحت و بلاغت توسل جسته می‌شود؛ احساس جای اثبات را می‌گیرد. شنونده [کلام ایشان] مجذوب، هیجان‌زده و متحیر می‌شود و همهٔ احساسات والا را با نظریات ایده‌آلیستی پیوند می‌دهد و کل دیدگاههای پست را با نظریات ماتریالیستی مرتبط می‌سازد؛ تا آنجا که نظریهٔ اول در ذهن او با احساس احترام نسبت به هر آنچه متعالی، عمیق و شریف است به نحوی ناگسستنی پیوند می‌یابد و نظریهٔ دوم با احساس تحقیر نسبت به هر آنچه سطحی و بی‌ارزش است، مرتبط می‌شود. رهبران جریان ارتجاع دارای استعدادهای درخشانی بودند و کارشان بسیار توفیق‌آمیز بود. اما اکنون که تب مشاجرات فروکش کرده و همهٔ این کشمکش‌های نظری، جزء تاریخ شده‌اند ما که از دور بدانها می‌نگریم نمی‌توانیم هیچگونه پیشرفت فلسفی و یا عناصر جدیدی در آنها بیابیم که به تکامل فلسفه کمکی بکنند و یا مبنای گسترده‌تری برای آثار بزرگ آیندهٔ تشکیل دهند. چنین کوشش‌های فکری در حوزهٔ تاریخ سیاسی و ادبی جایگاهی برجسته خواهند داشت؛ اما در تاریخ فلسفه تنها به این دلیل قابل ذکر خواهند بود که بشریت را از سرشت محدود فلسفهٔ سده هجدهم و خلاءهای چشم‌گیر آن آگاه ساخته‌اند. کار ویژهٔ این‌گونه کوششها، انتقادی بود و این کار ویژه اینک ایفا شده است.

کلود برنارد: مقدمه‌ای بر مطالعهٔ طب تجربی[۳]

*مقدمهٔ (۱۸۶۵) کلود برنارد را **گفتار در روش** سده نوزدهم خوانده‌اند [اشاره به کتاب **گفتار در روش** دکارت]. شاید بهتر آن باشد که این کتاب را «انجیل دانش اثباتی» بخوانیم. به سخن*

---

۱. Pierre Laromiguiere: (۱۸۳۷ ـ ۱۷۵۶) فیلسوف فرانسوی.

۲. Maine de Biran: (۱۸۲۴ ـ ۱۷۶۶) سیاستمدار و فیلسوف فرانسوی.

3. *Claude Bernard and the Introduction to the Experimental Method in Medicine.* J.M.D.Olmsted & Harris Olmsted, 1952, PP. 35, 53 - 55, 82, 201 - 202, 218 - 221, 224.

دقیق‌تر کلود برنارد (۷۸ ـ ۱۸۱۳) به عنوان عالم بزرگ فیزیولوژی به این معنی اثباتگرا نبود که پیرو اگوست کنت باشد. با این حال، وی در بی‌اعتمادی نسبت به نظریات متافیزیکی با کنت هم‌عقیده بود و تمایزی را که وی میان «قوانین» و «علل» قایل شده بود، قبول داشت. کتاب او دعوتی برای بسط روشی تجربی به علوم زیستی بود. تأکید او بر «موجبیت»[1] که بعدها واکنشی فلسفی برانگیخت قابل توجه است (رک به گزیدهٔ آثار کارل پیرسون در همین کتاب).

اعتقاد به علم

نخستین شرطی که مردان علم که هم خود را مصروف تفحص در پدیده‌های طبیعی می‌کنند باید بجا آورند این است که آزادی مطلق فکری خود را براساس شک فلسفی محفوظ بدارند. با این حال اصلاً نباید بدبین و شکاک باشیم؛ بلکه باید به علم یعنی به قانون موجبیت ایمان داشته باشیم؛ می‌باید به وجود رابطه‌ای کامل و ضروری میان اشیاء، میان پدیده‌های مربوط به موجودات زنده و میان همهٔ پدیده‌ها اعتقاد داشته باشیم؛ اما درعین‌حال می‌باید کاملاً یقین داشته باشیم که ما این رابطه را تنها به نحوی کم‌وبیش تقریبی می‌شناسیم و نظریاتی که داریم بهیچ روی حاوی حقایق تغییرناپذیر نیستند....

اصل مطلق علم تجربی، اصل تعیّن و موجبیت آگاهانه و ضروری در شرایط وجودی پدیده‌هاست، بدان‌سان که در مورد همهٔ پدیده‌های طبیعی تجربیات و آزمایش‌ها هرگز نمی‌توانند تحول در شکل هر پدیدهٔ طبیعی را تصدیق کنند، مگرآنکه شرایط تازه‌ای درعین‌حال برای تحول در آن حادث شده باشد؛ بعلاوه به حکم قطعیتی پیشینی، این تحولات به موجب روابط مشخص و ریاضی تعریف می‌شوند. تجربه و آزمایش تنها صورت پدیده را به ما نشان می‌دهد؛ اما رابطه یک پدیده با علتی خاص ضروری و مستقل از آزمایش و تجربه است؛ یعنی ضرورتاً ریاضی و مطلق است. این گونه، مشاهده می‌کنیم که معیار اصلی در علوم تجربی با معیار اصلی در علوم ریاضی اساساً یکسان است، زیرا در هر دو مورد، این اصل به موجب رابطه‌ای ضروری و مطلق میان اشیاء بیان می‌شود. تنها تفاوت این است که در علوم تجربی این روابط بوسیلهٔ پدیده‌های متعدد، پیچیده و بسیار متنوعی که آن روابط را از چشم ما پنهان می‌سازند، احاطه شده‌اند. ما با کمک تجربه و آزمایش این پدیده‌ها را تجزیه و تحلیل می‌کنیم تا آنکه آنها را به روابط و

---

1. Determinism

شرایط هرچه ساده‌تری کاهش دهیم. بدین‌شیوه می‌کوشیم تا به حقیقت علمی دست یابیم یعنی قانونی را که کلید هرگونه تغییر و تحول در پدیده‌ها را به دست ما می‌دهد بیابیم. پس تحلیل تجربی تنها وسیلهٔ جستجوی حقیقت در علوم طبیعی است و قانون تعیّن و موجبیت مطلق پدیده‌ها، که ما به نحوی پیشینی از آن آگاهیم تنها ملاک یا اصلی است که ما را هدایت و حمایت می‌کند....

بطور خلاصه علم منکر امر بی‌موجب است؛ و در طب وقتی ما عقاید خود را بر ذوق پزشکی، الهام یا بر شهودات کم‌وبیش مبهم دربارهٔ امور بنا می‌کنیم، خارج از علم قرار می‌گیریم و نمونه‌ای از آن طب بالهوسانه به دست می‌دهیم که ممکن است متضمن بیشترین و بزرگترین خطرات باشد و سلامت یا زندگی فرد بیمار را دستخوش هوسهای جاهل عالم‌نمایی بکند. علم راستین به ما می‌آموزد که شک کنیم و درحال جهل از عمل بپرهیزیم....

احساسات ما نخست ما را به این اعتقاد می‌کشانند که حقیقت مطلق ضرورتاً در دسترس ماست؛ اما مطالعهٔ اندک‌اندک ما را از این غرور وهم‌آمیز دور می‌دارد. مزیت علم در این است که به ما می‌آموزد که چه چیزهایی را نمی‌دانیم و این کار را از طریق نشاندن عقل و تجربه به جای احساس و نشان دادن حدود فعلی معرفت به ما انجام می‌دهد. اما علم با تخفیف غرور مابه همان نسبت قدرت ما را افزایش می‌دهد و احساس ناتوانی ما را به نحو حیرت‌آوری جبران می‌کند. مردان علم که تحلیل تجربی را تا آنجا پیش می‌برند که بطور نسبی علل پدیده‌ای را تعیین می‌کنند، بی‌شک به جهل خود در مورد علت اولیه آن پدیده وقوف آشکار می‌یابند؛ اما در عین حال، بر آن پدیده مسلط می‌شوند؛ ابزاری که موجب این سلطه است نامعلوم است ولی آنها می‌توانند آن را به کار ببرند. این گفته در مورد همهٔ علوم تجربی و آزمایشی که در آنها تنها می‌توان به حقایق نسبی یا جزیی رسید و صرفاً شرایط ضروری پدیده‌ها را شناخت، صادق است. اما همین معرفت کافی است تا قدرت ما بر طبیعت راگسترش بخشد. گرچه ما ذات پدیده‌ها را نمی‌شناسیم ما می‌توانیم موجب یا مانع ظهور آنها شویم، زیرا توانایی آن را داریم تا در شرایط فیزیکی و شیمیایی آنها مداخله کنیم. ما ذات آتش، برق و نور را نمی‌شناسیم و با این حال ظهورات آنها را به نفع خود تنظیم می‌کنیم. ما مطلقا چیزی دربارهٔ ذات آتش هم نمی‌دانیم لیکن بمحض آنکه از شرایط ضروری وجود پدیده‌های ذیحیات وقوف می‌یابیم، در آنها مداخله می‌کنیم. این شرایط تنها در مورد موجودات زنده در نسبت با

موجودات غیر زنده، بسیار پیچیده‌تر و صعب‌الفهم‌تراند؛ و تنها تفاوت در همین است. در جمع‌بندی، درحالی که احساسات ما همواره مسألهٔ **چرایی** را پیش می‌کشند، **عقل** ما نشان می‌دهد که تنها پاسخگویی به مسألهٔ **چگونگی** درحد توان ماست؛ پس فعلاً تنها مسألهٔ **چگونگی** مورد علاقهٔ مردان علم و اصحاب تجربه است....

علم و فلسفه

هم‌اکنون گفتیم که معرفت در باب فیزیولوژی برای پزشکان اجتناب‌ناپذیر است؛ اگر خواستار پیشبرد طب تجربی باشیم، می‌باید علوم مربوط به فیزیولوژی را پرورش دهیم. این کار هرچه بیشتر ضرورت دارد زیرا تنها راه ایجاد بنیاد و مبنایی برای علم پزشکی است و بدبختانه ما از آن زمان که روحیهٔ علمی در میان عموم پزشکان رواج یابد، بسیار دور هستیم. فقدان شیوهٔ فکر علمی مانع بزرگی است زیرا موجب اعتقاد به نیروهای مرموز می‌شود، قانون موجبیت در پدیده‌های مربوط به حیات را نفی می‌کند و به این اندیشه می‌انجامد که موجودات زنده تابع نیروهای حیاتی مرموزی هستند که دائماً از آنها سخن می‌رود. وقتی پدیدهٔ مبهم یا توضیح‌ناپذیری رخ می‌نماید پزشکان به جای آنکه به شیوهٔ هر انسان علم‌گرایی بگویند «دربارهٔ آن چیزی نمی‌دانم». از روی عادت می‌گویند «زندگی همین است»؛ بدون‌آنکه ظاهراً کوچکترین توجهی در این‌باره داشته باشند که امری مبهم را با امری مبهم‌تر توضیح می‌دهند. پس ما باید به این اندیشه عادت کنیم که علم صرفاً به معنی تعیین شرایط وقوع پدیده‌هاست؛ و می‌باید زندگی را به‌طورکلی از دایرهٔ توضیحات خود دربارهٔ پدیده‌های فیزیولوژیک حذف کنیم. زندگی چیزی جز یک واژه نیست و معنای آن هم نادانی است؛ و وقتی ما پدیده‌ای را به عنوان موجودی ذی‌حیات توصیف می‌کنیم، معنای گفتهٔ ما این است که علت یا شرایط بلاواسطهٔ آن را نمی‌شناسیم. علم همواره می‌باید امور مبهم و یا پیچیده را با اندیشه‌های روشن‌تر و ساده‌تر توضیح دهد. حال، زندگی نمی‌تواند هیچ چیز را توضیح دهد زیرا هیچ چیز مبهم‌تر از زندگی نیست. من بر این نکته تأکید می‌کنم زیرا گاه حتی شیمیدان را دیده‌ام که در توضیح برخی پدیده‌های فیزیکی و شیمیایی خاص موجودات زندگی به حیاتمندی آنها متوسل می‌شوند. بدین‌سان گفته می‌شود که مخمر موجود در خمیرمایه، مادهٔ انداموار زنده‌ای است که خاصیت آن تبدیل قند به الکل، اسید کربونیک و فرآورده‌های بسیار دیگری است. گاه شنیده‌ام که می‌گویند که خاصیت اضمحلال قند بواسطهٔ حیات موجود در خمیرمایه صورت می‌گیرد. این‌گونه توضیح مبتنی بر

حیاتمندی هیچ معنایی ندارد و هیچ چیزی دربارهٔ عمل خمیرمایه را توضیح نمی‌دهد. ما ماهیت این خاصیت را نمی‌شناسیم لیکن این خاصیت می‌باید ضرورتاً مربوط به سرشت فیزیکی و شیمیایی [اشیاء] وبه همان اندازه دقیقاً مشخص باشد که مثلاً در مورد اسفنج مشخص است که فعل و انفعال کم‌وبیش مشابهی تولید می‌کند، که نمی‌توان آن را به نیرویی حیاتی نسبت داد. در یک کلام، کل خواص موجودات زنده یا اساساً خواصی معلوم و مشخص‌اند که در آن صورت آنها را خواص فیزیکی و شیمیایی می‌خوانیم و یا خواصی نامعلوم و نامشخص‌اند که در آن صورت آنها را خواص حیاتی می‌نامیم. بی‌شک نیروی ویژه‌ای در موجودات زنده هست که در موجودات دیگر یافت نمی‌شود و بر ساختار آن موجودات حکم‌رانی می‌کند؛ اما وجود این نیرو نمی‌تواند بهیچ‌وجه اندیشهٔ ما درخصوص خواص مادهٔ انداموار را تغییر دهد؛ ماده‌ای که به محض تکوین از خواص ثابت و مشخص فیزیکی و شیمیایی برخوردار خواهد بود. بنابراین، نیروی حیاتی، نیرویی سازمان‌بخش و پرورنده است لیکن بهیچ‌وجه ظهور خواص مادهٔ انداموار را تعیین نمی‌کند. در یک کلام علمای فیزیولوژی و طب می‌باید خواص حیاتی را به خواص فیزیکی و شیمیایی تقلیل دهند نه آنکه خواص فیزیکی و شیمیایی را به خواص حیاتی تبدیل کنند....

گفتیم که طب تجربی نظریهٔ تازه‌ای دربارهٔ طب نیست بلکه برعکس نفی همهٔ نظریه‌هاست. درحقیقت ظهور طب تجربی موجب نابودی همهٔ نظریه‌های شخصی از مرحلهٔ این علم خواهد شد و به جای آنها نظریاتی غیر شخصی وکلی ظاهر خواهد شد که، همانند نظریات در علوم دیگر تنها به معنی ایجاد هماهنگی منطقی و منظم میان امور مبتنی بر تجربه خواهد بود.

بی‌شک طب تجربی امروزه به خوبی جا نیفتاده است؛ اما به برکت روش تجربی که به نحو فزاینده‌ای در آن رسوخ می‌یابد، در شرف تبدیل به علم دقیقی است. علم پزشکی در حال تحول است؛ روزگار نظریات و دیدگاههای شخصی سپری شده است و اندک‌اندک به جای آنها نظریاتی پدید می‌آید که مبین وضع فعلی این علم‌اند و نتایج همهٔ مساعی ما را از آن دیدگاه باز می‌نمایند. اما این مطلب نباید ما را به این عقیده بکشاند که نظریات حقایق مطلق‌اند؛ نظریات همواره قابل پیشرفت و همواره سیال‌اند. به همین دلیل است که از روی احتیاط گفته‌ام که نباید به شیوهٔ مرسوم آدمیان نظریات مترقی رو به پیشرفت و کمال‌پذیر را که قابل اصلاح‌اند با روش‌ها و اصول علمی که ثابت و

تغییرناپذیراند، حفظ کنیم. باید به یاد داشته باشیم که اصل علمی تغییرناپذیر واحد، چه در طب و چه در دیگر علوم تجربی، همان اصل موجبیت مطلق در پدیده‌هاست. ما هرگز با جوهر پدیده‌های طبیعی سروکار نداریم بلکه تنها بر روی علل تعیین‌کننده آنها کار می‌کنیم؛ و چون چنین می‌کنیم، پس موجبیت با جبر تفاوت دارد زیرا با جبریت امور نمی‌توان سروکاری داشت. جبرگرایی مبتنی بر این فرض است که ظهور هر پدیده‌ای ضروری و مستقل از شرایط تکوین آن است، درحالی که اصل موجبیت با شرط لازم تکوین پدیده سروکار دارد، پدیده‌هایی که نحوهٔ ظهور آن آزادانه است. وقتی تفحص در علل تعیین کنندهٔ پدیده‌ها به عنوان اصل اساسی روش تجربی فرض شود در آن صورت دیگر ماده‌گرایی، روح‌گرایی، مادهٔ بی‌حرکت و مادهٔ زنده در کار نخواهند بود؛ در آن صورت تنها پدیده‌ها باقی می‌مانند و ما می‌باید شرایط تکوین آنها را تعیین کنیم یعنی شرایطی که نقش علت بلاواسطه را ایفا می‌کنند. در اینجا دیگر موجبیت علمی در کار نخواهد بود؛ تنها کلماتی در کار خواهند بود که البته ضروری هستند لیکن اگر دائماً مراقب دامهایی نباشیم که ذهن ما همواره بر سر راه ما می‌گذارد، ممکن است ما را بفریبند.

از آنجا که طب تجربی، همانند همهٔ علوم تجربی دیگر نباید به فراسوی پدیده‌ها نظر داشته باشند، پس چنان علمی نیازمند آن نیست که مقید به نظریه‌ای باشد؛ چنین علمی نه حیاتگرا، نه هوادار مکتب جاندار انگاری [طبیعت]، نه اندامگرا، نه ماده‌گرا و نه ذهن‌گرا خواهد بود؛ بلکه صرفاً علمی است که در پی دستیابی به علل بلاواسطه پدیده‌های حیاتمند چه در حالت تندرستی و چه در وضع بیماری است. این علم درواقع هیچ دلیلی ندارد که بار سنگین نظریه‌ها را بر دوش بکشد، نظریه‌هایی که هیچ‌یک هرگز متضمن حقیقت نیستند.

در این رابطه تذکر ویژگیهای اساسی روش علمی در چند کلمه و نشان دادن این نکته که چگونه اندیشه‌های برخاسته از آن روش با اندیشه‌های نظری و فلسفی تفاوت دارند، سودمند خواهند بود. در روش تجربی ما هرگز جز برای دیدن یا ثابت کردن یعنی برای نظارت و اثبات [چیزی] دست به تجربه و آزمایش نمی‌زنیم. روش آزمایشی به عنوان روشی علمی کلاً مبتنی بر اثبات تجربی فرضیه‌ای علمی است. ماگاه به یاری مشاهده‌ای تازه (در علم مشاهده‌ای) و گاه به کمک آزمایش (در علم آزمایش) به این اثبات دست می‌یابیم. در روش آزمایشی، فرضیه، اندیشه‌ای علمی است که ما آنها را به آزمایش

می‌گذاریم. ابداع علمی عبارت است از ایجاد فرضیه‌هایی اثبات‌پذیر و بارور؛ این فرضیه‌ها به موجب احساس و یا حتی نوع دانشمندانی که موجد آنها هستند، پیشنهاد می‌شوند.

وقتی فرضیه‌ای به روش آزمایشی، آزمون شود، آنگاه به نظریه‌ای [علمی] تبدیل می‌شود، درحالی که اگر آن فرضیه تنها از حیث منطقی بررسی شود، به نظریه‌ای فلسفی تبدیل خواهد شد. بنابراین، نظریهٔ فلسفی، فرضیه‌ای است که ما حقایقی را به‌طور منطقی به یاری عقل لیکن بدون شیوهٔ اثبات آزمایشی و نقادانه، بدان مرتبط می‌سازیم. نظریهٔ [علمی] فرضیه‌ای است که پس از آنکه در معرض نظارت عقل و نقادی تجربی قرار گرفته باشد، اثبات شده باشد. معتبرترین نظریهٔ علمی آن است که به موجب بیشترین شمار حقایق و داده‌ها اثبات شده باشد. اما چنین نظریه‌ای برای آنکه معتبر باقی بماند می‌باید دائماً همپای پیشرفت علم تغییر یابد و همواره با ظهور حقایق تازه از نو مورد اثبات و نقد قرار گیرد.

اگر ما نظریه‌ای را کامل بپنداریم و از اثبات مستمر آن بوسیله تجربه علمی روزمره سر باز زنیم، در آن صورت آن نظریه به آیینی فلسفی تبدیل خواهد شد. پس نظریهٔ فلسفی نظریه‌ای است که ما آن را تغییرناپذیر می‌دانیم و نقطهٔ عزیمت استنتاجات بعدی می‌گیریم و گمان می‌کنیم که دیگر نباید آن را در معرض اثبات تجربی قرار دهیم....

من به عنوان آزمایش‌گر از نظریات فلسفی پرهیز می‌کنیم؛ ولی به این دلیل نمی‌توانم روحیهٔ فلسفی را که بدون آنکه در حوزهٔ مشخصی باشد در همه جا یافت می‌شود و بدون آنکه خاص نظریهٔ مخصوصی باشد می‌باید نه تنها بر علم بلکه بر کل معرفت بشری حاکم باشد، رد و نفی کنم. پس حتی در حالی که از نظریات فلسفی پرهیز می‌کنم، فلاسفه را دوست می‌دارم و از گفتگوی آنها بسیار لذت می‌برم. در حقیقت، فلسفه از دیدگاه علمی، متضمن و بیانگر تمایل ابدی عقل انسان به سوی معرفت نسبت به امور ناشناخته است. بنابراین، فلسفه همواره با پرسش‌های بحث‌انگیز سروکار دارد و در عرصه‌های متعالی، در اقصی نقاط سرزمین علمی به سر می‌برد. فلاسفه جنبشی نشاط‌آور و تعالی‌بخش در اندیشه علمی ایجاد می‌کنند و ذهن انسان را با تمرین‌های فکری پرورش می‌دهند و تحکیم می‌کنند و درعین‌حال آن را بلاوقفه به سوی حل مسائل بزرگ به نحوی خستگی‌ناپذیر سوق می‌دهند. فلاسفه نوعی تشنگی و طلب برای شناخت امور ناشناخته ایجاد می‌کنند؛ پس آتش مقدس تحقیق و تفحص هرگز نباید در دل اهل علم خاموش گردد....

پس فلسفه و علم هرگز نباید نظریات کلی و عام بپردازند؛ آن دو باید بدون آنکه در پی تسلط بر یکدیگر باشند، متحد شوند. جدایی میان آن دو تنها می‌تواند به زیان پیشرفت معرفت بشری تمام شود. فلسفه با تفحص در عرصه‌های عالی‌تر موجب می‌شود تا علم به علت یا سرچشمه اشیاء توجه کند. فلسفه به علم نشان می‌دهد که مسائلی در فراسوی عرصهٔ علم وجود دارند که بشریت را عذاب می‌دهند و علم تاکنون آنها را حل نکرده است. اتحادی محکم میان علم و فلسفه به حال هر دو سودمند است: چنین اتحادی موجب اعتلای علم و محدودسازی فلسفه می‌شود. اما اگر پیوندهایی که فلسفه را به علم متصل می‌سازند، بگسلند، فلسفه با از دست دادن پشتیبان یا وزنهٔ تعادل‌بخش علم، از نظر محو و در ابرهای ابهام گم خواهد شد؛ از سوی دیگر علم بدون راهنمایی و آرزوهای بلند [فلسفه]، سردرگم و بی‌هدف خواهد گشت....

امیل زولا: رمان تجربی(1)

*رسالهٔ **رمان تجربی** (۱۸۸۰) امیل زولا را می‌توان مظهر تبعات منطقاً تعارض‌آمیز علم اثباتی خواند زیرا وی در آن اثر کوشید تا روح علمی را به درون ادبیات تسری دهد و ادبیات را هم «تجربی» سازد. زولا (۱۹۰۲ ـ ۱۸۴۰) یکی از رهبران مکتب ادبی طبیعت‌گرا و نویسندهٔ مجموعهٔ مشهور رمانهایی بود که در آنها «تاریخ طبیعی و اجتماعی» خانواده‌ای به نام روگون ـ مکوارت در دوران امپراتوری لویی بناپارت به تصویر کشیده شده است.*

من در رسالات ادبی خود اغلب از کاربرد روش تجربی و آزمایشی در مورد رمان و درام سخن گفته‌ام. جریان بازگشت به طبیعت یا تحول طبیعت‌گرایانه‌ای که شاخصهٔ سده ماست، اندک‌اندک همهٔ مظاهر اندیشه انسان را به درون راه علم رهنمون می‌شود. تنها اندیشه ادبیاتی که تابع علم باشد بی‌شک شگفت‌آور است، مگرآنکه این اندیشه را به دقت توضیح دهیم و دریابیم. پس به نظر من ضروری است که دربارهٔ آنچه از رمان تجربی در نظر دارم به اختصار به اندازه سخن بگویم.

در واقع من تنها به اقتباس سخن دیگران در این مورد نیاز دارم زیرا روش تجربی را کلود برنارد در «مقدمه بر مطالعهٔ طب تجربی» با قوت و وضوح ستایش برانگیزی توضیح داده است....

و اما در مورد رمان، می‌توان به آسانی دریافت که رمان‌نویس نیز مشاهده‌گر و

---

1. Emile Zola, *The Experimentel Novel and Other Essays.* tr. Belle M. Sherman, (London, Cassell Publishing Co. 1893) pp. 1, 8 - 9, 16 - 20, 23.

تجربه‌گراست. وی به عنوان مشاهده‌گر، حقایقی را که مشاهده کرده باز می‌گوید، نقطهٔ عزیمت داستان را مشخص می‌کند، و جایگاهی را که در آن شخصیت‌های داستانش حضور می‌یابند و تحولاتی واقع می‌شوند، تصویر می‌کند. سپس وی به صورت آزمایشگر ظاهر می‌شود و دست به آزمایشی می‌زند و شخصیت‌های داستان خود را به نحوی مشخص می‌کند که مبین تحقق توالی وقایع برحسب مقتضیات موجبیت پدیده‌های موردنظر خواهد بود. در اینجا، چنانکه کلود برنارد می‌گوید همواره آزمایشی «برای امتحان»[1] در کار است. رمان‌نویس داستان خود را با جستجو در پی حقیقتی آغاز می‌کند. در اینجا مثالی از شخصیت بارون هولو در «پسرعمو بت» اثر بالزاک می‌آورم. قضیه کلی موردنظر بالزاک، آسیب‌هایی است که بواسطهٔ خلق‌وخوی هوسناک و عشق‌بازانه مردی بر سر خانه و خانواده و جامعه او می‌آید. بالزاک به محض این که موضوع داستان خود را برمی‌گزیند، کار خود را از حقایق معلوم و آشکار آغاز می‌کند؛ سپس دست به آزمایش می‌زند و هولو را در معرض رشته‌ای از آزمایش‌ها قرار می‌دهد و او را در محیط خاصی می‌گذارد تا نشان دهد که دستگاه پیچیدهٔ شور و شهوت او چگونه عمل می‌کند. آشکار است که در اینجا نه تنها مشاهده بلکه آزمایش نیز در کار است؛ زیرا بالزاک تنها از ترسیم و تصویر حقایقی که خود گردآوری کرده خرسند نیست، بلکه خود مستقیماً دخالت می‌کند و شخصیت داستان را در شرایط خاصی قرار می‌دهد و خود او این شرایط را مشخص می‌کند. مسأله پی بردن به این نکته است که چنین شور و شهوتی در چنین محیط و تحت چنین شرایطی، از نقطه‌نظر فرد و جامعه چه اثری به بار می‌آورد؛ و رمان تجربی مثلاً مانند «پسرعمو بت».

صرفاً گزارش آزمایشی است که رمان‌نویس در پیش چشم عامهٔ مردم انجام می‌دهد. درواقع کل این عملیات عبارت است از در نظر گرفتن داده‌ها و حقایق طبیعی، پس مطالعه سازوکار این حقایق، و بعد از آن عمل کردن بر روی آنها با ایجاد تغییر در شرایط و محیط پیرامون، بدون آنکه انحرافی از قوانین طبیعت صورت گیرد. در پایان می‌توان به معرفت دربارهٔ آن شخصیت، به معرفت علمی دربارهٔ او چه در روابط شخصی و چه در روابط اجتماعیش دست یافت....

در سده گذشته کاربرد دقیق‌تر روش تجربی و آزمایشی موجب پیدایش فیزیک و

1. "Pour Voir"

شیمی شد که اینک از قید ملاحظات غیر عقلانی و فوق طبیعی رها شده‌اند. آدمیان اینک به برکت تجزیه و تحلیل پی می‌برند که قوانین ثابتی وجود دارد و در نتیجه بر پدیده‌ها سلطه می‌یابند. پس نکته تازه‌ای به دست آمده است. موجودات زنده، که حیاتگرایان در آنها بازهم نفوذ عاملی مرموز را می‌یافتند، به نوبه خود تابع سازوکار عمومی ماده شده‌اند. علم ثابت می‌کند که شرایط وجودی همهٔ پدیده‌ها اعم از موجودات زنده و بی‌جان یکسان‌اند؛ و از این پس فیزیولوژی اندک‌اندک به قطعیت علم شیمی و طب دست می‌یابد. اما آیا در همین حد متوقف خواهیم شد؟ طبعاً چنین نخواهد بود. وقتی ثابت شده باشد که بدن انسان یک ماشین است و می‌توان دستگاه بدن را به خواست شخص آزمایشگر تجزیه و دوباره ترکیب کرد، در آن صورت می‌توان پس از آن به سراغ اعمال عاطفی و فکری انسان رفت. در آن صورت می‌توان به عرصه‌ای وارد شد که تاکنون متعلق به فیزیولوژی و ادبیات بوده است؛ علم نظریات فلاسفه و نویسندگان را قاطعانه فتح و تسخیر خواهد کرد. ما اینک شیمی و طب آزمایشی داریم؛ بعدها هم فیزیولوژی آزمایشی و پس از آن رمان تجربی خواهیم داشت. این تکامل، اجتناب‌ناپذیر است و غایت آن را می‌توان هم‌اکنون به آسانی مشاهده کرد. همهٔ امور به هم وابسته‌اند؛ لازم است از اصل موجبیت در اجسام غیر زنده شروع کنیم تا به اصل موجبیت در مورد موجودات زنده برسیم؛ و چون دانشمندانی چون کلود برنارد هم اینک اثبات می‌کنند که قوانین ثابتی بر بدن انسان حاکم است پس می‌توانیم به جرات و بدون ترس از خطا و اشتباه فرا رسیدن زمانی را پیش‌بینی کنیم که در آن قوانین اندیشه و عاطفه نیز به نوبهٔ خود کشف و معین شوند. اصل موجبیت یکسانی بر سنگهای خیابانها و بر مغز انسان حاکم خواهد بود....

طبعاً در این مرحله قصد آن ندارم که قوانینی را عرضه بدارم. در وضع فعلی، علم بشر، آن قدر ابهام و آشفتگی هست که نمی‌توان به کوچکترین جمع‌بندی دست زد. تنها چیزی که می‌توان گفت این است که موجبیت مطلقی در مورد همهٔ پدیده‌های انسانی در کار است. تفحص در این‌باره وظیفهٔ ماست....

چنانکه گفتم بدون آنکه جرأت آن داشته باشم که قوانینی عرضه دارم، به نظرم می‌رسد که مسأله توارث تأثیر عظیمی بر مظاهر حیات فکری و عاطفی انسان داشته باشد. همچنین اهمیت زیادی برای محیط قایل هستم... هم‌اکنون دیدیم که کلود برنارد تا چه اندازه به مطالعه وضعیت درونی موجودات اندامواره اهمیت می‌دهد؛ برای دستیابی

به اصل موجبیت پدیده‌ها در موجودات زنده آن وضعیت باید کاملاً در نظر گرفته شود. با این حساب در مطالعه خانواده و هر گروهی از موجودات زنده به گمان من در نظر گرفتن وضعیت اجتماعی از اهمیت یکسانی برخوردار است. روزی در آینده علمای فیزیولوژی سازوکار اندیشه‌ها و عواطف را برای ما توضیح خواهند داد؛ و چگونگی عملکرد دستگاه بدنِ فرد بر ما معلوم خواهد شد و پی خواهیم برد که فرد چگونه می‌اندیشد، چگونه عشق می‌ورزد، چگونه از احساسی به احساس دیگر گذر می‌کند یا چگونه دیوانه می‌شود؛ اما این پدیده‌ها که از سازوکار اندامها ناشی می‌شوند و تحت نفوذ وضعیتی درونی عمل می‌کنند، در وضع انزوا و یا در خلاء محض تولید نمی‌شوند. انسان تنها نیست؛ بلکه در جامعه، یا در وضعی اجتماعی زندگی می‌کند؛ و در نتیجه از نظر ما رمان‌نویسان، همین وضع اجتماعی بلاوقفه پدیده‌ها را دگرگون می‌سازند....

من به این نکته رسیده‌ام که رمان تجربی فرآوردهٔ تکامل علمی سده است؛ رمان تجربی مکمل و ادامهٔ فیزیولوژی است و فیزیولوژی خود بر پشتیبانی شیمی و طب تکیه دارد؛ در رمان تجربی مطالعهٔ انسان انتزاعی و ماوراءطبیعی جای خود را به مطالعهٔ انسان طبیعی می‌دهد که تابع قوانین فیزیکی و شیمیایی است و بواسطهٔ نفوذ و تأثیر محیط پیرامون خود دگرگون می‌شود؛ رمان تجربی در یک کلام ادبیات عصر علمی ماست، همچنانکه ادبیات کلاسیک و رمانتیک ادبیات عصر مدرسی و مذهبی بودند.

ج. هگلیان جوان

دیوید فریدریش اشتراوس: زندگی عیسی(۱)

*کتاب **زندگی عیسی** اثر دیوید فریدریش اشتراوس، گرچه اثر نویسندهٔ جوانی بود لیکن وقتی نخستین بار در سالهای ۱۸۳۵ و ۱۸۳۶ منتشر شد، جنجال عظیمی برانگیخت. این کتاب را به عنوان «نقطهٔ عطفی در الهیات مدرن» توصیف کرده‌اند زیرا این پرسش را برانگیخت که آیا عیسی واقعیت بود یا افسانه؛ و این پرسش از آن پس مورد بحث بسیار قرار گرفته است. اشتراوس (۷۴ـ۱۸۰۸) به علت استدلالات و نظرات تند خود در این کتاب از منصب استادی خود در دانشگاه توبینگن کنار گذاشته شد و مخالفین روحانی وی مانع از اشتغال او در دانشگاه زوریخ شدند. اشتراوس در دانشگاه برلین فلسفهٔ هگل را مطالعه کرده بود و سخت تحت تأثیر آن فلسفه و بویژه برداشت هگل در این خصوص قرار داشت که اندیشه‌های فلسفی و مذهبی مسبوق به اندیشه‌های «اسطوره‌ای» و ابتدایی‌تر بودند.*

---

1. David Friedrich Strauss, *The Life of Jesus.* tr. Marian Evans. (New York, Calvin Blanchard, 1860), vol. I, PP. 3 - 4, 69 - 71.

به نظر نگارندهٔ این اثر که نیمهٔ نخست آن اینک برای عموم منتشر می‌شود، چنین رسید که وقت آن فرا رسیده که شیوهٔ تازه‌ای در مطالعه زندگی عیسی را جانشین نظریات قدیمی و منسوخ مافوق طبیعی و طبیعی کند. امروزه کاربرد واژهٔ «قدیمی و منسوخ» بیشتر در رابطه با نظریات طبیعی مقبول می‌افتد تا در رابطه با نظریات مافوق طبیعی. زیرا درحالی که اشتیاق ناشی از توضیح معجزات و امور حدسی بوسیله عقلگرایان مدتهاست که فروکش کرده است، لیکن تعبیرها و تفسیرهای متداول و رایج امروز تعابیری هستند که در پی سازش دادن تعبیر مافوق طبیعی تاریخ مذهب با ذوق مدرن‌اند. با این حال از لحاظ تاریخی نگرش مسلط جزم‌اندیش دربارهٔ تاریخ مذهب بیش از نگرش عقل‌گرایانه منسوخ شد، زیرا از آنجا که دیدگاه پیشین دیگر نمی‌توانست در شرایط فرهنگی پیشرفته‌تری قانع کننده باشد، دیدگاه دوم پدیدار شد؛ اما کوشش‌های اخیر در جهت احیای دیدگاه فوق طبیعی نیاکانمان به یاری فلسفه‌ای مرموز، بواسطهٔ روح اغراق‌آمیزی که در خود دارند، خودشان را برملا می‌سازند و معلوم می‌دارند که کوشش‌هایی مذبوحانه و نهایی در جهت بازگشت به گذشته‌اند و می‌خواهند آنچه را که باورنکردنی است باورکردنی سازند.

دیدگاه جدید که می‌بایست جانشین دیدگاه بالا شود دیدگاه اسطوره‌ای است. نخستین بار نیست که در این کتاب این نظریه در مورد تاریخ کلیسا اعمال می‌شود؛ همین نظریه مدتها بر اجزای خاصی از آن تاریخ اعمال شده و در اینجا تنها بر کل آن بسط داده می‌شود. بهیچ‌وجه منظور ما این نیست که کل زندگی عیسی به صورت اسطوره‌ای بیان شود بلکه مقصود ما تنها این است که هر جزیی از آن کل در معرض وارسی نقادانه قرار گیرد تا معلوم شود که آیا متضمن آمیزه‌ای از اسطوره هست یا نه؟ تفسیر کلیسای کهن مبتنی بر دو پیش‌فرض بود: یکی این که اناجیل حاوی تاریخ‌اند و دوم این که این تاریخ مافوق طبیعی است. مکتب عقل‌گرایی دومین پیش‌فرض را نفی کرد لیکن خود با سرسختی بیشتری به پیش‌فرض اول پایبند ماند و بر این نظر بود که اناجیل بیانگر تاریخ طبیعی و ناب و خالصی هستند. اما علم نمی‌تواند از این اقدام نیمه‌کاره خرسند باشد: پیش‌فرض دیگر نیز باید کنار گذاشته شود و باید نخست در این خصوص پژوهش شود که آیا موضعی که ما در اناجیل می‌یابیم تاریخی است و یا نه و اگر هست تا چه اندازه چنین است. روند طبیعی امور از این قرار است و نگارش کتابی همچون کتاب حاضر نه تنها موجه بلکه حتی ضروری است.

بنابر آنچه گفته شد، به هیچ وجه مسلم نیست که نگارنده دقیقاً صلاحیت آن را داشته باشد که از چنان جایگاهی سخن بگوید. نگارنده به وضوح وقوف دارد که بسیاری دیگر از کسان می‌توانند چنین کاری را با تبحری برتر و غیرقابل قیاس انجام دهند. با این حال از سوی دیگر نگارنده خود را دست‌کم برخوردار از یک نوع صلاحیت می‌داند که بویژه او را برای مبادرت بدین کار ذیصلاح می‌سازد. اکثریت متالهین تیزبین و دانش آموخته امروزه فاقد شرط لازم برای انجام چنین کاری هستند، شرطی که بدون آن هیچ میزانی از دانش برای رسیدن به هدف در حوزهٔ نقد و انتقاد کافی نخواهد بود و این شرط عبارت است از رهایی درونی احساسات و اندیشه از برخی پیش‌فرضهای مذهبی و جزمی؛ و نگارنده بواسطهٔ مطالعات فلسفی اولیهٔ خود این شرط را احراز کرده است. اگر متالهین چنین فقدان پیش‌فرضی در اثر نگارنده را غیر مسیحی می‌شمارند، پس نگارنده هم مفروضات اعتقادی آثار ایشان را غیر علمی می‌داند. در این خصوص لحن کتاب حاضر را می‌توان با زهدگرایی تمجیدگرانه و سخنان رمزآمیز و پرشور آثار اخیر در موضوعات مشابه مقایسه کرد؛ با این حال کتاب حاضر هیچگاه از مسیر جد و جهد علمی منحرف نخواهد شد و دچار سستی و یاوه‌گویی نخواهد گشت؛ و به نظر می‌رسد که تقاضای نگارنده در مقابل در این خصوص موجه باشد که داوریهایی که در مورد این کتاب صورت می‌گیرد باید خود را به حوزهٔ علم محدود کنند و از تعصب و جزم‌گرایی پرهیز نمایند....

معنای دقیق واژه اسطوره به مفهومی که آن را در مورد بخش‌های خاصی از تاریخ انجیل بکار می‌بریم، کاملاً آشکار است. در عین حال می‌توان به انواع و درجات مختلف اسطوره که در تاریخ انجیل یافت می‌شوند، پیشاپیش در همین‌جا اشاره کرد.

ما روایاتی راکه مستقیماً یا به طور غیرمستقیم مربوط به عیسی باشد و بیانگر واقعیتی نبوده بلکه صرفاً فرآوردهٔ اندیشهٔ پیروان اولیهٔ او بوده باشد، ***اسطورهٔ انجیلی*** می‌نامیم؛ چنین روایاتی هرچه بیشتر دارای این خصلت باشند اسطوره‌ای‌تر بشمار می‌روند. ما با اسطوره بدین‌معنا در انجیل و یا در کتب دیگر گاه به شکل ناب و خالص آن برخورد می‌کنیم که در این صورت درونمایهٔ روایت را تشکیل می‌دهد و گاه نیز به صورت ضمیمهٔ تصادف تاریخ واقعی با آن مواجه می‌شویم.

اسطورهٔ ناب در انجیل دو منبع دارد که در اغلب موارد به‌طور همزمان، هرچند به نسبت‌های مختلف اسطوره‌ها را تشکیل داده‌اند. منبع اول، چنانکه قبلاً گفته شد،

اندیشه‌ها و انتظارات مسیحیایی است که در اشکال مختلف خود قبل از ظهور عیسی در ذهن یهودیان قرار داشت و به خود عیسی ربطی نداشت؛ منبع دوم برداشت و تصور خاصی است که از منش شخصی، اعمال و سرنوشت عیسی بجا ماند و موجب تغییری در اندیشهٔ مسیحیایی در ذهن پیروانش شد. به عنوان نمونه، داستان تحول عیسی از جسم به روح تقریباً منحصراً از منبع اول گرفته شده و تنها چیزی که بر آن افزوده شده این است که کسانی که همراه عیسی هنگام موعظهٔ او بر روی کوه ظاهر شدند، دربارهٔ مرگ او سخن گفتند. از سوی دیگر روایت راجع‌به "دریدن پردهٔ پرستشگاه" در هنگام مرگ عیسی ظاهراً ریشه در موضع خصومت‌آمیزی دارد که عیسی و پیروان او پس از وی نسبت به رسم ستایش در معابد در نزد یهودیان داشتند. در این مورد ما با واقعه‌ای تاریخی روبرو هستیم هرچند این واقعه صرفاً مرکب از برخی ویژگیهای کلی مربوط به منش و موقعیت است؛ بدین‌سان به نوع اسطوره‌های تاریخی می‌رسیم.

اساس ***اسطوره‌های تاریخی*** مبتنی بر واقعیت منفرد مشخصی است که شور و شوق مذهبی از آن بهره‌برداری کرده و آن را با مفاهیم اسطوره‌ای برگرفته از اندیشه مسیحا پوشانده است. این واقعیت ممکن است یکی از سخنان عیسی مثل سخنی باشد که دربارهٔ «صیادان آدمیان» و یا دربارهٔ «درخت انجیر خشک» گفته است و اینک در اناجیل به صورت داستانهای شگفت‌آور ظاهر می‌شود؛ و یا این که آن واقعیت ممکن است عمل یا حادثه‌ای واقعی باشد که از زندگی عیسی برگرفته شده است؛ مثلاً ویژگیهای مرموز و اسطوره‌ای در داستان مربوط به غسل تعمید بر چنین واقعیتی بنا شدند. برخی از داستانهای مربوط به معجزات نیز ممکن است مبنایی در رخدادهای طبیعی داشته باشند؛ رخدادهایی که در آن داستانها یا به صورتی فوق طبیعی نمایش می‌یابند و یا بوسیله حوادث معجزآسا پررنگ‌تر می‌شوند.

همهٔ انواع تخیلاتی را که در اینجا ذکر شد می‌توان به درستی، حتی بر طبق تعریف مدرن و دقیق «گئورگ» اسطوره نامید، به شرط آنکه عنصر غیر تاریخی مندرج در آنها، که خواه به تدریج بواسطهٔ سنت شکل گرفته و یا ساختهٔ نویسنده‌ای باشد، در هر مورد محصول یک ***اندیشه*** باشد. اما در مورد آن بخش‌هایی از تاریخ که مشخصهٔ آنها عدم وضوع و فقدان انسجام و ارتباط، یا ابهام و بی‌سامانی و یا آمیختگی و آشفتگی عجیب و غریبی باشد ـ(و این همه نتیجهٔ طبیعی فرآیند طولانی نقل سینه‌به‌سینهٔ مطالب است) ـو یا برعکس، متضمن تجسم‌های تصویری و بسیار رنگارنگی باشند ـ(و این نیز ریشه در سنت دارد)، ـدر هر دو مورد واژهٔ ***افسانه*** قطعاً مناسب‌تر است.

سرانجام لازم است در تمایز از اسطوره و افسانه، به چیزی اشاره کرد که از یک سو، سرپوشی بر اندیشه‌ای محسوب نمی‌شود و از سوی دیگر قابل ارجاع و انتساب به سنت نیست و باید آن را *اضافات نویسنده* دانست که کاملاً فردی است و به منظور ایجاد وضوح و ارتباط و انسجام و غایتی برای تصویر [مندرج در اسطوره یا افسانه] عرضه می‌شود.

چنین شرحی از انواع افسانه‌ها، صرفاً به اشکال مختلفِ روایات غیر تاریخی اناجیل اشاره دارد و به معنی نفی و رد عنصر تاریخی مندرج در آنها نیست.

اینک پس از توصیف عناصر اسطوره‌ای و افسانه‌ای موجود در اناجیل براساس دلایل درونی و بیرونی و پس از تعریف ویژگیهای شاخص آنها، باید در خاتمه در این‌باره تفحص کرد که چگونه می‌توان حضور بالفعل آن عناصر را در هر مورد خاص بازشناخت.

اسطوره دارای دو مرحله است: مرحله اول تاریخ نیست، اما در مرحله دوم قصّه و روایتی است که محصول تمایل فکری خاص جماعتی خاص است. از این دو مرحله، اولی ملاکی منفی و دومی معیاری مثبت دارد و از روی این دو می‌توان اسطوره را بازشناخت.

مرحله منفی: یعنی این که روایتی، تاریخی نیست، یعنی موضوع مربوط بدان، به شیوه‌ای که رخدادی را توصیف می‌کنیم، نمی‌تواند رخ داده باشد.

اولاً: وقتی روایت موردنظر با قوانین عمومی و شناخته شده‌ای که بر روند حوادث حاکم‌اند، سازش‌ناپذیر است. حال برحسب این قوانین، که موافق با کل تصورات درست فلسفی و کل تجربیات قابل قبول‌اند، علت مطلق، هرگز بواسطهٔ دخالتهای خودسرانهٔ خویش، سلسلهٔ علل ثانویه را مختل نمی‌سازد بلکه خودش را در تولید مجموعهٔ علل محدود و معین و عمل متقابل آنها آشکار می‌کند. وقتی به شرحی از پدیده‌ها یا رخدادهای مشخصی می‌رسیم که آشکارا یا تلویحا گفته می‌شود که محصول بلاواسطهٔ خود خداوند هستند (همچون ظهورات روح الهی، استماع اصواتی از آسمان و نظایر آن) و یا کار انسانهایی به شمار می‌روند که از قوای مافوق طبیعی برخوردارند (همچون معجزات و پیشگوییها)، چنین شرحی *تا آنجا که* قابل بررسی باشد، غیرتاریخی است و چون بطورکلی از اختلاط جهان روحانی با جهان انسانی تنها در روایات نامعتبر و نادرست سخن می‌رود و چنین شرحی با هیچ برداشت و تصور درستی سازش‌پذیر نیست؛ پس داستانهای مربوط به فرشتگان و دیوان و ظهور آنها به شکل آدمی و دخالت آنها در امور آدمیان را نمی‌توان، شرحی تاریخی به‌شمار آورد.

لودویگ فویرباخ: جوهر مسیحیت(۱)

جوهر مسیحیت (۱۸۴۱) اثر لودویک فویرباخ به همان اندازهٔ زندگی عیسی اثر اشتراوس جنجال برانگیخت. فویرباخ (۷۲ ـ ۱۸۰۴) گرچه تحت تأثیر هگل بود و در مجالس درس هگل در برلین حاضر می‌شد و هم تحت تأثیر او از الهیات دست کشید و به فلسفه روی آورد، با این حال به فلسفهٔ هگل تاخت و آن را «آخرین ملجاء [و] آخرین پشتوانهٔ عقلانی الهیات» خواند. وی توضیحی روان‌شناسانه از خداوند به دست داد و خدا را به عنوان فرافکنی خواست‌ها و نیازهای انسان توصیف کرد و در نقدهای بعدی بر مذهب که بوسیله مارکس و فروید صورت گرفت، پیشتاز بود.

غوغایی که اثر حاضر برانگیخته است، مرا به شگفتی نینداخته و کوچکترین تغییری در موضع من ایجاد نکرده است. برعکس من خود بار دیگر در نهایت آرامش اثر خود را مورد دقیق‌ترین وارسی‌های تاریخی و فلسفی قرار داده‌ام.... این اثر هیچ ادعایی جز این ندارد که ترجمانی دقیق و یا به سخن روشن‌تر، تحلیلی تجربی یا تاریخی ـ فلسفی، [یعنی] کوششی در حل راز مذهب مسیحیت باشد. قضایای عامی که در مقدمهٔ کتاب خود مفروض می‌گیرم، قضایای پیشینی و معقول، یا محصول تعقل نظری نیستند؛ این قضایا از درون تخیل مذهب برخاسته‌اند؛ و همچون دیگر اندیشه‌های بنیادین این اثر استنتاجاتی کلی از مظاهر شناخته شدهٔ سرشت بشر و بویژه از آگاهی و وجدان مذهبی هستند ـ و این حقایق در اینجا به صورت اندیشه‌هایی عرضه شده‌اند یعنی در قالب مفاهیم عام بیان شده و موضوع فهم قرار گرفته‌اند.... من صرفاً ***فلسفهٔ طبیعت را در حوزهٔ ذهن*** پیگیری می‌کنم و فیلسوف طبیعت نمی‌تواند بدون ابزار و وسایل مادی کاری انجام دهد. من بدین عنوان این کتاب را نوشته‌ام و در نتیجه این کتاب چیزی جز اصل فلسفهٔ جدیدی را دربر ندارد، اصلی که به‌طور عملی یعنی به شکلی انضمامی و در تطبیق بر موضوعی خاص تصدیق می‌یابد؛ اما این موضوع یعنی مذهب معنا و اهمیتی کلی دارد و اصل مذکور، در آن بروز و ظهور می‌یابد و کاملاً اجرا می‌شود. چنین فلسفه‌ای اساساً از نظریات رایج تا به امروز، از این حیث متفاوت و متمایز است که با طبیعت کامل و واقعی انسان سروکار دارد؛ اما به همین دلیل این فلسفه با ذهنیت‌هایی که بواسطهٔ اندیشهٔ مذهب یا فلسفه‌ای مافوق انسانی یعنی ضد انسانی و ضد طبیعی فلج شده‌اند، تضاد پیدا می‌کند....

1. Ludwig Feuerbach, *The Essence of Christianity*. tr. Marian Evans, (London, Trübner and Co., 1881), pp. vii - ix, xi, xiii, 12 - 14, 20 - 21, 184.

در بخش اول نشان می‌دهم که معنای راستین خداشناسی، همان انسانشناسی است و هیچ تمایزی میان *اوصاف* سرشت الهی و سرشت بشری وجود ندارد و درنتیجه هیچ تفاوت و تمایزی میان خدا و انسان به عنوان فاعل شناسایی وجود ندارد. مذهب رؤیای ذهن بشر است.

....و در اینجا می‌توان بدون هیچ‌گونه محدودیتی این قضیه را به کار برد که: عین (ابژهٔ) هر ذهنی (سوژه‌ای) چیزی جز سرشت خود آن سوژه نیست که به صورت عینی تصور شده باشد. اندیشه‌ها و تمایلات انسان هرچه باشد خدای او نیز آنچنان خواهد بود؛ انسان هر ارزشی که داشته باشد، خدای او نیزبه همان اندازه ارزش خواهد داشت و نه بیشتر. آگاهی از خدا، خودآگاهی است و شناخت خدا، خودشناسی است. هرکس را با خدای خودش می‌توان شناخت و آن خدا را نیز بوسیله خود آن کس می‌توان شناخت؛ این دو یکی هستند. تصور خداوند برای هرکس هرچه باشد، همان احساس دل و روح او خواهد بود و بالعکس خداوند سرشت منعکس شده در درون و نفس ظهور یافته هرکس است، ـ مذهب، انکشاف گنج‌های نهان هرکس، انفتاح اندیشه‌های درونی او و اعتراف آشکار رازهای عشقی اوست.

اما وقتی مذهب ـ یا آگاهی از خدا ـ به عنوان خودآگاهی انسان توصیف می‌شود. نباید این گفته را به منزله تأیید این مطلب گرفت که انسان مذهبی از هویت خود مستقیماً آگاه است؛ زیرا برعکس، ناآگاهی از آن هویت بنیاد سرشت خاص مذهب است. برای جلوگیری از این سوءتعبیر بهتر است بگوییم که مذهب ابتدایی‌ترین شکل غیرمستقیم خودشناسی انسان است. در همه جا مذهب پیش از فلسفه می‌آید، چه در تاریخ کل نوع بشر و چه در تاریخ [ذهن] فرد. انسان پیش از هرچیز سرشت خودش را چنان می‌بیند که گویی *بیرون* از خود اوست و سپس آن را در خودش می‌یابد. انسان سرشت خودش را در وهلهٔ اول به عنوان سرشت موجود دیگری تصور می‌کند. مذهب وضع کودکانهٔ بشریت است؛ اما کودک طبیعت خود ـ یعنی انسان [بالغ] را بیرون از خودش می‌بیند؛ آدمی در کودکی موضوع [ابژهٔ] خودش است و به صورت انسان دیگری ظاهر می‌شود. فرایند پیشرفت تاریخی مذهب چنین است که: آنچه مذهب پیشینی عینی می‌پنداشت، اینک ذهنی تلقی می‌شود؛ یعنی آنچه پیشتر به عنوان خداوند تصور و ستایش می‌شد، اینک چیزی *انسانی* تصور می‌شود. آنچه در آغاز مذهب بود، در دورانی بعد به بت‌پرستی تبدیل می‌شود؛ به نظر می‌رسد که آدمی طبیعت خودش را پرستش می‌کرده است. انسان

به خودش عینیت بخشیده است اما آن عینیت را به عنوان طبیعت خودش بازنشناخته است؛ مذهب بعدی چنین گامی را به پیش برمی‌دارد؛ هر پیشرفتی در مذهب بنابراین، خودشناسی ژرف‌تری است.

مذهب، دست‌کم مذهب مسیحیت، رابطهٔ انسان با خودش و یا به سخن درست‌تر با طبیعت خودش (یعنی طبیعت ذهنی او) است؛ اما رابطه‌ای با طبیعت خود اوست که در آن، آن طبیعت مجزا از خود او پنداشته می‌شود. موجود الهی چیزی جز موجود انسانی نیست و یا به سخن دیگر [موجود الهی] همان طبیعت انسانی است که ناب و خالص شده و از محدودیت‌های انسانی رهایی یافته و عینی شده است ـ یعنی به عنوان موجودی دیگر و مجزا تصور و تقدیس شده است. پس کل اوصاف طبیعت الهی همان اوصاف طبیعت انسانی است....

وحدت ذهن و موضوع آن به وضوح در تکامل مذهب آشکار می‌شود که با تکامل فرهنگ بشری یکی و یکسان است. تا زمانی که انسان در وضع طبیعی صرف به سر می‌برد، خدای او نیز صرفاً خدای طبیعت یعنی تشخّص یک نیروی طبیعی است. وقتی انسان در ساختمان‌ها و خانه‌ها سکونت می‌یابد، خدایان خویش را نیز در معابد محدود می‌سازد. معبد صرفاً مظهر ارزشی است که آدمی برای ساختمانهای زیبا قایل می‌شود. معابد و پرستشگاههایی که برای تعزیز مذهب تأسیس می‌شوند درحقیقت برای تعزیز معماری ساخته می‌شوند. با گذار انسان از وضع توحش به مرحلهٔ فرهنگ و با ایجاد تمایز میان آنچه مناسب و یا نامناسب به حال انسان است، تمایز میان آنچه مناسب و یا نامناسب به حال خداوند است نیز ظاهر می‌شود. خداوند، اندیشهٔ عظمت و شکوه و والاترین مرتبه کمال است؛ احساس مذهبی احساسی دربارهٔ کمال اعلی است. هنرمندان فرهیخته‌تر یونان در دوران متاخر آن تمدن نخستین کسانی بودند که اندیشه شرافت و کمال و شکوه روحانی و آرامش و آسایشی آسیب‌ناپذیر را در پیکره‌های خدایان مجسم کردند. اما چرا این کیفیات به نظر ایشان صفات و اوصاف خدایان بودند؟ زیرا یونانیان، خودِ این اوصاف را واجد الوهیت می‌دانستند. چرا آن هنرمندان هیچ‌یک از امیال و شهوات زشت و پست را در آثار خود در نظر نگرفتند؟ زیرا ایشان آن امیال را نامناسب، بی‌ارزش، غیرانسانی و درنتیجه غیر الهی می‌شمردند. خدایان هومری می‌خورند و می‌آشامند ـ و این بدان معناست که خوردن و آشامیدن از لذات الهی است. قوت بدنی یکی از اوصاف خدایان هومری است. زئوس نیرومندترین خدا در بین خدایان است.

چرا؟ زیرا قوت بدنی فی‌نفسه امری پر شکوه و الهی تلقی می‌شد. در میان آلمانیهای قدیم والاترین فضایل، فضایل سلحشوران بود؛ بنابراین، خدای اعلای آنها اودین، خدای جنگ بود ـ جنگ «قانون اولیه و قدیمی‌ترین قانون» [بود].....

....خداوند ذهنیت مطلق نابی است که از هرگونه محدودیت طبیعی خلاصی یافته است؛ او همان چیزی است که افراد انسان باید باشند و خواهند بود: پس ایمان به خداوند همان ایمان انسان به عدم تناهی و حقیقت سرشت خویش است: موجود الهی همان ذهن انسان در آزادی و بیکرانی مطلق خویش است.

اینک وظیفه اصلی خود را انجام داده‌ایم. طبیعت فوق دنیوی، فوق طبیعی و فوق انسانی خداوند را به عناصر اصلی و بنیادین طبیعت انسان تقلیل داده‌ایم. روند تحلیل فوق ما را دوباره به نقطه عزیمت بحث خود بازگردانده است. انسان آغاز و میانه و نهایت مذهب است.

کارل مارکس: دربارهٔ انسان و تاریخ(۱)

دو گزیده زیر از آثار مارکس جوان گرفته شده‌اند. با این حال اندیشه‌های موجود در این آثار اساس نظریهٔ مارکس در دوران بلوغ فکری او را تشکیل می‌دهند. گزیده نخست که از مقالهٔ «کار بیگانه شده» در دستنوشته‌های اقتصادی و فلسفی سال ۱۸۴۴ (که تنها در سال ۱۹۳۲ انتشار یافت) برگرفته شده حاوی جوهر اندیشه مارکس (۸۳ ـ ۱۸۱۸) دربارهٔ سرشت انسان و آسیب‌هایی است که به نظر او سرمایه‌داری بر آن وارد کرده است. گزیده دوم از اثر ناتمام ***ایدئولوژی آلمانی*** *است که توسط مارکس و انگلس در طی سالهای ۴۶ ـ ۱۸۴۵ نوشته شد. این گزیده نقدی بر فلسفهٔ تاریخ «آلمانی» یا هگلی است. هر دو گزیده حکایت از آن دارند که مارکس تا چه اندازه از فلسفهٔ هگل و نسل اول هگلیان جوان فاصله گرفت و تا چه پایه مدیون آنها بود. به عنوان نمونه وی مفهوم «بیگانگی» را از هگل و فویرباخ گرفت ولی آن را با دیدگاه «اومانیستی» و ضد «ایده‌آلیستی» خود سازش داد.*

انسان از خود بیگانه

ما بحث خود را براساس پیش‌فرضهای اقتصاد سیاسی آغاز کرده و واژگان و قوانین آن را پذیرفته‌ایم. ما مالکیت خصوصی، جدایی کار، سرمایه و زمین و نیز دستمزد، سود

---

1. Karl Marx, *Early Writings,* tr. and ed. by T.B. Bottomore, (McGrow - Hill co. 1963) PP. 120 - 126, 129-133; Karl Marx and Friedrich Engels, *The German Ideology,* tr. R. Pascal, (New York, International Publishers, 1960), PP. 16, 30 - 31, 39 - 41.

و اجاره، تقسیم کار، رقابت، مفهوم ارزش مبادله‌ای و غیره را فرض گرفته‌ایم. از دیدگاه اقتصاد سیاسی و به زبان خود آن [علم] نشان داده‌ایم که کارگر به سطح کالا تنزل می‌یابد و آنهم کالایی بسیارْ مفلوک؛ و بیچارگی کارگر به نسبت افزایش قدرت و میزان تولید او افزایش می‌یابد؛ و نتیجهٔ ضروری رقابت، انباشت سرمایه در دست گروه کوچکی است و بدین‌سان انحصار به شکلی وحشت‌ناک‌تر اعاده می‌شود و سرانجام این که تمایز میان کارگر کشاورزی و کارگر صنعتی ضرورتاً از میان می‌رود و کل جامعه میان دو طبقهٔ *صاحبان* مالکیت و کارگران *فاقد مالکیت* تقسیم می‌شود....

ما برخلاف اقتصاددانان تبیین خود را از وضع افسانه‌ای اولیه آغاز نمی‌کنیم....

ما بحث خود را از واقعیت اقتصادی *امروز* شروع می‌کنیم. کارگر، هرچه ثروت بیشتری تولید کند و هرچه قدرت و میزان تولیدش افزایش یابد، تهیدست‌تر می‌شود. کارگر هرچه کالاهای بیشتری خلق کند، خود به کالای ارزان‌تری تبدیل می‌شود. *ارزش‌زدایی* از جهان انسانی، با *افزایش ارزش* جهان اشیاء به نسبت مستقیم افزایش می‌یابد. کار صرفاً خالق کالاها نیست بلکه خودش و کارگر را به عنوان *کالایی* تولید می‌کند و درحقیقت هرچه کالای بیشتری تولید می‌کند [خودش و کارگر را بیشتر به کالا تبدیل می‌کند].

این حقیقت صرفاً حاکی از آن است که شیئی تولید شده بوسیلهٔ کار، یا محصول کار، اینک همچون **موجودی بیگانه** همچون **قدرتی مستقل** از مولد آن، در مقابل کار قرار می‌گیرد. محصول کار، کاری است که در شیئی تجسم یافته و به چیزی مادی تبدیل شده است؛ این محصول **شیئی‌گشتگی** کار است. انجام کار در عین حال شیئی گشتگی آن است. در حوزهٔ اقتصاد سیاسی، انجام کار به عنوان *نابودسازی* کارگر، شیئی گشتگی به عنوان **تهیدستی و بندگی نسبت به کالا**؛ و تصاحب به عنوان **بیگانگی** ظاهر می‌شود....

همهٔ این پیامدها برآیند این واقعیت‌اند که رابطه کارگر با **محصول کار خود** همچون رابطهٔ او با شیئی **بیگانه‌ای** است. زیرا براساس این پیش‌فرض روشن است که کارگر هرچه بیشتر توان خود را در کار مصرف می‌کند جهان اشیایی که او خود در برابر خویش می‌آفریند هرچه نیرومندتر می‌شود، زندگی درونی خود او مسکنت‌بارتر می‌گردد و وی کمتر وکمتر به خودش تعلق دارد. این همان فرآیندی است که در مذهب هم رخ می‌دهد. انسان هرچه وجود خود را بیشتر و بیشتر به خداوند نسبت می‌دهد، بیشتر از خود تهی می‌شود. کارگر زندگی خود را در شیئی می‌گذارد و زندگی او دیگر به خودش تعلق ندارد بلکه متعلق به شیئی است. هرچه فعالیت او بیشتر باشد، دارایی او کمتر می‌شود. آنچه

در محصول کار او متجسم شده، دیگر از آن او نیست. بنابراین، هرچه این محصول بیشتر باشد، وی بیشتر خفت می‌یابد. **بیگانگی** کارگر از محصول کار خود نه تنها به این معنی است که کار او به شیئی تبدیل می‌شود [و] وجودی **بیرونی** به خود می‌گیرد، بلکه به این معنی نیز هست که کار او وجود مستقلی دارد که ***خارج از او*** و بیگانه از اوست و همچون قدرتی مستقل در مقابل او می‌ایستد. حیاتی که او به شیئی بخشیده است خودش را همچون نیرویی بیگانه و دشمن‌صفت در مقابل وی قرار می‌دهد....

تا اینجا بیگانگی کارگر را تنها از یک بعد یعنی از حیث ***رابطه او با محصولات کارش*** بررسی کرده‌ایم. اما بیگانگی نه تنها در نتیجه بلکه در ***فرآیند تولید*** یعنی ***در درون خود فعالیت تولیدی*** نیز رخ می‌دهد. اگر کارگر خودش را در عمل تولید بیگانه نسازد، چگونه می‌تواند در رابطه‌ای بیگانه نسبت به محصول فعالیت خویش قرار بگیرد؟ محصول کار درحقیقت صرفاً **خلاصهٔ** فعالیت و تولید است. درنتیجه، اگر محصول کار بیگانگی است، نفس تولید می‌باید بیگانگی فعال ـ یعنی بیگانگی فعالیت و فعالیت بیگانگی باشد. بیگانگی محصول کار صرفاً خلاصهٔ بیگانگی در نفس فعالیت کار است.

معنای بیگانگی کار چیست؟ نخست این که کار نسبت به کارگر **خارجی** است و جزئی از سرشت او نیست؛ و درنتیجه وی با انجام کار، خود را متحقق نمی‌سازد بلکه انکار می‌کند، به جای آنکه احساس خوشی کند احساس بدبختی می‌کند، و تواناییهای فکری و بدنی خود را آزادانه توسعه نمی‌بخشد بلکه از نظر بدنی فرسوده و از لحاظ فکری منحط شده است. بنابراین، کارگر تنها در طی زمان فراغت با خود احساس الفت می‌کند، درحالی که در هنگام کار خود را غریب و بی‌پناه می‌یابد. کار او داوطلبانه نیست بلکه تحمیل است؛ کاری اجباری است. کار برای او ارضاء یک نیاز نیست بلکه تنها **وسیله‌ای** برای ارضاء نیازهای دیگر است. خصلت بیگانه کار به روشنی از این واقعیت آشکار می‌شود که به محض آنکه اجبار جسمانی و یا اجبار دیگری در کار نباشد، از آن همچون طاعون پرهیز می‌شود. کار بیرونی، یعنی کاری که در آن آدمی خود را بیگانه می‌سازد، کاری کشنده و ذلیل کننده است. سرانجام این که خصلت بیرونی کار برای کارگر در این واقعیت آشکار می‌شود که کاری برای خودش نیست بلکه برای دیگری است؛ در طی کار وی به خودش تعلق ندارد بلکه از آنِ شخص دیگری است....

به این نتیجه می‌رسیم که انسان (کارگر) تنها در کار ویژه‌های حیوانی خود ـ مثل خوردن، آشامیدن و تولیدمثل کردن و حداکثر در اسکان و آرایش پیکر خود ـ احساس

آزادی عمل و فعالیت می‌کند، درحالی که در کار ویژه‌های انسانی خود به حیوان تبدیل می‌شود. حیوان انسان می‌شود و انسان حیوان....

....این ***از خودبیگانگی*** است که در مقابل بیگانگی از **شیئی** قرار دارد که در بالا ذکر شد. کار بیگانه [همچنین] طبیعت را.... به موجودی **بیگانه** و ***وسیله‌ای*** برای ***تأمین معاش فردی*** تبدیل می‌کند. چنین کاری، بدن انسان، طبیعت بیرونی، زندگی فکری انسان و زندگی ***انسانی*** انسان را از او بیگانه می‌سازد. پیامد مستقیم بیگانگی انسان از محصول کار خود، از فعالیت حیاتی خود و از زندگی نوعی خود، این است که ***انسان*** از دیگر ***انسانها*** بیگانه می‌شود. وقتی انسان رو در روی خود قرار می‌گیرد با انسانهای **دیگر** نیز رودررو می‌شود. آنچه در مورد رابطه انسان با کار خود، با محصول کار خود و با خود صادق است، در مورد رابطه‌اش با انسانهای دیگر، با کار آنها و با موضوع کار آنها نیز صادق است.

به‌طورکلی این حکم که انسان از زندگی نوعی خود بیگانه است بدین‌معناست که هرکس از دیگران بیگانه است و هریک از دیگران نیز همچون او از زندگی انسانی بیگانه‌اند.

بیگانگی انسان و بویژه، رابطهٔ انسان با خودش نخست در رابطه میان هرکس و کسان دیگر تحقق و بیان می‌یابد. در رابطه کار بیگانه، هرکس دیگران را برحسب معیارها و روابطی می‌نگرد که خود در درون آنها به عنوان کارگر جای گرفته است....

حال در این باره بیشتر تفحص می‌کنیم که چگونه مفهوم کار بیگانه خود را در واقعیت آشکار می‌سازد. اگر محصول کار نسبت به من بیگانه است و همچون قدرتی بیگانه رودرروی من قرار می‌گیرد، پس این محصول از آنِ کیست؟

اگر فعالیت خود من از آنِ من نیست بلکه فعالیتی بیگانه و تحمیلی است، پس از آنِ کیست؟ از آن موجودی غیر از خود من است و این موجود کیست؟ آیا چنین موجودی خدایانند؟ ظاهراً در مراحل نخستین تولید پیشرفته مثلاً در احداث معابد و غیره در مصر، هند و مکزیک و در خدماتی که برای خدایان صورت می‌گرفت، محصول کار از آن خدایان بود. اما هرگز خدایان به تنهایی صاحبان محصول کار نبودند. ***طبیعت*** نیز نبود....

موجود ***بیگانه‌ای*** که کار و محصول کار متعلق به اوست و کار، صَرف خدمت به او می‌شود و محصول کار برای بهره‌برداری اوست، تنها می‌تواند خود ***انسان*** باشد. اگر محصول کار متعلق به کارگر نیست بلکه همچون قدرتی بیگانه رودرروی او قرار می‌گیرد،

تنها به این دلیل است که متعلق به ***انسان دیگری جز کارگر*** است. اگر کار برای کارگر عذاب‌آور است، برای آن دیگری سرچشمه ***بهره‌مندی*** و لذت است. نه خدایان و نه طبیعت بلکه تنها خود انسان است که می‌تواند چنین قدرت بیگانه‌ای برای آدمیان باشد....

کارگر از طریق کار از خود بیگانه رابطه انسان دیگری را با این کار ایجاد می‌کند، انسانی که کار نمی‌کند و خارج از فرایند کار است. رابطه کارگر با کار همچنین مولّد رابطه سرمایه‌دار (یا هر عنوان دیگری که برای توصیف صاحب کار به کار ببریم) با کار است. ***مالکیت خصوصی*** محصول و نتیجهٔ ضروری ***کار بیگانه*** [و نتیجهٔ] رابطه بیرونی کارگر با طبیعت و با خویشتن است....

از رابطه کار بیگانه با مالکیت خصوصی چنین برمی‌آید که رهایی جامعه از مالکیت خصوصی و از بردگی، در شکل سیاسی ***رهایی کارگران*** تحقق می‌یابد؛ نه به این معنا که تنها رهایی کارگران در نظر است بلکه به این دلیل که رهایی کارگران شامل رهایی بشریت به‌طورکلی است [واجد اهمیت است]. زیرا بندگی و بردگی انسان از هر نوعی در رابطه کارگر با تولید نهفته است و همهٔ انواع بردگی تنها اَشکال و یا تبعات این رابطه هستند....

تاریخ

چون ما با آلمانها سروکار داریم که هیچ چیز را مسلم نمی‌انگارند پس می‌باید بحث خود را با بیان نخستین اصل کل وجود بشری و به تبع آن کل تاریخ آغاز کنیم و آن اصل این است که آدمیان برای آنکه بتوانند «تاریخ را بسازند» می‌باید نخست توانایی زیستن داشته باشند. اما زندگی پیش از هر چیز مستلزم خوردن و آشامیدن، مسکن، لباس و بسیاری چیزهای دیگر است. پس نخستین عمل تاریخی تولید وسایل ارضاء این نیازها و تولید نفس زندگی مادی است....

در همهٔ برداشتهایی که از تاریخ تا زمان حاضر شده است، همین مبنای واقعی تاریخ یا کلاً فراموش شده و یا به عنوان موضوعی جزئی و ناچیز، بی‌ارتباط با فرآیند تاریخ تلقی شده است. تاریخ همواره می‌بایست برحسب معیاری بیرونی نوشته می‌شد؛ تولید واقعی حیات ورای تاریخ به نظر می‌رسید درحالی که تاریخ راستین چیزی جدا از زندگی معمولی و امری مافوق زمینی تلقی می‌شد. با این حساب رابطه انسان با طبیعت از تاریخ حذف می‌شد و از همین‌جا بود که تضاد طبیعت و تاریخ بوجود آمد. درنتیجه، نمایندگان این برداشت از تاریخ تنها قادر بوده‌اند که اعمال سیاسی شهریاران و دولتها،

کشمکش‌های مذهبی و نظری را مشاهده کنند و بویژه در هر عصر تاریخی مجبور بوده‌اند توهم *آن عصر* را بپذیرند. مثلاً اگر یک عصر تاریخی خود را تحت تأثیر انگیزه‌های صرفاً «سیاسی» و «مذهبی» تصور می‌کرده است، هرچند «مذهب» و «سیاست» تنها صوری از انگیزه‌های واقعی آن بوده‌اند، مورخ نیز این نظر را می‌پذیرفته است. «اندیشه» و «برداشت» چنین انسانهای مقیدی دربارهٔ عملکرد واقعی خود، بدین‌سان به تنها نیروی تعیین کننده و فعالی تبدیل می‌شود که [ظاهر] اعمال آنها را کنترل و تعیین می‌کند.... درحالی که فرانسویان و انگلیسی‌ها دست‌کم پایبند توهمی سیاسی هستند که نسبتاً به واقعیت نزدیک است، آلمانیها در حوزهٔ «روح ناب» حرکت می‌کنند و توهم مذهبی را نیروی محرک تاریخ می‌شمارند.

فلسفهٔ هگل آخرین برآیند و «عالی‌ترین تجلی» کل تاریخنگاری آلمانی بدین شیوه است زیرا مسأله آن نه مسأله علایق و منافع واقعی یا حتی سیاسی بلکه مسأله اندیشهٔ ناب است....

اندیشه‌های طبقهٔ حاکمه در هر عصری اندیشه‌های حاکم‌اند: یعنی طبقه‌ای که نیروی مادی حاکمه در جامعه است درعین‌حال نیروی فکری مسلط آن نیز هست. طبقه‌ای که وسایل تولید مادی را در اختیار خود دارد، درعین‌حال بر وسایل تولید فکری نیز مسلط است، به نحوی که به‌طورکلی اندیشهٔ کسانی که فاقد وسایل تولید فکری هستند، تابع اندیشهٔ آن طبقه است. اندیشه‌های حاکمه چیزی بیش از بازتاب روابط مادی مسلط در سطح اندیشه نیستند؛ روابط مادی مسلطی هستند که به شکل اندیشه ادراک شده‌اند؛ از این‌رو بازتاب روابطی هستند که طبقه‌ای را به طبقه مسلط تبدیل می‌کنند و بدین‌سان بیانگر سلطهٔ آن طبقه‌اند. افراد تشکیل دهندهٔ طبقهٔ حاکمه ازجمله دارای آگاهی هستند و بنابراین، می‌اندیشند. از این رو تا آنجا که آنها به عنوان طبقه‌ای حکومت می‌کنند و حدود و حوزه یک عصر تاریخی را تعیین می‌نمایند، پس طبعاً این کار را با تمام قوت و برد خود انجام می‌دهند و از همین‌رو به عنوان اندیشمندان و مولدان اندیشه نیز حکومت می‌کنند و بر تولید و توزیع اندیشه‌های عصر خویش نظارت می‌نمایند: به این سبب اندیشه‌های آنها اندیشه‌های حاکم در آن عصر است. مثلاً در عصر و در کشوری که قدرت شاه، اشراف و بورژوازی برای کسب سلطه با یکدیگر رقابت می‌کنند و بنابراین، قدرت میان آنها تقسیم شده است. نظریهٔ تفکیک قوا به صورت اندیشهٔ مسلط درمی‌آید و به عنوان «قانون ابدی» عرضه می‌شود....

اگر در بررسی روند تاریخ، اندیشه‌های طبقه حاکمه را از خود طبقه حاکمه جدا می‌سازیم و به آنها وجودی مستقل نسبت می‌دهیم، و اگر خود را به این گفته محدود می‌سازیم که این یا آن اندیشه‌ها مسلط بوده‌اند بدون آنکه به شرایط پیدایش و تولیدکنندگان این اندیشه‌ها توجهی داشته باشیم و اگر افراد و شرایط جهانی را که سرچشمه این اندیشه‌ها هستند، نادیده می‌گیریم [به اقتضای بحث حاضر است وگرنه] مثلاً می‌توانیم بگوییم که در طی دورانی که اشراف حاکم بودند، مفاهیم عزت و افتخار و وفاداری و غیره مسلط بودند و در طی دوران سلطهٔ بورژوازی مفاهیم آزادی، برابری و غیره مسلط می‌شوند. طبقهٔ حاکمه خود، بطورکلی چنین تصوراتی دارد. این برداشت از تاریخ که در میان همهٔ تاریخ‌نویسان بویژه از سده هجدهم به بعد متداول بوده است، ضرورتاً با این مشکل روبرو می‌شود که اندیشه‌های انتزاعی یعنی اندیشه‌هایی که به نحو فزاینده‌ای به شکل اندیشه‌های کلی و عام ظاهر می‌شوند، مسلطاند. زیرا هر طبقهٔ حاکمه‌ای که جانشین طبقه حاکمهٔ پیشین می‌شود صرفاً به منظور اجرای اهداف خود مجبور است مصلحت خود را به شکلی آرمانی به عنوان مصلحت عمومی کل اعضای جامعه نمایش دهد؛ و به اندیشه‌های خود شکلی کلی و عام ببخشد و آنها را به عنوان تنها اندیشه‌های عقلایی و عموماً معتبر جلوه دهد. طبقه‌ای که دست به انقلاب می‌زند از همان آغاز صرفاً به این دلیل که در مقابل طبقه دیگری قرار دارد، نه به عنوان یک طبقه بلکه همچون نماینده کل جامعه ظاهر می‌شود و در مقابل طبقه حاکمه به صورت کل تودهٔ جامعه خودنمایی می‌کند.... بنابراین، هر طبقهٔ جدیدی استیلای خود را براساس پایگاه اجتماعی وسیعتری از پایگاه اجتماعی طبقهٔ حاکمهٔ پیشین به دست می‌آورد و در مقابل بعدها مخالفت طبقهٔ غیرحاکمه، بر ضد طبقه حاکمهٔ جدید هرچه شدیدتر و عمیق‌تر می‌شود. این دو امر مبین این حقیقت‌اند که مبارزه‌ای که بر ضد همین طبقهٔ حاکمهٔ جدید آغاز می‌گردد، به نوبه خود، معطوف به نفی شرایط پیشین جامعه به صورتی مصمم‌تر و اساسی‌تر از آن است که طبقات پیشینی که در پی کسب سلطه بودند می‌توانستند انجام دهند.

البته این تقارن یعنی این که حکومت طبقهٔ خاصی، تنها به معنی حکومت اندیشه‌های خاصی است، پس از آنکه جامعه دیگر براساس سلطه طبقاتی مبتنی نباشد یعنی پس از آنکه دیگر نمایش مصلحتی خاص به عنوان مصلحت عام و یا «مصلحت عام» به عنوان مصلحت حاکمه ضروری نباشد، به پایان طبیعی خود خواهد رسید.

فریدریش انگلس: انقلاب علمی آقای اوژن دورینگ[1]

انگلس در این اثر که در سال ۱۸۷۸ منتشر شد و معمولاً با عنوان ***آنتی دورینگ*** *شناخته می‌شود آیین «سوسیالیسم علمی» را توضیح می‌دهد. فریدریش انگلس (۹۵ - ۱۸۲۰) فرزند پارچه‌باف آلمانی ثروتمند و دوست نزدیک و همکار کارل مارکس بود. وی بیشتر عمر خود را در انگلستان بسر برد و در کارخانه پدرش در نزدیکی شهر منچستر کار می‌کرد و درباره کمونیسم کتاب می‌نوشت.*

سوسیالیسم مدرن از لحاظ محتوا عمدتاً محصول تصور وجود تعارضات طبقاتی میان مالکین و غیرمالکین و میان کارگران مزدبگیر و بورژوازی در جامعه مدرن از یک سو و هرج‌ومرج حاکم بر تولید از سوی دیگر است. اما سوسیالیسم در شکل نظری خود اصلاً ادامه و دنبالهٔ به ظاهر منطقی‌تر اصولی است که بواسطهٔ فلاسفهٔ بزرگ فرانسه در سدهٔ هجدهم برقرار شد. سوسیالیسم نیز همانند هر نظریهٔ تازه‌ای نخست می‌بایست خود را با اندیشه‌هایی پیوند دهد که در معرض دید آن قرار داشتند، هرچند ریشه‌های آن عمیقاً در حیات اقتصادی نهفته بود.

مردان بزرگی که در فرانسه ذهن آدمیان را برای انقلاب آینده آماده می‌کردند، خود به شیوه‌ای بسیار انقلابی عمل کردند. آنها به هیچ‌گونه اقتدار خارجی قایل نبودند. مذهب، مفاهیم طبیعت، جامعه، نظامهای سیاسی همه و همه در معرض بیرحمانه‌ترین انتقادات قرار داشتند؛ هر چیز می‌بایست یا وجودش را در برابر محکمهٔ عقل توجیه کند و یا وجود خود را بکلی نفی نماید. عقل استدلالی به مثابه تنها ملاک و معیار در مورد همه چیز اعمال می‌شد. آن زمانی بود که هگل می‌گوید جهان بر روی سر خود ایستاده بود؛ اولاً به این معنی که عقل انسان و اصول مکشوف اندیشه اساس کل اعمال و اجتماعات انسان به شمار می‌رفت. همهٔ اشکال پیشین جامعه و حکومت، همهٔ اندیشه‌های قدیمی که مأخوذ از سنت بودند، به عنوان اشکال و اندیشه‌های غیرعقلانی به دور افکنده شدند؛ جهان تا آن زمان صرفاً بوسیله تعصبات هدایت شده بود؛ هر چیزی که مربوط به گذشته بود، تنها شایستهٔ ترحم و تحقیر بود. حال برای نخستین بار روشنایی روز نمودار می‌شد؛ از آن پس خرافات، بی‌عدالتی، امتیاز و سلطه جای خود را به حقیقت ابدی، عدالت ابدی، برابری مبتنی بر طبیعت و حقوق غیرقابل سلب انسان می‌دادند.

---

1. Friedrich Engels, *Herr Eugen Dühring's Revolution in Science.* tr. Emile Burns (New York, International Publishers Co, n.d.) pp. 23 - 4, 26 - 34.

امروزه، ما می‌دانیم که حکومت عقل به این معنی چیزی جز حکومت آرمانی بورژوازی نبود؛ عدالت ابدی، در عدالت بورژوایی تحقق یافت؛ برابری به برابری بورژوایی در مقابل قانون تنزل پیدا کرد؛ مالکیت بورژوایی به عنوان حقوق اساسی انسان اعلام شد؛ و حکومت عقل، یعنی قرارداد اجتماعی روسو، تنها به عنوان جمهوری دموکراتیک بورژوایی قابل تحقق بود و تحقق یافت. متفکران سدهٔ هجدهم هم نمی‌توانستند بیش از اهداف خود، از حدودی که عصر خودشان برایشان تحمیل کرده بود فراتر روند.

در همین اثنا، فلسفهٔ نوین آلمان که در هگل به اوج خود می‌رسید همراه با فلسفهٔ سدهٔ هجدهم فرانسه پدید آمده بود. بزرگترین امتیاز آن، بهره‌گیری مجدد از دیالکتیک به عنوان عالی‌ترین شکل تفکر بود....

وقتی ما درباره طبیعت، یا تاریخ بشریت و یا فعالیت فکری خود تأمل می‌کنیم، نخستین تصویری که در ذهن ما پدید می‌آید هزارتوی بی‌پایانی از روابط و تعاملات است که در آن هیچ چیز به حال خود باقی نمی‌ماند بلکه همه چیز حرکت می‌کند، تغییر می‌یابد، به وجود می‌آید و نابود می‌شود. این برداشت ابتدایی، ساده‌اندیشانه ولیکن ذاتاً درست از جهان همان برداشت فلسفهٔ یونان باستان بود که نخستین بار از سوی هراکلیت به روشنی عرضه شد: بر این اساس هر چیزی هم هست و هم نیست زیرا در حال **جریان** است، دائماً تغییر می‌یابد، دائماً به وجود می‌آید و نابود می‌شود. اما این برداشت گرچه به‌درستی خصلت عمومی صورت پدیده‌ها را باز می‌نماید، لیکن برای توضیح جزییات تشکیل دهندهٔ این صورت کلی کافی نیست و مادام که ما این جزییات را درنیابیم، نمی‌توانیم برداشت روشنی هم از کل آن تصویر داشته باشیم. به منظور فهم این جزییات می‌باید آنها را از پیوندهای طبیعی و تاریخی‌شان جدا سازیم و هریک را از حیث ماهیت، علل و نتایج خاص خود جداگانه بررسی کنیم. این عمدتاً وظیفهٔ علم طبیعی و پژوهش تاریخی است.... تجزیهٔ طبیعت به اجزای تشکیل دهنده‌اش، طبقه‌بندی فرآیندها و اشیاء طبیعی مختلف در دسته‌های مشخص و مطالعهٔ کالبد درونی موجودات اندام‌وار در اشکال متنوع آنها، شرایط و زمینه‌های اساسی پیشرفتهای عظیمی بوده‌اند که در طی چهارصد سال گذشته در معرفت ما نسبت به طبیعت پیدا شده است. اما همین روش تحقیق، عادت مشاهدهٔ اشیاء و فرآیندهای طبیعی به صورتی مجرد و مجزا از کل روابط متقابل و تعاملات امور و اشیاء را به عنوان میراثی برای ما باقی گذاشته و اشیاء را نه در

حال حرکت بلکه در حال سکون، و نه به عنوان پدیده‌هایی متحول بلکه به عنوان اموری ثابت و ایستا و نه درحال زندگی بلکه درحال مرگ [مطالعه می‌کنیم] و وقتی، چنانکه در مورد بیکن و لاک دیده‌ایم، این شیوهٔ نگرش به اشیاء از علوم طبیعی به فلسفه انتقال یافت، موجب بروز محدودیت‌های فکری سده گذشته [یعنی] شیوهٔ تفکر متافیزیکی شد.

طبیعت، آزمون دیالکتیک است و باید در حق علم طبیعی مدرن گفت که این علم مواد بسیار پرمایه و فزاینده‌ای برای این آزمون به دست داده و اثبات کرده که فرآیند طبیعت در آخرین تحلیل دیالکتیکی است و نه متافیزیکی....

بنابراین، عرضهٔ تصویر دقیقی از عالم و تکامل آن و از انسانیت و نیز از بازتاب این تکامل در ذهن انسان تنها به شیوه‌ای دیالکتیکی و با در نظر گرفتن اعمال و عکس‌العمل‌های مربوط به پیدایش و زوال و تحولات تکاملی یا غیرتکاملی ممکن است و فلسفهٔ نوین آلمان از آغاز از چنین موضعی نگاه می‌کرد. کانت کار فکری خود را با توضیح منظومهٔ شمسی ثابت نیوتونی و دوام و استمرار ابدی آن پس از تکوین اولیه، به عنوان فرایندی تاریخی یعنی فرایند شکل‌گیری خورشید و همهٔ ستارگان از درون توده‌ای گردان آغاز کرد. وی درکنار این مطلب به این نتیجه نیز رسید که با توجه به منشاء منظومهٔ شمسی، انحلال نهایی آن نیز اجتناب‌ناپذیر است. نیم سده بعد نظرات کانت، در نظریهٔ لاپلاس مبنایی ریاضی پیدا کرد و پنجاه سال پس از آن تلسکوپ وجود توده‌های نورانی گاز در مراحل مختلف تراکم در فضا را ثابت کرد.

فلسفهٔ جدید آلمانی در اوج خود به نظریهٔ هگل رسید که در آن برای نخستین بار کل جهان طبیعی، تاریخی و روحانی به عنوان فرآیندی یعنی به عنوان حرکت، تغییر، تحول و تکاملی دائمی تصویر شد - این امتیاز بزرگ نظریهٔ هگل بود - و در آن کوشش شد تا پیوندهای درونی در این حرکت و تکامل آشکار شود. از این دیدگاه، تاریخ بشریت دیگر گرداب آشفته‌ای از کردارهای بی‌معنا و خشونت‌بار نبود که همگی در محضر عقل فلسفی محکوم باشند و بهتر آن باشد که همگی به دست فراموشی سپرده شوند، بلکه تاریخ فرآیند تکامل خود بشریت محسوب می‌شد. حال وظیفه تفکر این بود که مراحل تدریجی این فرایند را در همهٔ طرق گوناگون پیگیری کند و قواعد درونی موجود در همهٔ مظاهر بظاهر اتفاقی آن را بازیابد.

این که هگل در این کار توفیق نیافت فعلاً مهم نیست. کار تاریخ‌ساز او همین بود که

چنان چیزی را مطرح کرد. این وظیفه‌ای است که براستی هیچ‌کس نمی‌تواند از عهدهٔ انجام آن برآید. گرچه هگل ـ همچون سن سیمون ـ جامع‌ترین و پرمایه‌ترین ذهن عصر خویش به شمار می‌رفت، لیکن از یک سو بوسیلهٔ گسترهٔ ضرورتاً محدود دانش خویش و از سوی دیگر بواسطهٔ حوزه و عمق محدود دانش و اندیشه‌های عصر خویش، محدود می‌شد. اما عامل سومی نیز درکار بود. هگل فیلسوفی ایده‌آلیست بود یعنی اندیشه‌های موجود در ذهن او از دیدگاه وی صورتهای کم و بیش انتزاعی اشیاء و فرآیندهای واقعی نبودند بلکه برعکس اشیاء و تکامل آنها از دیدگاه او صرفاً صور واقعی شده «ایده»ای بودند که پیش از پیدایش جهان در جایی وجود داشته‌اند. این شیوهٔ اندیشه همه چیز را روی سر خودش قرار می‌داد و روابط واقعی اشیاء در جهان را کاملاً واژگونه می‌کرد. گرچه هگل بسیاری از تعاملات و روابط منفرد را به درستی و روشنی دریافت لیکن به دلایلی که گفته شد بسیاری از جزییات در نظریهٔ او درهم و برهم، مصنوعی، متکلف و در یک کلام نادرست‌اند. نظریهٔ هگل فی‌نفسه اشتباه عظیمی بود اما درعین‌حال در نوع خود آخرین نمونه هم بود....

اثبات نادرستی کامل ایده‌آلیسم پیشین در آلمان ضرورتاً به پیدایش ماتریالیسم انجامید، اما این ماتریالیسم با ماتریالیسم ساده‌انگارانهٔ متافیزیکی و صرفاً ابزاری سدهٔ هجدهم تفاوت داشت. ماتریالیسم جدید به جای نفی انقلابی صرف و ساده، کل تاریخ پیشین تاریخ را به عنوان فراگرد تکامل بشریت تلقی می‌کند و مسأله خود را کشف قوانین حرکت در این فراگرد می‌داند. این برداشت که طبیعت به طور کلی در مدارهای محدودی حرکت می‌کند و اساساً تغییرناپذیر است و به گفتهٔ نیوتون اجرام سماوی آن ابدی و به گفته لینائوس انواع موجودات آلی در درون آن تغییرناپذیراند، در بین فلاسفهٔ فرانسه در سده هجدهم و نیز در نزد هگل مقبول بود. ماتریالیسم جدید در مقابل این برداشت پیشرفتهای اخیر در علم طبیعی را می‌پذیرد؛ برحسب این علم، طبیعت نیز دارای تاریخ زمانی است، اجرام آسمانی همانند موجودات انداموار‌ه‌ای که تحت شرایط مناسب در آنها پدید می‌آیند، به وجود می‌آیند و از بین می‌روند و دوایر مدارهای مکرر تا آنجایی که قابل پذیرش‌اند ابعاد بی‌نهایت گسترده‌تری پیدا می‌کنند....

به هر صورت، در حالی که انقلاب در برداشت از طبیعت تنها تا آنجا قابل اجرا بود که معرفت و اطلاعات اثباتی لازم براساس پژوهشها به دست آید، خیلی پیش از آن حوادثی تاریخی رخ نموده بود که به تحولی اساسی در برداشت از تاریخ انجامیده بود. در سال

۱۸۳۱ نخستین قیام طبقه کارگر در لیون رخ نمود؛ در بین سالهای ۱۸۳۸ و ۱۸۴۲ نخستین جنبش ملی کارگران یعنی جنبش چارتیست‌ها در انگلستان به اوج خود رسید. هرچه از یک سو صنعت بزرگ پیشرفت می‌کرد و از سوی دیگر سلطهٔ سیاسی بورژوازی مستقر می‌شد، مبارزه طبقاتی میان پرولتاریا و بورژوازی در تاریخ اغلب کشورهای پیشرفتهٔ اروپا افزایش می‌یافت. واقعیات به نحو فزاینده‌ای نادرستی آموزه‌های اقتصاد بورژوایی در مورد وحدت منافع سرمایه و کار و تأثیر رقابت آزاد در پیدایش هماهنگی و رفاه عمومی را ثابت می‌کرد. چنین واقعیاتی را دیگر نمی‌شد نادیده گرفت‌به همان‌سان که سوسیالیسم فرانسوی و انگلیسی که مظهر نظری و هرچند بسیار نارسایی از آنها بودند، نیز قابل چشم‌پوشی نبودند. اما برداشت ایده‌آلیستی قدیم از تاریخ، که هنوز پابرجا بود، هیچ چیز دربارهٔ مبارزات طبقاتی مبتنی بر منافع مادی و درحقیقت اصلاً چیزی دربارهٔ منافع مادی نمی‌دانست؛ تولید و همهٔ روابط اقتصادی از آن دیدگاه صرفاً عناصری ضمنی و ثانوی در «تاریخ تمدن» بودند واقعیات تازه، وارسی مجدد کل تاریخ گذشته را ضروری می‌کرد و از همانجا معلوم می‌شد که کل تاریخ گذشته تاریخ مبارزات طبقاتی بوده و طبقات متخاصم جامعه همواره محصول شیوه‌های تولید و مبادله یعنی در یک کلام محصول شرایط *اقتصادی* زمانه بوده‌اند و ساختار اقتصادی جامعه همواره مبنای راستینی را تشکیل می‌دهد که در آخرین تحلیل کل روبنای نهادهای حقوقی و سیاسی و نیز برداشت‌های مذهبی، فلسفی و غیره در هر عصر تاریخی براساس آن توضیح داده می‌شوند. اینک ایده‌آلیسم از آخرین سنگر خود یعنی فلسفهٔ تاریخ بیرون رانده شده است و برداشتی ماتریالیستی از تاریخ عرضه شده و طریقه لازم به دست آمده است تا آگاهی انسان بوسیلهٔ هستی او توضیح داده شود، نه چنانکه درگذشته، هستی انسان بوسیلهٔ آگاهی او توضیح داده می‌شد.

اما سوسیالیسم دوره‌های پیشتر با این برداشت ماتریالیستی از تاریخ، ناسازگار بود همچنانکه برداشت ماتریالیستی فرانسویان از طبیعت با دیالکتیک و علم طبیعی مدرن سازگاری نداشت. درست است که سوسیالیسم قدیمی بر وجه تولید سرمایه‌داری موجود و پیامدهای آن انتقاد وارد می‌کرد اما نمی‌توانست آنها را توضیح دهد و به همین دلیل نمی‌توانست بر آنها فایق آید؛ تنها می‌توانست آنها را به عنوان شر و تباهی نفی کند. اما آنچه می‌بایست انجام شود از یک سو توضیح وجه تولید سرمایه‌داری در فرایند تاریخی آن به عنوان دورانی معین و اجتناب‌ناپذیر در تاریخ بود که فروپاشی آن نیز

اجتناب‌ناپذیر است و از سوی دیگر آشکارکردن خصلت ذاتی سرمایه‌داری بود که هنوز به این دلیل از نظرها پنهان مانده بود که منتقدان آن به جای تحلیل فرایند آن صرفاً به پیامدهای ناخوشایندش تاخته بودند. چنین تحلیلی بواسطهٔ کشف *ارزش اضافی* ممکن شد. معلوم شد که تصاحب محصول کار بی‌اجر و مزد شکل بنیادین شیوهٔ تولید سرمایه‌داری و استثمار کارگر در آن است؛ و حتی اگر سرمایه‌دار قدرت کار کارگر خود را بر طبق ارزش کامل آن به عنوان کالایی در بازار خریداری کند، با این حال بازهم ارزشی بیش از آنچه به عنوان دستمزد می‌پردازد به دست می‌آورد؛ و در تحلیل نهایی همین ارزش اضافی تشکیل دهنده، همان ارزشی است که سرمایهٔ دائماً فزاینده‌ای که در دست طبقهٔ مالک انباشته می‌شود از درون آن برمی‌خیزد. بدین‌سان فرایند تولید سرمایه‌داری و تولید سرمایه توضیح داده شد.

این دو کشف بزرگ یعنی برداشت ماتریالیستی تاریخ و افشای راز تولید سرمایه‌داری بواسطهٔ مفهوم ارزش ضافی محصول تفکر مارکس هستند. با انجام این کشفیات سوسیالیسم به علمی تبدیل شد که می‌بایست اینک در همهٔ جزییات و روابط خود بسط داده شود.

د. *رآلیسم*

گوستاو کوربه: خطاب به جمعی از دانشجویان(۱)

گوستاو کوربه (۷۷ـ ۱۸۱۹) نامهٔ زیر مورخ ۲۵ دسامبر ۱۸۶۱ را خطاب به جمعی از دانشجویان نوشت که از آموزشهایی که در مدرسه هنرهای زیبای پاریس می‌یافتند، ناخرسند بودند. در این نامه کوربه نظریهٔ جدید رآلیسم را که بر ادبیات و نقاشی قابل کاربرد است و در مقابل دیگر «مکتب‌های هنری» مانند مکتب تاریخی و مکتب متافیزیکی ـ رمانتیکی قرار دارد، به وضوح بیان می‌دارد. پیر ژوزف پرودون متفکر آنارشیست و سوسیالیست فرانسه به شباهت میان رآلیسم و اثبات‌گرایی اشاره کرده است.

آقایان و دوستان گرامی

شما در نظر دارید برای ادامه آزادانهٔ آموزشهای هنری خود، آموزشگاهی، برای نقاشی افتتاح کنید و از روی لطف خواسته‌اید که من هدایت آن را به عهده بگیرم. پیش از آنکه پاسخی در این‌باره بدهم می‌باید معنای واژه **هدایت** را روشن کنم. من نمی‌توانم در رابطه خودم با شما رابطه استادی و شاگردی را بپذیرم.

---

1. Eligabeth Gilmorev, Holt, *From The Classicists to the Impressionists* (Doubleday & Co. 1966).

باید آنچه را که اخیراً در کنگره آنورس گفتم برای شما توضیح دهم و آن اینکه من شاگرد ندارم و نمی‌توانم داشته باشم. من که معتقد هستم که هر هنرمندی می‌باید استاد خودش باشد نمی‌توانم خودم را استاد بدانم. من نمی‌توانم هنر خودم را و یا هنر هیچ مکتبی را آموزش دهم زیرا منکر آن هستم که بتوان هنر را آموخت؛ زیرا به عبارت دیگر معتقد هستم که هنر کاملاً فردی است و استعداد هر هنرمندی تنها نتیجهٔ الهامات خود او و مطالعات خودش در سنت [هنری] است. به علاوه، بر آن هستم که هنر و یا استعداد هنری هنرمند (به گمان من) تنها می‌تواند وسیلهٔ کاربرد و اجرای تواناییهای شخصی خود او در مورد اندیشه‌ها و موضوعات زمانه خود او باشد. بویژه هنر در نقاشی تنها عبارت است از نمایش اشیاء و موضوعاتی که برای هنرمند مشهود و ملموس هستند.

هر عصری را تنها هنرمندان آن عصر می‌توانند ترسیم کنند. منظور من هنرمندانی است که در اثنای آن عصر زیسته‌اند. به عقیدهٔ من هنرمندان هر سده از ترسیم موضوعات یک سده پیش از آن و یا بعد از آن و یا به سخن دیگر از ترسیم گذشته و آینده کاملاً عاجز و ناتوان هستند.

به همین معناست که من مفهوم هنر تاریخی را به معنای هنری که در مورد گذشته به کار برده می‌شود، انکار می‌کنم. هنر تاریخی ذاتاً معاصر است. هر عصری باید هنرمندان خاص خود را داشته باشد که آن عصر را برای آیندگان ترسیم و تصویر کنند. عصری که نتوانسته باشد خود را از طریق هنرمندان خویش ترسیم و بیان کند، از این حق برخوردار نیست که بوسیله هنرمندان بیرونی ترسیم شود. این به معنای تخطئه تاریخ خواهد بود....

هنرمندان راستین کسانی هستند که عصر خود را درست در نقطه‌ای مشخص آغاز می‌کنند که اعصار پیشین بدانجا ختم شده‌اند. بازگشت به گذشته کاری بیهوده و بی‌نتیجه است نه به معنی فهم گذشته است و نه به معنی عبرت‌آموزی از آن. از همین‌جا روشن می‌شود که چرا مکاتب گذشته‌گرا هیچگاه کاری جز انجام تألیفها و گردآوریهای بسیار بیهوده نکرده‌اند.

همچنین اعتقاد دارم که نقاشی هنری ذاتاً *انضمامی* است و نمی‌تواند چیزی جز نمایش اشیاء *واقعی* و *موجود* باشد. نقاشی زبانی کاملاً مادی است که به جای واژگان از اشیاء مشهود استفاده می‌کند و موضوعات *انتزاعی*، نامشهود و ناموجود، جزئی از حوزهٔ نقاشی نیستند. تخیل در هنر نقاش عبارت است از آگاهی از شیوهٔ یافتن کاملترین مظهر و تجلی شیئی موجود، و نه این که چیزی را تخیل کنیم و بدین شیوه بیافرینیم.

زیبائی در طبیعت نهفته است و به اشکال بسیار گوناگون می‌توان آن را مشاهده کرد. زیبایی به محض آنکه یافت شود به هنر و یا به سخن درست‌تر به هنرمندی تعلق می‌گیرد که می‌تواند آن را تصور کند. به محض آنکه زیبایی متحقق و مشهود شود، تجلی هنری، می‌یابد. اما تصنع نمی‌تواند این تجلی را تشدید کند و یا بدون ایجاد خطر مخدوش‌سازی و تضعیف آن، در آن وارد شود. زیبایی مبتنی بر طبیعت از هرگونه مصنوعات هنرمندانه برتر است.

اساس اندیشهٔ من در حوزهٔ هنر چنین است. با چنین اندیشه‌هایی، تصور باز کردن مکتب و مدرسه‌ای برای آموزش اصول و مبادی مرسوم و سنتی به معنای بازگشت به مفروضات پیش پا افتاده و نارسایی خواهد بود که تاکنون در همه جا بر هنر مدرن مسلط بوده‌اند.

هیچ مکتبی در کار نمی‌تواند باشد؛ تنها نقاشان موجود هستند. مکاتب و مدارس تنها در پژوهش در زمینهٔ شیوه‌های تجزیه و تحلیل هنر می‌توانند سودمند باشند. هیچ مکتبی نمی‌تواند به تنهایی همه چیز را ترکیب کند. نقاشی نمی‌تواند اجازه دهد که وجه خاصی از آن هنر خواه ترسیم، یا رنگ‌آمیزی یا ترکیب و یا هریک از دیگر وجوه چندگانه‌ای که کلاً این هنر را تشکیل می‌دهند، مسلط گردد؛ در غیر این صورت گرفتار انتزاع و تجرید می‌شود.

نمی‌توانم مدعی باز کردن مدرسه‌ای برای شکل‌دادن به اندیشهٔ دانشجویان و برای آموختن این یا آن سنت محدود و ناقص هنری باشم، تنها می‌توانم به هنرمندانی که همکاران من خواهند بود و شاگردانم شیوهٔ کاری را توضیح دهم که به گمان من آدمی می‌تواند با کاربرد آن نقاش شود و من خود از آغاز از این شیوه پیروی کرده‌ام؛ از این مطلب گذشته، هرکس باید مسیر فردی خاص خودش را دنبال کند و در کاربرد آن روش آزادی کامل و شیوه عملکردی خاص خودش داشته باشد. تأسیس کارگاهی مشترک که یادآور همکاریهای سودمند کارگاههای هنری دوران رنسانس است، می‌تواند بی‌شک در دستیابی به این هدف سودمند افتد.

هـ ناسیونالیسم آزادیخواهانه

ژوزف مازینی: دربارهٔ تکالیف انسان[۱]

ژوزف مازینی (۷۲ ـ ۱۸۰۵) ناسیونالیست آزادیخواه اواسط سده نوزدهم و از پیامبران

---

1. Mrs. Emilie Ashurst Venturi, *Joseph Mazzini: A Memoir.* (London, Alexander and Shepheard, 1875), pp. 312 - 17.

رستاخیز[۱] *فکری در ایتالیا بود و برخلاف بسیاری به جای ماکیاوللی، دانته را می‌ستود. وی زندگی‌اش را (که اغلب در تبعید در انگلستان و فرانسه گذشت) صرف تحریک سیاسی توده‌های مردم ایتالیا و توطئه برای سرنگون کردن حکومت اتریش در ایتالیا کرد. اثری که بیش از همه بیانگر اندیشه‌های اوست، یعنی کتاب* ***درباره تکالیف انسان***، *نخست به صورت رشته‌ای از مقالات در سالهای ۱۸۴۴ و ۱۸۵۸ در مجله‌های ایتالیائی زبان انتشار یافت.*

نخستین تکالیف شما، از حیث اهمیت، چنانکه پیشتر به شما گفته‌ام، وظایفی است که نسبت به انسانیت دارید. شما پیش از آنکه شهروند یا پدر باشید *انسان* هستید. اگر شما کل خانوادهٔ بشری را در آغوش مهر و محبت خود نکشید؛ اگر نسبت به اعتقاد خود به وحدت این خانواده، که نتیجهٔ وحدت خداوند است و نسبت به اخوتی که وحدت اقوام مختلف را ضرورتاً عملی می‌سازد، گواهی ندهید؛ اگر در هر جا همنوعی در رنج شود و یا شرف انسان به علت ناراستی یا بیداد پایمال شود و شما درعین توانایی نخواهید به غمزدگان یاری رسانید و خود را در حال توانایی موظف به مبارزه برای نجات ستمدیدگان ندانید ـ در آن صورت قانون زندگی خود را نقض کرده‌اید و مذهبی را که راهنما و برکت‌بخش آینده خواهد بود، درنیافته‌اید.

اما هریک از شما به تنهایی برای پیشرفت و بهبود اخلاقی بشریت چه کار می‌توانید کرد؟ ممکن است گهگاه اعتقاد خود را به صورت بی‌حاصلی بیان کنید؛ ممکن است در موارد نادرتری عملی از روی ***انفاق‌واعانه*** نسبت به همنوعی که عضوی از کشور خودتان نیست انجام دهید ـ و بیش ازین هیچ نخواهید کرد. اما نیکوکاری و انفاق رمز ایمان آینده نیست. رمز ایمان آینده **همبستگی** و همکاری برادرانهٔ همگان در هدف مشترکی است؛ و این بسیار برتر از هرگونه اعانه و انفاقی است، همچنانکه عمارتی که همهٔ شما با همکاری یکدیگر خواهید کرد، برتر از کلبهٔ کوچکی خواهد بود که هریک از شما به تنهایی و یا با دست‌به‌دست دادن سنگ و ملاط و ابزارها خواهید کرد.

اما شما می‌گویید که با توجه به این که از حیث زبان، رسوم، گرایش‌ها و توانایی متمایز و متفرق هستید نمی‌توانید دست به عمل یکپارچه بزنید. فرد بیش از حد کوچک و بشریت بیش از حد بزرگ است. دریانوردان اهل بریتانی وقتی عزم دریا می‌کنند خدا را فرا می‌خوانند و می‌گویند: ***مرا یاری کن ای خدا؛ قایق من آنقدر کوچک است و اقیانوس تو***

---

۱. risorgimento : جنبش فکری سده نوزدهم در ایتالیا که منجر به وحدت آن کشور و تشکیل دولت سلطنتی در سال ۱۸۶۱ شد. م.

اینقدر گسترده؛ و همین دعا مبین وضع و حال هریک از شما تا وقتی است که وسایل افزایش بی‌حدوحصر نیروها و قدرت عمل خود را بیابید.

خداوند وقتی به شما سرزمین و کشور بخشید، این وسایل را در اختیار شما قرار داد؛ در آن زمان خداوند همچون ناظر عاقلی که شاخه‌های مختلف کار را برحسب تواناییهای گوناگون کارگران میان ایشان تقسیم می‌کند، بشریت را میان گروهها و هسته‌های مشخص در روی زمین تقسیم کرد و بدین‌سان نطفهٔ ملیت‌ها را آفرید. در مورد اروپا، در حول رودهای بزرگ و در مسیر کوههای بلند و دیگر شرایط جغرافیایی مشاهده کنید. حکومتها این طرح و تقسیم را بواسطهٔ فتوحات خود، حرص و آز خود و حتی بواسطهٔ رشک نسبت به قدرت بر حق دیگران تا آنجایی مخدوش کرده‌اند که اگر انگلستان و فرانسه را مستثنی کنیم، شاید هیچ کشوری نباشد که مرزهای کنونی‌اش با آن طرح الهی منطبق باشد.

این حکومتها هیچ کشوری را جز خانواده و دودمان خودشان به رسمیت نمی‌شناخته‌اند و نمی‌شناسند و این خودخواهی و قبیله‌پرستی است. اما طرح الهی بی‌شک تحقق خواهد یافت. تقسیمات طبیعی و تمایلات ذاتی و خودجوش اقوام جانشین تقسیم‌بندیهای دلخواهانه‌ای خواهد شد که حکومتهای شریر ایجاد و حفظ کرده‌اند نقشهٔ اروپا از نو رسم خواهد شد. کشورهای مردمی، که برحسب آراء انسانهای آزاد تعریف و تعیین خواهند شد، بر روی ویرانه‌های کشورهای شاهان و قبایل ممتاز تأسیس خواهد شد و میان آنها هماهنگی و برادری برقرار خواهد گشت و وظیفه مشترک بشریت در مورد اصلاح کلی و کشف و کاربرد تدریجی قانون حیات برحسب تواناییهای محلی و عمومی توزیع خواهد شد و در فرایندی صلح‌آمیز رو به ترقی انجام خواهد گشت. در آن صورت هریک از شما که بواسطهٔ قدرت و محبت میلیونها نفر تقویت شده‌اید و همگی به زبان واحدی سخن می‌گویید و دارای گرایشهای یکسانی هستید و در سنت تاریخی واحدی آموزش یافته‌اید، آرزو خواهید کرد که حتی بواسطهٔ مساعی فردی خود به کل بشریت سود برسانید.

ای برادران من، وطن خود را دوست داشته باشید! کشور ما خانهٔ ماست، خانه‌ای است که خداوند به ما ارزانی داشته و در آن خانوادهٔ پرجمعیتی را جای داده که ما را دوست دارد و ما هم آن را دوست داریم؛ خانواده‌ای که ما با آن بیش از هر خانوادهٔ دیگری احساس همدردی می‌کنیم و آن را سریع‌تر درک می‌نماییم؛ و این خانواده از آنجا

که بر روی نقطهٔ خاصی تمرکز یافته و دارای عناصر و اجزای همگن است، مستعد نوع خاصی از فعالیت است. کشور ما کارگاه عمومی ماست و از آنجا فرآورده‌های فعالیت ما به سود کل جهان صادر می‌شوند و در آنجا آلات و ابزارهای کاری که کاربردشان برای ما بسیار سودمند است، گردهم آورده شده‌اند؛ نفی این همه به معنای بی‌اطاعتی از طرح خداوند متعال و تقلیل توان خودمان خواهد بود.

ما وقتی براساس اصول درست برای کشور خود زحمت می‌کشیم، برای کل بشریت زحمت می‌کشیم. کشور ما نقطهٔ اتکا و اهرمی است که باید برای خیر عموم به کار ببریم. اگر ما این نقطهٔ اتکاء را از دست بدهیم در مظان آن قرار می‌گیریم که نه تنها برای کل بشریت بلکه برای کشور خودمان نیز بی‌فایده شویم. انسانها پیش از آنکه بتوانند با ملتهای تشکیل‌دهندهٔ بشریت **همبستگی** پیدا کنند می‌باید خود ملیتی داشته باشند. هیچ همبستگی راستینی جز در میان افراد و ملل برابر وجود ندارد. تنها از طریق کشور خودمان است که می‌توانیم وجود **جمعی** شناخته شده‌ای داشته باشیم. انسانها پیش از آنکه بتوانند با ملتهای تشکیل‌دهنده بشریت **همبستگی** پیدا کنند می‌باید خود ملیتی داشته باشند. هیچ همبستگی راستینی جز در میان افراد و ملل برابر وجود ندارد. تنها از طریق کشور خودمان است که می‌توانیم وجود **جمعی** شناخته‌شده‌ای داشته باشیم.

بشریت سپاه بزرگی است که به سوی فتح سرزمین‌های ناشناخته پیش می‌رود و در مقابل دشمنان نیرومند و هشیاری قرار دارد. اقوام مختلف لشکرها و هنگ‌های مختلف آن سپاه‌اند. هریک دارای منصبی خاص و ماموریت خاصی است و فتح عمومی بستگی به دقتی دارد که در انجام این ماموریتهای جداگانه اعمال می‌شود. نظم نبرد را مختل نکنید. پرچمی را که خداوند به دست شما داده است رها نکنید. هرکجا که هستید، در درون هر قومی که اوضاع و احوال شما را قرار داده است، همواره در صورت لزوم آمادهٔ مبارزه برای تأمین آزادی آن قوم باشید اما چنان مبارزه کنید که اگر خونی ریختید بیانگر عظمت کشورتان باشد و نه خودتان به تنهایی. نگویید *من*؛ بگویید *ما*. هرکس در بین شما باید بکوشد تا کشورش را در وجود خودش مجسم سازد. هرکس در میان شما باید خودش را ضامن و مسئول همنوعان خودش بداند و چنان بر اعمال خود مسلط باشد که موجب شود کشورش را بواسطهٔ او دوست بدارند و احترام بگذارند. کشور شما نشانهٔ ماموریتی است که خداوند به شما داده تا مأموریت خود را نسبت به بشریت ایفا کنید. تواناییها و نیروهای **همهٔ** فرزندان کشور باید مصروف ایفای آن ماموریت شود. کشور

واقعی اجتماع انسانهای آزاد و برابری است که بواسطهٔ وفاقی برادرانه بهم پیوسته‌اند که برای رسیدن به هدفی مشترک فعالیت کنند. شما موظفید که کشور را چنین کنید و در چنین حالی نگه دارید. کشور **مجموعهٔ** کمّی افراد نیست بلکه **همبستگی و جماعت** است. بنابراین، بدون حقی یگانه و یکسان هیچ کشور واقعی وجود ندارد. وقتی یگانگی و یکسانی آن حق بواسطهٔ وجود طبقات، امتیازات و نابرابری نقض شده باشد، کشور واقعی وجود ندارد. وقتی فعالیت بخشی از قوا و تواناییهای فرد متوقف و یا خفته و خاموش باشد؛ وقتی اصل مشترکی موجود نباشد که مورد شناسایی و قبول همگان باشد، ملت و مردم راستین وجود ندارد؛ بلکه تنها توده‌ای تصادفی از آدمیان وجود دارد که شرایط آنها را گردهم آورد، و شرایط هم ممکن است آنها را پراکنده سازد؛ به نام عشقی که نسبت به کشور خود می‌ورزید باید به نحوی آرام ولی خستگی‌ناپذیر با وجود هرگونه امتیر و نابرابری در کشوری که به شما حیات بخشیده است، مبارزه کنید.

تنها یک امتیار مشروع رحود دارد و آن امتیاز ناشی از نبوغ در هنگامی است که با فضیلت متحد می‌شود. اما این امتیاری است که خداوند عطا می‌کند و وقتی آن را بازشناسید و از آن ملهم شوید و پیروی کنید، آزادانه عمل خواهید کرد و قدرت عقل و گزینش خود را به کار خواهید بست. هر امتیازی که مقتضی تسلیم قدرت، میراث و یا هر حق خاص دیگری جز حق مشترک در میان همگان باشد در حکم غصب و جور است و موظفید که در مقابل آن مقاومت و آن را نابود کنید.

کشور شما پرستشگاه شما باد؛ خداوند در رأس آن و مردمان برابر در ذیل آن باشند. اگر نمی‌خواهید که کشور خود و خودتان را خوار بدارید هیچ قاعدهٔ دیگری و هیچ قانون اخلاقی دیگری را نپذیرید.

قوانین ثانوی باید معطوف به تنظیم تدریجی حیات شما برحسب کاربرد همان قانون اعلی باشند و به این منظور ضروری است که همهٔ شما در تنظیم آن قوانین یاری کنید. قوانینی که تنها بوسیلهٔ بخش کوچکی از شهروندان تنظیم شده باشند هرگز نمی‌توانند طبعاً چیزی جز بازتاب اندیشه‌ها، آمال و خواستهای همان بخش باشند؛ یعنی بازتاب خواستهای یک سوم و یا یک چهارم یک طبقه و یا یک منطقه از کشور و نه کل کشور.

قوانین باید بیانگر خواسته‌های **عمومی و کلی** باشند و خیر عام را پیش ببرند. قوانین باید همچون ضربان قلب ملت باشند. کل ملت باید مستقیماً یا بطور غیرمستقیم قانونگذاری کند. با واگذاری این مأموریت به گروهی اندک نفع یک طبقه را جانشین نفع کل کشور خواهید کرد و کشور وحدت کل طبقات است.

کشور صرفاً قطعه‌ای از زمین نیست. کشور واقعی همان اندیشه‌ای است که بدان حیات می‌بخشد؛ کشور اندیشهٔ عشق و احساسی از یگانگی و جماعت است که همهٔ فرزندان آن سرزمین را باهم متحد می‌سازد.

تا وقتی که حتی یکی از برادران شما نتواند به حکم حق رأی خود در پیشرفت زندگی ملی نقشی داشته باشد؛ تا زمانی که حتی یک تن در جهل به سر ببرد درحالی که دیگران آموزش یافته باشند؛ تا زمانی که حتی یک تن باشد که به‌رغم توانایی و میل به کارکردن، بواسطهٔ فقدان کار در فقر و فاقه به سر ببرد ـ در آن صورت شما کشور به معنای واقعی آن یعنی کشور همه و برای همه نخواهید داشت.

آموزش، کار و حق رأی سه پایهٔ اصلی ملت‌اند. تا وقتی که این سه پایه را از طریق زحمت و فعالیت خود محکم نساخته‌اید از کار باز نایستید.

هرگز منکر وجود ملت‌های دیگر نشوید. خود را موظف بدانید که حیات کشور خود را در زیبایی و قدرت پیش ببرید؛ کشوری که از هرگونه ترس و واهمه و شک و تردید آزاد باشد؛ و اساس آن بر مردم استوار باشد؛ اصول ایمان مذهبی که به صورت منطقی و فعال اعمال شده باشند، راهنمای آن باشد؛ قدرت آن عبارت از قدرت یکپارچه همگان باشد؛ هدف آن ایفای ماموریتی باشد که خداوند بدان داده است.

و مادام که آماده‌اید برای بشریت جان خود را فدا کنید، زندگی کشور شما جاوید خواهد بود.

۳ ـ تفکر داروینی

الف. مکتب داروین

سر چارلز لایل: اصول زمین‌شناسی(۱)

سر چارلز لایل (۱۸۷۵ ـ ۱۷۹۷) به درستی به عنوان «پر نفوذترین فرد در زندگی چارلز داروین» توصیف شده است. داروین چاپ اول کتاب لایل تحت عنوان اصول زمین‌شناسی را هنگام شکار همراه خود می‌برد. داروین احتمالاً بدون رجوع به فرضیهٔ «وحدت طبیعت» که در آن کتاب در مورد زمین‌شناسی بسط داده شده بود و بدون مطالعهٔ اندیشهٔ «انقلاب در زمان» در همان کتاب هرگز نمی‌توانست به نظریهٔ تکاملی خود در حوزه طبیعت جاندار دست یابد.

---

1. Sir Charles Lyell, *Principles of Geology.*(London, John Murray, 1853), pp. 60-62, 64-65.

وقتی ما نتایج مشاهدات پنجاه سال گذشته را با نتایج مطالعات سه سده گذشته مقایسه می‌کنی م، لاجرم با انتظارات بسیار خوش‌بینانه‌ای به میزان پیشرفتی که زمین‌شناسی حتی بواسطهٔ مساعی نسل حاضر تحصیل خواهد کرد، بسیار امیدوار می‌شویم. شاید هرگز هیچ علمی به جز ستاره‌شناسی در طی دورانی چنین کوتاه این همه حقایق تازه و غیرمترقبه را آشکار نکرده و این همه پیشداوریها را مغلوب نکرده باشد. حواس ما سده‌ها زمین را ساکن تصور می‌کردند تا آنکه ستاره‌شناسان اعلام داشتند که زمین با سرعتی تصورناپذیر در فضا طی طریق می‌کند. همچنین تصور می‌رفت که سطح زمین از زمان خلقت آن تغییر نکرده باشد تا آنکه زمین‌شناسان اثبات کردند که زمین صحنهٔ دگرگونیهای مکرر بوده و هنوز هم در معرض تحولات آهسته اما پایان‌ناپذیری است. کشف کرات دیگر در فضای لایتناهی دستاورد ستاره‌شناسی بود؛ بررسی تحولات متوالی در هر کره و ظهور کوه‌ها و دره‌ها، دریاچه‌ها و دریاها و سکنهٔ جدید در مراحل مختلف تکامل آن نتیجهٔ خوشایند پژوهش در زمین‌شناسی بوده است. هندسه‌دانان مناطق مختلف فضا و فواصل نسبی اجرام آسمانی را اندازه‌گیری کردند؛ زمین‌شناسان شمار بسیاری از دورانها را کشف و محاسبه کردند و این کار را نه از طریق شمارش حسابی بلکه از روی رشته‌ای از رخدادهای طبیعی و مجموعه‌ای از حوادث و پدیده‌های متوالی در طبیعت زنده و غیر زنده و از روی علایم و نشانه‌هایی انجام دادند که بهتر از اعداد و ارقام می‌توانند تصور مشخصی ار عظمت زمان در ذهن ما ایجاد کنند....

اگر درباره تاریخ تکامل زمین‌شناسی، به وجهی که در فصلهای پیشین توضیح داده شده، بیندیشیم، درمی‌یابیم که دربارهٔ ماهیت عملی که تحولات پیشین در سطح زمین معلول آنها بوده‌اند، عقاید متنوع و متغیری ابراز شده است. نخستین صاحب‌نظران آثاری را که زمین‌شناسان در پی توضیحشان بوده‌اند، مربوط به وضع اولیهٔ زمین و یا مربوط به دورانی می‌دانستند که در آن عللی درکار بودند که از لحاظ نوع و درجه از علل تشکیل دهندهٔ وضع کنونی طبیعت تفاوت داشتند. این نظرات به تدریج تعدیل شد و برخی از آنها با افزایش مشاهدات و عرضهٔ تعبیرهای ماهرانه‌تر از علایم تحولات پیشین کلاً منسوخ گردید.

بسیاری از پدیده‌هایی که مدتها دارای عملکردی مرموز و خارق‌العاده تلقی شده بودند، سرانجام به عنوان نتایج ضروری قوانینی شناخته شدند که اینک بر جهان مادی

حاکم هستند؛ و کشف همین هماهنگی غیرمنتظره [میان قوانین و پدیده‌ها] سرانجام برخی از فلاسفه را به استنباط این نظر برانگیخته است که در طی ادوار موردنظر در زمین‌شناسی هیچگاه وقفه‌ای در عملکرد قوانین یکسان تغییر و تحول پیش نیامده است به نظر آنها ترکیب همان علل کلی در اشکال مختلف ممکن است برای تولید تنوع بی‌پایان پدیده‌ها کافی بوده باشد؛ و پیوسته زمین آثار این پدیده‌ها را در خود حفظ کرده است؛ و هماهنگ با همین اصول وقوع دگرگونیهای مشابه در آینده قابل انتظار است....

...فیلسوفان سرانجام در مورد یکسانی استثناناپذیر علل ثانویه متقاعد می‌شوند و به موجب ایمان خود به این اصل درجهٔ صحت روایات راجع‌به رخدادهای گذشته را تعیین می‌کنند و اغلب داستانهای خیالی دورانهای پیشین را به دلیل ناسازگاری باتجربهٔ دورانهای پر فرهنگ‌تر رد می‌نمایند.

چون مدتها عقیده به تفاوت در عللی که موجب تغییر پوستهٔ زمین در ادوار قدیم و مدرن شده‌اند عموماً رایج بود، و همین عقیده حتی مورد قبول کسانی بود که به یکسانی نظم طبیعت در چندین هزار سال گذشته باور داشتند، بنابراین، هر عاملی که بر روی افکار آنها تأثیر گذاشته و گرایشی ناروا در عقاید آنها ایجاد کرده باشد، شایان توجه خاص است. حال خواننده ممکن است خود را به آسانی در این مورد قانع سازد که هرچند ممکن است فرآیند طبیعت از نخستین ادوار خود تغییرناپذیر بوده باشد، لیکن نخستین بانیان زمین‌شناسی نمی‌توانستند به این نتیجه برسند زیرا در مورد عمر زمین و تاریخ خلقت اولیهٔ موجودات جاندار در توهم بودند.... حتی وقتی پذیرفتند که زمین در دورانی پیش‌تر از آنکه قبلاً تصور می‌کردند از موجودات جاندار مسکون شده است، معذلک هیچ تصوری در این مورد نداشتند که کمیت زمانی همان دوران بسیار عظیم‌تر از آن چیزی بود که امروزه تصور می‌شود. هرگونه اشتباهی در مورد کمیت زمان می‌تواند در ارائه نظرات عقلانی در مورد اوضاع و احوال در ادوار گذشته بسیار زیانبار و گمراه کننده باشد؛ مثل آنکه شرح فعالیت‌های مدنی و نظامی ملتی بزرگ را که در طی دو هزار سال اتفاق افتاده باشند، چنان تصور کنیم که در طی یکصد سال واقع شده‌اند. چنین بخشی از تاریخ بلافاصله خصلتی رمانتیک به خود می‌گیرد؛ در آن صورت رویدادها باورناپذیر می‌شوند و هماهنگی خود با روند فعلی امور انسانی را از دست می‌دهند. در آن صورت مجموعه‌های فشرده‌ای از حوادث با توالی بلاوقفه‌ای پی‌درپی می آیند. در آن صورت چنان به نظر می‌رسد که ارتش‌ها و ناوگانها بمحض ایجاد نابود می‌شوند و شهرها

به محض تأسیس تخریب می‌گردند. در آن حال به سرعت هرچه تمامتر از وضع جنگ خارجی یا داخلی به ادوار صلح و آرامش عمیق می‌رسیم و عظمت کارها و فعالیت‌هایی که در سالهای بی‌نظمی یا سالهای آرامش و ثبات صورت گرفته‌اند، فوق انسانی به نظر می‌رسند.

هرکس که آثار و بقایای جهان طبیعی را با چنین حالت نامعقولی مطالعه کند می‌باید به همان سان تصویر بسیار اغراق‌آمیزی در مورد توانایی و شدت علت‌ها به دست آورد و با همان مشکل غلبه‌ناپذیر ایجاد سازش میان وضع طبیعت در گذشته و حال روبرو شود. اگر می‌توانستیم با یک نگاه همهٔ آتشفشانهایی را که در ایسلند، ایتالیا، سیسیل و دیگر بخش‌های اروپا در طی پنج هزار سال گذشته رخ داده ببینیم و همهٔ مواد مذابی را که در طی همان دوران از کوهها سرازیر شده و نیز همهٔ جابه جای‌ی‌ها و ریزش‌های زمین و کوههایی را که در طی زمین لرزه‌ها تشکیل شده‌اند، و نیز زمین‌هایی را که به دلتای رودهای مختلف افزوده شده و یا در زیر دریا فرو رفته‌اند، همراه با آثار ویرانگر طوفانها، در نظر بیاوریم و تصور کنیم که همهٔ این رخدادها در طی یک سال اتفاق افتاده‌اند، در آن صورت تصوری بسیار پردامنه و اغراق‌آمیز از عملکرد نیروها و شدت تحولات در ذهنمان پیدا می‌شود. اگر میزان مشابهی از همین تحولات در طی یک سال بعد از آن رخ می‌نمود، آیا می‌توانستیم از این نتیجه‌گیری خودداری کنیم که بحران بزرگی در طبیعت در شرف وقوع است؟ اگر زمین‌شناسان علایم و نشانه‌های توالی ادوار و رخدادها را بد تعبیر کرده و بر آن اساس هزاران سال را به جای صدها سال و میلیونها سال در زبان طبیعت را به جای هزاران سال گرفته باشند، و اگر براساس چنین مقدمات نادرستی استدلال نموده باشند، در آن صورت نمی‌توانسته‌اند به نتیجه‌ای غیر از این برسند که نظام جهان طبیعی دچار تحول و انقلاب کاملی شده است.

اگر متقاعد باشیم که اهرام بزرگ [مصر] یک روزه ساخته شده‌اند، در آن صورت می‌توانیم به حق احداث آنها را به قدرتی فوق بشری نسبت دهیم؛ به همین‌سان اگر تصور کنیم که قاره‌ای و یا رشته‌ای از کوهها در دوران کوچکی از زمان، کوچکتر از آنچه واقعاً صرف تکوین و تحول آنها شده است، پیدا شده باشند، در آن صورت می‌توانیم به حق چنین استنتاج کنیم که حرکات تحت‌الارضی زمانی بسیار نیرومندتر از دوران حاضر بوده‌اند....

چارلز داروین[۱]

*جی.اچ.راندال گفته است: «اندیشهٔ تکامل، تغییر، رشد و توسعه، انقلابی‌ترین اندیشهٔ ذهن بشر دربارهٔ خود و جهان خویش در طی یکصد سال گذشته بوده است.گسترش این اندیشه و اندیشهٔ انتخاب طبیعی که همراه با آن بوده است، بیش از هرکس مرهون آثار چارلز داروین (۱۸۰۹۸۲) دانشمند بزرگ انگلیسی بوده است». گزیده‌های زیر از دو اثر مشهور او یعنی **منشاء انواع** (۱۸۵۹) و **تبار انسان** (۱۸۷۱) هستند که جنجالی بزرگ در محافل مذهبی برانگیختند.*

منشاء انواع چشم‌انداز تاریخی

در اینجا شرح مختصری از تحول عقاید دربارهٔ منشاء انواع می‌آورم، تا این اواخر اکثریت طبیعت‌شناسان معتقد بودند که انواع موجودات، فرآورده‌هایی تغییرناپذیراند و جداجدا آفریده شده‌اند. بسیاری از نویسندگان سخت پایبند این نظر بوده‌اند. از سوی دیگر شمار اندکی از طبیعت‌شناسان اعتقاد داشته‌اند که انواع تحول و دگرگونی می‌یابند و اشکال موجود حیات اخلاف اشکال ماقبل‌اند و از آنها تکامل یافته‌اند. اگر از اشارات نویسندگان قدیم به این موضوع صرفنظر کنیم، باید گفت که نخستین نویسنده‌ای که در دوران جدید به شیوه‌ای علمی بدان پرداخته است، بافون بوده است. اما چون عقاید او در ادوار مختلف دچار نوسانات بسیار شد و چون وی به علل یا عوامل تحول انواع نپرداخته است، پس، نیازی به ذکر جزییات نظر او نیست.

لامارک نخستین کسی بود که نظرات و استدلال‌هایش دربارهٔ این موضوع توجه بسیاری را جلب کرد. این طبیعت‌شناس که به حق شهرت و اعتبار یافته، نظرات خود را نخست در سال ۱۸۰۱ منتشر کرد؛ سپس آنها را در کتاب **«فلسفهٔ حیوانشناسی»** و بعدها در سال ۱۸۱۵ در مقدمه بر کتاب **«تاریخ طبیعی حیوانات بی‌مهره»** بسط داد. وی در این آثار بر این نظر بود که همهٔ انواع، از جمله انسان از انواع دیگر تکامل یافته‌اند. وی برای نخستین بار خدمت شایانی کرد و توجهات را به احتمال وقوع همه‌گونه تغییرات در جهان موجودات زنده و غیر زنده جلب کرد و آن تغییرات را نه نتیجه مداخلات معجزآسا بلکه حاصل قوانین شمرد. به نظر می‌رسد که لامارک بواسطهٔ مشکل تمیز انواع از اقسام و

---

1. Charles Darwin, *On the Origin of Species by Means of Natural Selection.* (New York, D. Appleton & Co, 1878) pp. xiii - xiv, xix, 2-4; *The Descent of Man and Selection in Relation to Sex* (New York, D. Appleton & Co. 1871), vol. II, pp. 368-70, 372-5, 377-8, 386-7.

مشاهدهٔ تحول تدریجی تقریباً کامل اشکال برخی از موجودات و نیز براساس تمثیل زاد و ولد داخلی به نتیجه‌گیری خود درخصوص تحول تدریجی انواع رسیده باشد. وی عوامل تحول در انواع را بعضاً در تأثیر مستقیم شرایط مادی حیات، بعضاً در تداخل اشکال موجود حیات و نیز بعضاً در فعالیت و یا عدم فعالیت عادات و اثرات آنها جستجو می‌کرد. به نظر می‌رسد که وی همهٔ سازگاریهای زیبا با طبیعت، همچون پیدایش گردن دراز زرافه برای تغذیه از برگ درختان را به عامل اخیر نسبت داده باشد. اما وی همچنین به وجود قانون تکامل و ترقی اعتقاد داشت؛ و چون همهٔ اشکال زندگی تمایل به تکامل و ترقی دارند، وی به منظور توضیح وجود موجودات ساده درحال حاضر، بر آن بود که این اشکال به طور خودجوش تولید می‌شوند....

آقای هربرت اسپنسر در مقاله‌ای (که نخست در مارس ۱۸۵۲ در مجله «لیدر» و سپس در سال ۱۸۵۸ در مجموعهٔ مقالات او منتشر شد)، با مهارت و قوت چشمگیری نظریات خلقت و تکامل موجودات اندامـوار را با یکدیگر مقایسه کرده است. وی براساس تمثیل زاد و ولد داخلی، تحول در نطفهٔ بسیاری از انواع، دشواری تمیز انواع و اقسام و اصل درجه‌بندی کلی انواع، استدلال می‌کند که انواع تحول یافته‌اند و این تحول را به تغییر در شرایط نسبت می‌دهد. این نویسنده همچنین (در سال ۱۸۵۵) روانشناسی را براساس اصل ضرورت تکوین هریک از تواناییها و قوای فکری به موجب تکامل تدریجی، توضیح داده است.

مقدمه

می‌توان انتظار داشت که عالِم طبیعت‌شناس در بحث از منشاء انواع، با تأمل دربارهٔ شباهتها و روابط متقابل موجودات انداموار، روابط آنها از حیث نطفه‌شناسی، توزیع جغرافیائی آنها، ترتیب پیدایش آنها بر روی زمین، و حقایق دیگر از این قبیل ممکن است به این نتیجه برسد که انواع موجودات جداجدا خلق نشده بلکه، همچون اقسامی از انواع دیگر تکامل یافته‌اند. با این حال چنین استنتاجی حتی اگر معتبر باشد، بازهم رضایت‌بخش نخواهد بود مگرآنکه نشان داده شود که چگونه انواع بیشمار موجودات جهان، تحول یافته و به آن کمال ساختاری و سازگاری با محیط که ستایش ما را برمی‌انگیزد، دست یافته‌اند. علمای طبیعت‌شناس همواره به شرایط خارجی همچون آب‌وهوا، تغذیه و غیره به عنوان تنها علت ممکنهٔ تغییر و تحول اشاره می‌کنند. چنانکه پس از این خواهیم دید، این گفته ممکن است در معنای محدودی درست باشد؛ اما

نسبت دادن ساختار بدن دارکوب به عنوان نمونه با پاها، دم، نوک و زبانش که برای گرفتن حشرات در پوست درختان بسیار مناسب هستند، به صرف شرایط بیرونی گزافه‌گویی خواهد بود. در مورد داروش نیز که خوراک خود را از برخی درختان به دست می‌آورد و تخم‌هایی دارد که باید بوسیله برخی پرندگان حمل‌ونقل شود و گلهایی مختلف‌الجنس دارد که کلاً نیازمند برخی حشرات‌اند تا گرده را از گلی به‌گلی دیگر ببرد، توضیح ساختار این موجود انگلی و روابطی که با بسیاری موجودات اندامواره دارد، برحسب تأثیر عوامل بیرونی یا عادت و یا ارادهٔ خود آن گیاه گزافه‌گویی خواهد بود.

پس دستیابی به برداشتی روشن دربارهٔ عوامل تحول و سازگاری با محیط اهمیت بسیار دارد. در آغاز مطالعات و مشاهدات خود گمان می‌کردم که بررسی دقیق احوال حیوانات اهلی و گیاهان پرورشی، بهترین راه‌حل این مشکل مبهم خواهد بود و در این مورد اشتباه نکرده‌ام؛ در همین مورد و همهٔ موارد گیج‌کننده دیگر همواره به این نتیجه رسیده‌ام که معرفت ما در مورد تحول احوال حیوانات اهلی هرقدر هم که نارسا باشد، باز بهترین و مطمئن‌ترین راهنمای ماست. می‌توانم با جسارت اعتقاد خود به ارزش والای این مطالعات را ابراز دارم، هرچند علمای طبیعت‌شناس اغلب این مطالعات را نادیده گرفته‌اند.

براساس ملاحظات بالا، فصل اول این خلاصه را به تحول در حیوانات اهلی اختصاص می‌دهم. بدین‌سان خواهیم دید که میزان گسترده‌ای از تحولات موروثی دست‌کم ممکن است؛ و مهمتر این که خواهیم دید که انسان تا چه حد می‌تواند بواسطهٔ گزینش خود تحولات متوالی اندک و کوچک را یک کاسه و ترکیب کند. سپس به بررسی تحول‌پذیری انواع موجودات در وضع طبیعی خواهم پرداخت؛ اما بدبختانه مجبور خواهم شد که این مطلب را به اختصار برگزار کنم زیرا بررسی درست آن مستلزم عرضهٔ فهرست‌های درازی از داده‌ها و واقعیات است. با این حال شرایطی را که بیش از شرایط دیگر مستعد تغییر و تحول در انواع هستند، بررسی خواهم کرد. در فصل بعد به بررسی تنازع بقاء در میان همهٔ موجودات انداموار در سراسر عالم خواهم پرداخت و این تنازع به نحو اجتناب‌ناپذیری ناشی از نرخ تصاعدی افزایش‌شمار آنهاست. این نظریه که از آنِ آقای مالتوس است در مورد کل حیات حیوانی و نباتی به کار برده خواهد شد. چون شمار زاد و ولد در هر نوعی بیش از تعدادی است که می‌تواند زنده بماند؛ و چون در نتیجهٔ تنازع بقاء همواره از سر گرفته می‌شود، پس هر موجودی اگر قدری و به هر

شیوه‌ای که مفید حال خودش باشد، تغییر یابد در آن صورت در تحت شرایط پیچیده و گاه متحول حیات، شانس بهتری برای بقاء خواهد داشت و بدین‌سان **گزینش طبیعی** خواهد شد. هر نوع گزینش شده‌ای براساس اصل نیرومند توارث شکل جدید و تغییر یافتهٔ خود را تولید و تکثیر خواهد کرد... گرچه مطالب بسیاری در ابهام مانده و مدتهای مدید نیز مبهم خواهد ماند، لیکن درنهایت امعان نظر و قضاوت بیطرفانهٔ ممکن، بدون هیچ شکی اعلام می‌دارم که نظری که تا این اواخر مقبول اغلب علمای طبیعی بود و من نیز پیشتر هوادار آن بودم ـ یعنی این نظر که انواع موجودات جداجدا آفریده شده‌اند ـ برخطاست. کاملاً متقاعد هستم که انواع موجودات تغییرناپذیر نیستند و آنانی که متعلق به چیزی هستند که اقسام خوانده می‌شود، اخلاف مستقیم انواع دیگری هستند که منقرض شده‌اند، همچنانکه اقسام شناخته شدهٔ هر نوع، اخلاف همان نوع‌اند. بعلاوه متقاعد شده‌ام که انتخاب طبیعی مهمترین عامل تغییر انواع بوده است هرچند تنها عامل نبوده است.

تبار انسان

مهمترین نتیجه‌ای که در این کتاب حاصل شده و اینک مورد قبول بسیاری از علمای طبیعت‌شناسی است که دارای صلاحیت داوری و اظهارنظر درست هستند این است که انسان از تبار موجودی برخاسته که از میزان سازمانیافتگی کمتری برخوردار بوده است. مبانی این استنتاج هیچگاه متزلزل نخواهد شد زیرا شباهت نزدیک میان انسان و حیوانات نازل‌تر از حیث تکامل در جنین و نیز از حیث نکات متعدد مربوط به ساختار و هیأت بدن، خواه این نکات واجد اهمیت بسیار و یا ناچیز باشند، و همچنین بقایای حیات حیوان در انسان و بازگشت به وضع حیوانی به صورت غیرعادی و اتفاقی، همگی حقایقی محاجه‌ناپذیراند. این حقایق مدتها شناخته شده بودند لیکن تا این اواخر چیزی در رابطه با منشاء انسان بازگو نمی‌کردند. حال که ما در پرتو معرفت خود نسبت به کل جهان انداموار بدانها می‌نگریم، معنای آنها آشکار و روشن می‌شود. وقتی این حقایق را در پیوند با حقایق دیگر، همچون روابط متقابل اعضای نوع خاصی و یا توزیع جغرافیائی انواع در گذشته و حال و توالی و تناوب حضور آنها بر روی زمین در نظر بگیریم، اصل عظیم تکامل به صورتی روشن و محکم آشکار می‌شود. نمی‌توان باور داشت که همهٔ این حقایق دروغ باشند. کسی که قانع نباشد که همچون انسانی وحشی پدیده‌های طبیعت را بی‌ربط و گسیخته ببیند، نمی‌تواند معتقد باشد که انسان محصول خلقتی جداگانه است.

چنان کسی ناچار خواهد پذیرفت که شباهت نزدیک جنین انسان با مثلاً جنین سگ، شباهت در تشکیل جمجمه، اندامها و کل ساختمان بدن در مورد همه پستانداران ـ قطع‌نظر از کار ویژه‌های اندامهای آنها ـ ظهور اتفاقی برخی ساختارها در بدن انسان مثل برخی عضلات که انسان معمولاً فاقد آنهاست ولیکن در میان موجودات چهار دست و پا مشترک است، و بسیاری حقایق مشابه دیگر، همگی آشکارا به این نتیجه‌گیری اشاره دارند که انسان و پستانداران دیگر از نیای مشترکی پدید آمده‌اند.

دیدیم که انسان‌ها همواره تفاوتهای فردی بسیاری از لحاظ اجزای اعضای بدن و تواناییهای ذهنی دارند. به نظر می‌رسد که این تفاوتها یا تنوعها محصول همان علل و تابع همان قوانینی باشند که در حیوانات نازلتر نیز یافت می‌شوند. قوانین مشابه توارث در هر دو نوع غالب‌اند. نرخ افزایش‌شمار آدمیان معمولاً پر شتاب‌تر از نرخ افزایش معاش ایشان است؛ درنتیجه انسان گاه در معرض تنازع بقاء شدیدی قرار می‌گیرد و انتخاب طبیعی اثر خود را باقی می‌گذارد. مجموعه‌ای از تحولات بسیار مشخص و پی‌درپی و مشابه اصلاً لازم نیست؛ برای آنکه عمل انتخاب طبیعی صورت گیرد تفاوتها و تنوعات جزئی در مورد فرد نیز کفایت می‌کند. می‌توان در این خصوص اطمینان کامل داشت که آثار کاربرد یا عدم‌کاربرد اندامها در فرآیندی طولانی، همان اثر انتخاب طبیعی را خواهد داشت. آشکالی که پیشتر مهم بوده ولیکن دیگر مورد استعمال خاصی ندارند، مدتهای مدید بواسطهٔ توارث انتقال خواهد یافت. وقتی جزئی تغییر شکل یابد اجزای دیگر نیز بواسطهٔ اصل همبستگی تغییر شکل خواهند یافت و در این خصوص موارد غریب بسیاری از موجودات شگفت‌انگیز و ناقص‌الخلقه می‌توان یافت. تأثیر مستقیم و مشخص شرایط پیرامونی حیات مانند کثرت خوراک، گرما یا رطوبت را می‌توان تا اندازه‌ای در این رابطه مؤثر دانست؛ و بالاخره بسیاری از ویژگیهایی که از لحاظ فیزیولوژیک کم اهمیت و یا بسیار پر اهمیت بوده‌اند، از طریق گزینش جنسی حاصل شده‌اند....

با در نظر گرفتن ساختار جنین انسانی، شباهتهای انسان با موجودات نازل‌تر، بقایای وجود حیوانی در انسان، و عقب‌گردهای ممکنه به حالات حیوانی، می‌توانیم وضع پیشین نیاکان اولیهٔ خودمان را تا اندازه‌ای به تصور درآوریم و آنها را به طور تقریبی در جایگاه خاص خود در درون زنجیره جانورشناسی قرار دهیم. بدین‌سان درمی‌یابیم که انسان از تبار چارپای پشم‌آلودی است که دم و گوشهای تیزی دارد و احتمالاً در میان درختان زندگی می‌کرده و ساکن قاره‌های قدیمی بوده است. اگر علمای طبیعی ساختار

کلی این موجود را بررسی می‌کردند آنها را در میان «چهاردستان»[1] طبقه‌بندی می‌نمودند، همچنانکه نیاکان مشترک و قدیمی‌تر میمونهای قارهٔ جدید و قاره‌های قدیم هم جزء آنها طبقه‌بندی می‌شدند.

وقتی ما به نتیجه‌گیری بالا در مورد منشاء انسان کشیده می‌شویم، بزرگترین مشکلی که پیش می‌آید، میزان بسیار بالای قدرت فکری و نیز گرایش اخلاقی انسان است. اما هرکس که اصل کلی تکامل را بپذیرد، می‌باید این نکته را بداند که توانائیهای فکری حیوانات عالی‌تر، که از لحاظ کیفی با توانائیهای فکری انسان یکسان‌اند هرچند از لحاظ میزان و درجه متفاوت‌اند، قابل پیشرفت‌اند. بدین‌سان فاصله میان قوای فکری یکی از انواع میمونهای پیشرفته‌تر و ماهیان و یا میان قوای فکری مورچگان و حشرات فلس‌دار بسیار عظیم است. تکامل این‌گونه توانائیها در حیوانات مشکل خاصی پیدا نمی‌کند؛ زیرا در مورد حیوانات اهلی شده، توانائیهای فکری قطعاً گوناگون‌اند و این تنوعات هم به ارث می‌رسند. هیچ‌کس در این‌باره شکی ندارد که این توانائیها برای حیوانات در وضع طبیعی اهمیت بسیار دارند. بنابراین، شرایط تکامل این توانائیها از طریق انتخاب طبیعی مساعداند. همین استدلال را می‌توان در مورد انسان نیز بسط داد؛ هوش و اندیشه برای انسان می‌بایست حتی در ادوار بسیار دور بسیار مهم بوده باشد و توانایی کاربرد زبان، اختراع و ساختن سلاحها، ابزارها، دامها ـ غیره را بدو بخشیده باشد؛ انسان با استفاده از همین وسایل و با تکیه بر عادات اجتماعی خویش توانست مدتها پیش به صورت مسلط‌ترین موجود زنده درآید....

تکامل خصوصیات اخلاقی مسأله جالب‌تر و دشوارتری است. بنیاد این خصوصیات در غرایز اجتماعی انسان و ازجمله روابط خانوادگی نهفته است. این غرایز سرشتی بسیار پیچیده دارند و در مورد حیوانات نازل‌تر تمایلاتی به سوی اعمال خاصی ایجاد می‌کنند؛ اما مهمترین غرایز در این میان عشق و احساس روشن و مشخص همدردی هستند. حیواناتی که از غرایز اجتماعی برخوردارند از مصاحبت یکدیگر لذت می‌برند، یکدیگر را از خطرات آگاه می‌سازند و به شیوه‌های بسیاری از یکدیگر دفاع و به یکدیگر مساعدت می‌کنند. این غرایز در مورد همهٔ افراد نوع ابراز نمی‌شود بلکه تنها به افراد جماعت خاصی معطوف هستند. چون این غرایز برای افراد نوع بسیار سودمندند،

---

1. Quadrumana

بنابراین، به احتمال بسیار زیاد می‌بایست از طریق انتخاب طبیعی به دست آمده باشند.

موجود اخلاقی موجودی است که می‌تواند میان کردارها و انگیزه‌های گذشته و آیندهٔ خویش مقایسه کند و برخی را تایید و برخی دیگر را تقبیح نماید؛ و این واقعیت که انسان قطعاً چنین موجودی است، مهمترین تمایزات را میان او و حیوانات نازلتر ایجاد می‌کند. اما در فصل سوم کوشیدم تا نشان دهم که احساس اخلاقی اولاً ناشی از وجود دائمی و همیشگی غرایز اجتماعی است و از این حیث انسان با حیوانات نازل‌تر یکسان است؛ و ثانیاً ناشی از تواناییهای فکری بسیار فعال انسان و نیز تصورات و خاطرات بسیار روشن وی از رخدادهای گذشته است و از این حیث اخیر انسان با حیوانات نازلتر تفاوت دارد. انسان با توجه به این وضع فکری خود خواه‌ناخواه به گذشته بازمی‌نگرد و حوادث و اعمال گذشته را با یکدیگر مقایسه می‌کند. بعلاوه، انسان همواره به آینده می‌نگرد. پس از آنکه میل یا شهوتی موقتی بر غرایز اجتماعی او غالب آمده باشد، وی دوباره تصویر تضعیف شدهٔ چنین انگیزه‌هایی را با غرایز اجتماعی دائمی و مستمر خود مقایسه و دربارهٔ آنها تأمل می‌کند، و در آن حال همان احساس ناخرسندی به وی دست می‌دهد که معمولاً همراه با غرایز ارضاء نشده هستند. در نتیجه وی تصمیم می‌گیرد که در آینده به شیوهٔ متفاوتی عمل کند ـ و همین وجدان است....

اغلب از اعتقاد به خداوند به عنوان مهمترین و کامل‌ترین وجه تمایز انسان از حیوانات نازل‌تر سخن گفته‌اند. اما چنانکه دیده‌ایم نمی‌توان گفت که عقیده به خداوند ذاتی یا غریزی انسان است، از سوی دیگر اعتقاد به این‌که برخی عوامل روحانی در همه جا حاضر و موجود است بسیار متداول است و ظاهراً ناشی از پیشرفت چشمگیری در قوای استدلالی و عقلی انسان و تواناییهای تخیل، کنجکاوی و تحیر در اوست. می‌دانیم که بسیاری کسان اعتقاد به اصطلاح غریزی به خداوند را به عنوان دلیلی برای وجود خداوند به‌کار می‌برند. اما این استدلال خامی است زیرا بر آن اساس ما می‌باید به وجود بسیاری ارواح شریر و بدخواهی که تنها قدری از انسان نیرومندتراند، نیز باور بیاوریم؛ زیرا اعتقاد به این ارواح بسیار شایع‌تر از اعتقاد به خداوندی مهربان و رحیم است. به نظر می‌رسد که اندیشه وجود آفریدگاری کلی و مهربان تنها زمانی در ذهن انسان پیدا شده باشد که وی بواسطهٔ فرهنگی دیرینه و درازمدت از لحاظ فکری ارتقاء یافته باشد.

کسی که معتقد به تکامل انسان از شکلی بسیط [به شکلی کامل‌تر] باشد طبعاً این پرسش را پیش خواهد کشید که «این گفته با اعتقاد به جاودانگی روح چه نسبتی دارد؟».

نژادهای وحشی بشر، چنانکه سرجی.لوباک نشان داده است هیچ‌گونه اعتقاد روشنی از این نوع ندارند؛ اما استدلالاتی که براساس اعتقادات اولیه اقوام وحشی صورت گرفته است، چنانکه گفتیم، فایده‌ای دربر ندارند. عدم امکان تعیین این که در چه مرحلهٔ مشخصی در تکامل فرد از ظهور نخستین نشانه‌های نطفه اولیه در کودک پیش یا پس از تولد، روح آدمی فناناپذیر می‌شود، موجب نگرانی و اضطراب هیچ‌کس نمی‌شود؛ و نیز این که نمی‌توان همان مرحله را در تکامل انداموارى که هر زمان در مقیاس وسیع‌تری صورت می‌گیرد، تعیین کرد، موجب نگرانی نیست.

می‌دانم که برخی از کسان، نتایجی را که در این کتاب حاصل شده به عنوان استدلال بسیار غیر مذهبی محکوم خواهند کرد؛ اما هرکس که چنین کند می‌باید معلوم کند که چرا توضیح منشاء انسان و تکامل آن به عنوان نوعی خاص از نوعی نازل‌تر بواسطهٔ قوانین تحول و انتخاب طبیعی غیرمذهبی‌تر از توضیح تولد فرد انسان بواسطهٔ قوانین تولیدمثل معمولی است. تولد نوع بشر و فرد بشر هردو به یک میزان جزئی از آن فرایند عظیم حوادثی هستند که ذهن ما نمی‌تواند آنها را به عنوان پیامد تصادف کور و بی جهت بپذیرد. فهم انسان از پذیرفتن چنین استدلالی سر باز می‌زند، قطع‌نظر از این که ما معتقد باشیم که هر تحول اندکی در ساختار [هر موجودی] و یا وحدت و ازدواج زوجها [ی حیوانی] و یا تکثیر هر دانه‌ای و یا هر حادثهٔ دیگری از پیش دارای هدفی خاص بوده است یا نه....

مهمترین نتیجه‌ای که در این کتاب به دست آمده این است که انسان از نوع نازل‌تری برخاسته است و بدبختانه چنین به نظر می‌رسد که این نتیجه‌گیری برای بسیاری از کسان ناخوشایند خواهد بود. اما هیچ شکی در این باره نمی‌توان کرد که اجداد ما وحشی و بربر بوده‌اند. وقتی نخستین‌بار گروهی از سرخپوستان تیرا دل فوئگو[1] را در کنار ساحل آشفته‌ای دیدم، دچار حیرتی شدم که هرگز فراموشم نخواهد شد، زیرا یکباره به ذهنم چنین خطور کرد که اجداد ما چنین کسانی بوده‌اند. آنها کاملاً لخت و عریان بودند و تن خود را رنگ‌آمیزی کرده و موهای دراز خود را گره زده بودند و دهانشان از هیجان کف کرده بود و چهره‌ای خشن، بهت‌زده و غیرقابل اعتماد داشتند. آنها از هیچ هنری بهره‌مند نبودند و همچون حیوانات وحشی از آنچه می‌یافتند ارتزاق می‌کردند؛ در میان آنها

۱. Fuegians : سرخپوستان تیرا دل فوئگو شامل دو قبیله آمیکولوف و یاگان. م.

حکومتی نبود و نسبت به هرکسی که از اعضای قبیلهٔ کوچک خودشان نبود با بی‌رحمی رفتار می‌کردند. کسی که انسانی وحشی را در زیستگاه طبیعی‌اش دیده باشد، از این بابت شرمگین نخواهد شد که خون موجودات نازلتری در رگهای خودش جاری است. من به سهم خودم خیلی بیشتر راضی هستم که از تبار آن بوزینهٔ قهرمانی باشم که برای نجات جان نگهبان خویش دشمن را به مبارزه طلبید و یا از تبار آن عنتر پیری باشم که از کوه فرود آمد و دوست جوان خود را با توفیق و سربلندی از درون جمعی از سگان حیرت‌زده عبور داد، تا از تبار آن انسان وحشی باشم که از زجر دادن دشمنان خود لذت می‌برد، قربانهای خون‌آلودی به پیشگاه خدایان عرضه می‌دارد، بدون هیچ ندامتی کودکان خود را می‌کشد، با زنان خود همچون بردگان رفتار می‌کند، هیچ محبت و حیایی ندارد و گرفتار شدیدترین نوع خرافات است.

انسان ممکن است از احساس غرور خود در این خصوص معذور باشد که هر چند نه بواسطهٔ فعالیت خود، لیکن به هر حال به اوج مراتب موجودات انداموار رسیده است؛ و همین واقعیت که انسان ارتقاء یافته و دائماً در حالت اولیه خود باقی نمانده و می‌توان او را برای رسیدن به سرنوشتی بازهم رفیع‌تر در آینده‌های دور امیدوار کرد. اما در اینجا ما با امید و بیم سروکاری نداریم بلکه تنها به حقیقت به معنایی که عقل ما کشف تواند کرد، می‌اندیشیم. من در حد توان خود شواهد لازم را آورده‌ام و به نظر می‌رسد که باید تصدیق کنیم که انسان با همه ویژگیهای والایش و با همه نوع‌دوستی و همدردیش برای بیچارگان، و با همهٔ نیکوکاری و احسانی که نه تنها نسبت به آدمیان دیگر بلکه برای نازلترین موجودات زنده دارد و با همه عقل و هوش شبه الهی خود که در حرکات و هیأت منظومهٔ شمسی غور و تأمل می‌کند ـ با همه و همهٔ این تواناییهای متعالی ـ هنوز هم بر پیکر جسمانی‌اش مهر لایزال تبار اولیه‌اش حک است.

آلفرد راسل والاس: داروینیسم[۱]

آلفرد راسل والاس (۱۹۱۳ ـ ۱۸۲۳) یکی از علمای طبیعی بود که همراه با داروین نظریهٔ انتخاب طبیعی را عرضه کرد. وی در هنگام انجام تحقیقات میدانی در جزایر مولاکا، به گفتهٔ خودش، دربارهٔ ***رساله در باب جمعیت*** *اثر مالتوس به اندیشه پرداخت و «ناگهان اندیشهٔ بقای انسب و اصلح به ذهنم خطور کرد». والاس این اندیشه را به رشته تحریر درآورد و برای داروین*

---

1. Alfred Russel Wallace, *Darwinism.* (Macmillan, 1889) pp. 8 - 11, 36 - 7, 40.

*در انگلستان فرستاد و داروین در آن استدلالی را یافت که خود به مدت بیست سال درباره‌اش پژوهش کرده بود. داروین در این باره طی نامه‌ای به سر چارلز لایل زمین‌شناس نوشت «هرگز تصادفی چشمگیرتر از این ندیده بودم». مقالهٔ والاس همراه با خلاصه‌ای از استدلال اصلی داروین به عنوان مقاله‌ای مشترک در تاریخ اول ژوئیه ۱۸۵۸ در انجمن لینائی خوانده شد. گزیده‌های زیر از کتاب والاس تحت عنوان داروینیسم: **شرح نظریهٔ انتخاب طبیعی همراه با برخی موارد کاربرد آن** (۱۸۸۹) گرفته شده است.*

نکته‌ای که بویژه بر آن اصرار دارم این است که پیش از انتشار آثار داروین اکثریت علمای طبیعی و تقریباً کل اهل علم و ادب بدون استثنا، سخت بر این عقیده بودند که *انواع* واقعیاتی هستند که بواسطهٔ هیچ‌گونه فرآیند قابل فهمی از انواع دیگر استنتاج نشده‌اند؛ اعتقاد بر این بود که انواع مختلف کلاغ و گل بنفشه همواره همچون حال مجزا و جدا بوده‌اند و در فرایندی کلاً ناشناخته بوجود آمده‌اند، فرآیندی که آنقدر از فرآیند معمولی باز تولید و تولیدمثل فاصله داشته است که معمولاً از آن به عنوان «آفرینش ویژه» سخن رفته است. هیچ پرسشی دربارهٔ خاستگاه خانواده‌ها، شئون و طبقات اجتماعی مطرح نمی‌شد زیرا اساس اولیهٔ این پرسش، یعنی منشاء انواع مسأله‌ای لاینحل به شمار می‌رفت. اما اینک این همه دگرگون شده است. کل اهل علم و ادب و حتی کل مردم آموزش یافته این مطلب را به عنوان اطلاعات عمومی می‌پذیرند که نوع انسان بواسطهٔ فرایند عادی زایش طبیعی از انواع مربوطهٔ دیگر تکامل یافته است. اندیشهٔ خلقت ویژه با هرگونه شیوهٔ استثنایی در تولید و ایجاد کلاً منسوخ شده است. حتی گفته می‌شود که اصل تکامل در مورد بسیاری انواع عالی‌تر و نیز انواع هر جنس صادق است و حتی دیگر منتقدین داروین هم جرأت نمی‌کنند بگویند که پرندگان، خزندگان و ماهیان نخستین به شیوهٔ مخصوصی خلق شده‌اند و این دگرگونی گسترده و کاملاً بی‌سابقه در افکار عمومی نتیجهٔ کار یک تن بوده و در مدت کوتاه بیست سال به دست آمده است!....

در حق داروین می‌گوییم که وی نیوتون تاریخ طبیعی بوده است، و همچنانکه کشف و اثبات قانون جاذبه بوسیله نیوتون نظم را جانشین هرج‌ومرج کرد و مبنای محکمی برای کل مطالعات بعدی درباره ستارگان بنا نهاد،به همان‌سان نیز داروین با کشف قانون انتخاب طبیعی و اثبات اصل بزرگ استمرار انواع مفید در تنازع بقاء نه تنها پرتوی عظیم بر روند تکامل کل جهان انداموار افکنده بلکه همچنین مبنای محکمی برای کل مطالعات آینده دربارهٔ طبیعت برقرار کرده است.

نظریهٔ انتخاب طبیعی بر دو دسته اصلی حقایق استوار است که بدون استثنا در مورد همه موجودات انداموار صادق‌اند و به عنوان اصول بنیادی یا قوانین شناخته می‌شوند. نخست قدرت تکثیر سریع با تصاعد هندسی است و دوم تفاوت اندکی است که هموارهٔ فرزندان نسبت به والدین خود دارند، گرچه به طور کلی بسیار شبیه آنانند. از حقیقت یا قانون نخست، ضرورتاً تنازع بقاء مستمر ناشی می‌شود، زیرا درحالی که فرزندان همواره معمولاً بسیار پرشمارتر از والدین خود هستند، لیکن شمار کلی موجودات زنده در جهان هر ساله افزایش نمی‌یابد و نمی‌تواند افزایش بیابد. در نتیجه هر ساله به طور متوسط شمار گیاهان و جاندارانی که می‌میرند و زاده می‌شوند یکسان است و اکثریت مرگها زودرس هستند. موجودات یکدیگر را به هزاران شیوه می‌کشند؛ برخی با خوردن خوراکی که دیگران بدان نیاز دارند، آنان را از گرسنگی می‌کشند؟ عمدهٔ آنها بوسیله نیروهای طبیعت، سرما و گرما، باران و طوفان، آتش و باد به هلاکت می‌رسند. بدین‌سان تنازعی دائمی میان آنان که زنده خواهند ماند و آنان که خواهند مرد برقرار خواهد بود و این تنازع بسیار سخت و شدید است زیرا شمار کسانی که زنده خواهند ماند بسیار کم خواهد بود ـ حدود یک در پنج، یک در ده، اغلب تنها یک درصد و حتی یک در هزار زنده می‌مانند.

سپس این پرسش پیش می‌آید که چرا برخی زنده باقی می‌مانند و برخی نمی‌مانند. اگر همهٔ افراد هر نوعی دقیقاً از هر حیث همانند می‌بودند، در آن صورت پاسخ پرسش بالا این بود که مسأله تصادفی است. اما این افراد همانند نیستند. آنها از جهات بسیار گوناگونی با هم فرق دارند. برخی نیرومندتر، برخی سریع‌تر، برخی خوش بنیه‌تر و برخی زیرک‌تراند. رنگ تیره چهره ممکن است اختفا را برای برخی ساده‌تر سازد و بینایی بیشتر و دقیق‌تر ممکن است دیگران را در کشف صید خود و یا در گریز از دشمن بیشتر یاری رساند. در میان گیاهان کوچکترین تفاوتها ممکن است سودمند یا زیانبار باشد. نخستین و نیرومندترین جوانه‌ها ممکن است از خطر آفات برهند؛ قوت بیشتر آنها ممکن است موجب شود که در پائیزی مرطوب زودتر گل و دانه بدهند؛ گیاهانی که مجهز به میانچوب یا غلاف بیرونی هستند ممکن است از خطر قطع شدن برهند؛ گیاهانی که گلهایشان نمایان‌تر است ممکن است زودتر بوسیله حشرات بارور شوند. نمی‌توان تردید کرد که بطورکلی هرگونه تحول سودمند موجب افزایش احتمال ادامه زندگی موجودات در طی دوران بسیار دشواری است که باید از سر بگذرانند. ممکن

است تصادف هم نقشی داشته باشد اما بطورکلی بقاء از آن انسب خواهد بود.

شرح فوق دربارهٔ تبعات تنازع بقاء را می‌توان به وجه احسن باکلماتی چند دربارهٔ بعد اخلاقی آن به پایان برد. حال که نزاع و تنازع طبیعی بیشتر شناخته شده است؛ بسیاری از نویسندگان به بررسی آن پرداخته و آن را موجد میزان عظیمی از بی‌رحمی و رنجی دانسته‌اند که برای غرایز بشری بسیار زننده بوده است؛ درعین‌حال همین واقعیت مانع بزرگی بر سر راه کسانی خواهد بود که ممکن است به جهاندار حکیم و رحیمی باور داشته باشند. بدین‌سان نویسندهٔ برجسته‌ای گفته است: «آیا رنج و اندوه و بیماری و مرگ اختراعات خداوندی مهربان هستند؟ آیا این واقعیت که هیچ حیوانی نمی‌تواند جز با ایجاد خطر برای دیگران اعتلا یابد، قانون آفریدگاری رحیم است؟ این سخن که رنج متضمن سودمندی خاص خود و قتل‌عام دربر گیرندهٔ رحم و نیکی ویژهٔ خویش است، بسیار سخن بیهوده‌ای است؟ چرا باید چنین حکم شده باشد که بدی مادهٔ خام نیکی باشد؟ رنج اگر سودمند هم باشد بازهم به همان اندازه رنج خواهد برد؛ آدم‌کشی اگر موجب تکامل هم شود بازهم آدم‌کشی است. دستی که به خون آلوده شد، همهٔ عطریات عربستان هم نمی‌تواند آن را پاک سازد».

حتی نویسندهٔ پر اندیشه‌ای چون پروفسور هاکسلی نظرات مشابهی دارد. وی در مقالهٔ جدیدی تحت عنوان «تنازع بقاء» از هزاران نسل از جانوران گیاهخوار سخن می‌گوید که «گوشتخواران آنها را زجر و عذاب داده و خورده‌اند» و نیز از گوشتخواران و گیاهخوارانی سخن گفته است که به یک میزان «دستخوش همه گونه مصائب ناشی از پیری، بیماری و ازدیاد جمعیت» شده‌اند و همچنین از «درد و رنج کم و بیش مستمری» سخن بمیان می‌آورد که نصیب شکست‌خوردگان و فاتحان هر دو شده است و وی نتیجه‌گیری می‌کند که اگر گوشهای تیزی داشتیم هزاران بار در هر لحظه، همانند دانته بر دروازهٔ دوزخ، صدای آه و ناله دردمندان را می‌شنیدیم و از این‌رو جهان نمی‌تواند عرصهٔ حکومت رحمت و شفقت باشد.

حال به گمان من به دلایلی چند باید گفت که در این خصوص مبالغه شده است؛ «عذابها» و «مصائب» مفروض حیوانات وجود واقعی ندارند بلکه بازتاب خیالات و احساسات زنان و مردان متمدن در شرایط مشابهی، هستند؛ و میزان درد و رنجی که واقعاً بواسطهٔ تنازع بقاء بر سر حیوانات می‌آید، رویهمرفته ناچیز است. پس باید به دقت ببینیم که این اتهامات بزرگ براساس چه حقایق واقعی استوارند.

باید به یاد داشته باشیم که حیوانات کلاً از رنج و دردی که ما از آگاهی نسبت به مرگ خود می‌کشیم، فارغ‌اند و این درد و رنج در اغلب موارد از خود مرگ دردناک‌تر است.

ما از هرگونه مرگ خشونت‌بار و ناگهانی در ترس و هراسیم زیرا می‌دانیم که در آن صورت حیاتی پر از وعده و وعید به پایان خواهد رسید، امیدها و آرزوها نافرجام خواهند ماند و بستگان سوگوار ما در غم و محنت خواهند شد. اما چنین چیزهایی در مورد حیوانات صادق نیست، زیرا مرگ خشونت‌بار و ناگهانی برای حیوانات از هر جهت بهترین مرگ است. بدین‌سان، تصویر شاعر از «طبیعتی که چنگ و دندانش از طعمهٔ شکاری سرخ و خونین شده» تصویری است که تصورات ما آن را تباه جلوه می‌دهد وگرنه واقعیت چیزی جز حیاتی سرشار و شادمانه نیست که معمولاً بوسیله سریع‌ترین و کم‌دردترین مرگها به پایان می‌رسد.

پس روی هم رفته نتیجه می‌گیریم که تصور رایج درخصوص این که تنازع بقاء موجب رنج و مشقت حیوانات می‌شود، درست عکس حقیقت است. آنچه این تنازع واقع پدید می‌آورد، حداکثر زندگی و بهره‌برداری از زندگی همراه با حداقل درد و رنج است. با توجه به ضرورت مرگ و تولیدمثل ـ و بدون این دو تکامل موجودات انداموار ناممکن می‌شد ـ حتی نمی‌توان نظامی را تصور کرد که به موجب آن میزان بیشتری از شادی و خرسندی قابل تأمین باشد و این نظر آشکارا همان نظر خود داروین است که فصل تنازع بقاء در کتاب خود را با عبارات زیر به پایان می‌آورد: «وقتی دربارهٔ این تنازع می‌اندیشیم می‌توانیم خود را با این عقیده تسلی بخشیم که جنگ طبیعی مستمر و بلاوقفه نیست و ترسی احساس نمی‌شود و مرگ عموماً سریع و آنی است و افراد نیرومند و تندرست و شاد باقی خواهند ماند و تولیدمثل خواهند کرد».

ب. داروینیسم، فلسفه و مذهب

تامس هنری هاکسلی: در باب مکتب لاادریه و اخلاقیات تکاملی[1]

گزیده‌های زیر از سه اثر به قلم تامس هنری هاکسلی (۹۵ ـ ۱۸۲۵) گرفته شده‌اند که از شهرت قابل ملاحظه‌ای برخوردار بود و پیرو سرسخت داروین و مهمترین حامی نظریهٔ تکاملی جدید به شمار می‌رفت. گزیدهٔ نخست که از مقاله‌ای به تاریخ ۱۸۸۹ گرفته شده شرحی دربارهٔ چگونگی

1. Thomas Henry Huxley, *Essays Upon Some Controverted Questions* (New York, D. Appleton & Co., 1892) pp. 241 - 43, 276 - 78, 281 - 82; *Evolution and Ethics.* (London, Macmillan & Co, 1894), pp. 49 - 50, 78 - 83, 85 - 86.

جعل واژه «لاادری گری [اگنوستیسیزم] بوسیلهٔ اوست. «انجمن متافیزیکی» که وی بدان اشاره می‌کند در سال ۱۸۶۹ برای بحث و گفتگو درباره مهمترین مسأله روز یعنی علم و مذهب تشکیل شد. گزیده دوم از مقاله‌ای با عنوان «تراژدی اسقفی» (۱۸۸۷) گرفته شده و در باب برتری «اخلاق علمی» نسبت به اخلاق مسیحیت ارتدکس از برخی جهات است. بالاخره هاکسلی در کتاب ***تکامل و اخلاق*** *(۱۸۹۳) مستقیماً به مسأله تبعات نظریهٔ تکامل برای اخلاقیات می‌پردازد. شایان ذکر است که استدلال او در این خصوص با استدلال سرلزلی استفان (رک به ۵۶۸ متن اصلی) تفاوت داشت.*

در باب مکتب لاادریه

وقتی به بلوغ فکری رسیدم و در این‌باره تأمل کردم که آیا من ملحد، خداپرست، یا وحدت وجودی؛ ماده‌گرا یا ایده‌آلیست، مسیحی و یا آزاداندیش هستم، دریافتم که هرچه بیشتر مطالعه و تفکر کنم آمادگی کمتری برای پاسخ‌گویی به این پرسش دارم؛ تا آنکه سرانجام به این نتیجه رسیدم که هیچ عقیده‌ای به این گرایش‌ها و نحله‌ها ندارم مگر به نحلهٔ آخر. چیزی که بیشتر این مردمان نیک‌سیرت اتفاق‌نظر داشتند همان چیزی بود که من در آن‌باره با ایشان اختلاف داشتم. ایشان در این‌باره مطمئن بودند که به «معرفت درونی» دست یافته و کم و بیش به نحو توفیق‌آمیزی مسأله وجود را حل کرده‌اند، درحالی که من در این‌باره مطمئن بودم که به هیچ معرفتی دست نیافته‌ام و کاملاً متقاعد بودم که مسأله وجود لاینحل است....

هنگامی که بخت یار من شد و توانستم در میان اعضای انجمن ماوراءالطبیعه که انجمنی از اندیشه‌وران بود و اینک مدتهاست از میان رفته ولیکن خاطره‌اش همچنان زنده است، جایگاهی بیابم، وضعم از همین قرار بود. در آن انجمن هرگونه عقاید فلسفی و مذهبی نماینده‌ای داشت و در نهایت صراحت ابراز می‌شد؛ بیشتر همکاران من هواداران *ایسم*‌های مختلفی بودند؛ و هرقدر هم که ایشان مهربان و دوست‌داشتنی بودند بازهم من که عنوانی نداشتم تا بدان پناه ببرم احساساتی ناخوشایند از آن نوعی پیداکردم که گریبانگیر آن روباهی شد که پس از آنکه دمش در دام ماند و گریخت، با همراهان و دوستان دم‌دراز خود روبرو شد. من در اندیشه شدم و عنوان مناسب «لاادری» را وضع کردم. این عنوان در ذهن من به عنوان ضد مفهوم «عارفان» در تاریخ کلیسا خطور کرد که خود را نسبت به کل آنچه من نسبت بدانها جاهل بودم بسیار دانا می‌دانستند؛ و من در اولین فرصت این مفهوم را در انجمن عرضه داشتم تا نشان دهم که من نیز مانند دیگر

روبهان دمی دارم؛ این واژه رواج یافت و من از آن بابت بسیار خرسند شدم و وقتی مجله *اسپکتیتر* خود را واضع آن شمرد، هرگونه شکی که ممکن بود معرفت نسبت به منشاء آن واژه در اذهان مردمان محترم برانگیزد، البته کاملاً منتفی شد....

یکی از نمایندگان رسمی اخلاقیات مسیحی آمرانه اعلام می‌دارد: «اگر کسی آشکارا بگوید که به عیسی مسیح ایمان ندارد، سخنش ناخوشایند است و باید هم باشد».

به گمان من صحت این گفته بستگی به این دارد که آیا آن کس در خانواده‌ای مسیحی بار آمده باشد یا نه. هیچ معلوم نیست که گفتن چنان سخنی بوسیله مسلمانان یا بوداییان باید «ناخوشایند» باشد.

اما وقتی کسی چیزی بگوید که صادقانه و از روی تفکر و تأمل بدان ایمان دارد، در آن صورت اگر بگوییم که چنان گفته‌ای «می‌باید ناخوشایند باشد» به گمان من چنین حکمی عمیقاً غیراخلاقی است. من واقعاً معتقدم که خدمت بزرگی که مسیحیت در جهان انجام داده، بواسطهٔ نظریهٔ زیانباری که مقبول همهٔ کلیساهاست خنثی شده و آن نظریه این است که بی‌اعتقادی صادقانه به آیین‌ها و عقاید کم‌وبیش فریب و حیرت‌آور کلیساها، جرمی اخلاقی و درواقع گناهی بسیار سنگین است که مستحق کیفر قتل و دزدی است. اگر می‌توانستیم در یک نگاه امواج عظیم ریاکاری و بی‌رحمی و دروغ و آدم‌کشی و نقض عهد و پیمان از هر نوعی را که در طی تاریخ ملتهای مسیحی از این سرچشمه جاری شده است ببینیم، در آن صورت بدترین تصورات ما در مورد دوزخ در مقایسه با چنین تصویری رنگ می‌باخت.

هزار بار می‌گویم نه! گفتن آنچه که آدمی صادقانه باور دارد یا باور ندارد **نباید** ناخوشایند باشد. نفس این واقعیت که صادقانه سخن گفتن همواره دردناک است خود مانع پیشرفت بشریت در صداقت و صراحت لهجه و کردار است که ارزشمندترین چیزهاست و ضعف بشری را به چیزی قابل ستایش و تقدیر تبدیل می‌کند. دلیرترین سربازان اغلب و طبعاً دست به عمل زدن را «ناخوشایند» می‌دانند اما وقتی دادگاه صحرایی وظیفه خود را انجام دهد، افسرانی را که مبلغ آیین ناخوشایندی انجام وظیفه در بین سربازان هستند، از کار برکنار می‌کند....

ظاهراً آقای گلادستون زمانی از آقای لنگ خواسته بود که خلاصه‌ای دربارهٔ آیین منفی [لاادریه] یعنی مجموعهٔ احکام منفی که از جانب لاادریون پذیرفته شده و در مقابل آیینِ پیروان حقیقت و دیگر آیین‌های مقبول قرار دارد، بنویسد، و آقای لنگ فی‌الفور با نوشتن هشت مقاله در آن زمینه آقای گلادستون را ممنون خود کرد.

اگر کسی چنان درخواستی از من می‌کرد، در پاسخ می‌گفتم که اگر منظور او [از آیین منفی] مکتب لاادریه است در آن صورت این مکتب هیچ آیین و اعتقادی ندارد و طبعاً نمی‌تواند هم داشته باشد. دیدگاه لاادریه درواقع آیین و اعتقاد نیست بلکه روشی است که جوهر آن در کاربرد دقیق اصل واحدی نهفته است. این اصل بسیار باستانی است و پیشینهٔ آن به سقراط باز می‌گردد؛ به آن نویسنده‌ای باز می‌گردد که گفته بود: «همه چیز را امتحان کنید و به چیزی بچسبید که خوب باشد»؛ این اصل بنیاد جنبش اصلاح دینی است که تنها مبین این اصل و قاعدهٔ بدیهی بود که هرکس باید بتواند دلیلی برای ایمان خود بیاورد؛ همین اصل اصل مقبول دکارت است؛ و اصل اساسی علم مدرن است. این اصل را به صورتی مثبت می‌توان به این شکل بیان کرد: در امور فکری و عقلی، از عقل خود بهرجایی که شما را بکشاند پیروی کنید و هیچ ملاحظهٔ دیگری را در نظر نگیرید و شکل منفی بیان آن این است: در امور فکری و عقلی نتایجی را که اثبات نشده یا اثبات شدنی نیستند قطعی نشمارید. من ایمان لاادری را آن ایمانی می‌دانم که اگر هرکس از آن به‌طور کامل و دست نخورده برخوردار باشد می‌تواند با جسارت و شهامت هرچه تمامتر به عالم نگاه کند قطع نظر از اینکه آینده آبستن چه چیزی برای اوست.

درباره علم و مذهب

تفکر به اصطلاح مذهبی دستخوش توهم غریبی است. یعنی تصور می‌کند که تفکر جدی و مستمر دربارهٔ مسائل هولناک هستی منحصراً از آن اوست وکسانی که نمی‌توانند عقاید نسخ شده آن را بپذیرند یا بی‌تفاوت(۱) هستند و اعتنایی به چنان حرفهایی ندارند و یا مردمانی لاابالی هستند و از چارچوب اخلاق می‌گریزند. ظاهراً به مخیله این کسان خطور نکرده که خارج از محدودهٔ آنها هزاران نفر هستند که اصلاً نمی‌خواهند وارد آن محدوده شوند و از حیث منش، توانایی یا معرفت نسبت به مسائل مربوطه چیزی کم ندارند و دربارهٔ مبانی روحانی مذهب مسیح که مورد علاقهٔ شدید اسقف منچستر است، داوری و ارزیابی می‌کنند، اما نمی‌خواهند هیچ نسبتی با کلیساهای مسیحی داشته باشند زیرا به نظر آنها اعلام اعتقاد به معجزات براساس شواهد موجود، صرفاً غیراخلاقی است.

تا آنجایی که تجربهٔ من گواهی می‌دهد دانشمندان بهتر یا بدتر از مردمان دیگر

---

۱. در اصل Gallios منسوب به گالیو والی آکائیا که از محاکمه پولس قدیس برحسب اتهامات یهودیان خودداری کرد و از این‌رو نام او را به عنوان اسم عامی در توصیف افراد متساهل به کار برده‌اند.م.

نیستند. اشتغال خاطر نسبت به مسائل بزرگ جهان ضرورتاً موجب عظمت شخصیت نمی‌شود همچنانکه مطالعهٔ ذره‌بینی امور و اشیاء بسیار کوچک موجب حقارت و فروتنی نمی‌گردد. ما از گناه اولیه [هبوط آدم] کاملاً متأثریم، نیاز و آز و خودبینی ما را نیز همچون آدمیان دیگر دربر گرفته‌اند؛ و پیشرفت ما اغلب همانند پیشروی کج و معوج یک کشتی است که نتیجه انحرافات مختلف از خط مستقیم است. اما با این همه تعصب علم، بی‌شک یک فایدهٔ اخلاقی دربر دارد. علم ارزش شواهد و مدارک را درحد درست آنها در نظر می‌گیرد و ما همواره درسها و عبرتهایی دربارهٔ ماهیت دلایل و شواهد می‌گیریم. دانشمندان همواره برحسب معیار حقیقت موردنظر خود عمل خواهند کرد درحالی که بشریت به‌طورکلی در خطا و گناه خواهد زیست؛ به نظر من آن ملاک و معیار در میان دانشمندان والاتر است تا در میان هر گروه و طبقهٔ دیگری.

هیچ یک از دانشمندان را نمی‌توان واداشت تا بدون احساس شدید نفی و بیزاری به شرح اکتشاف علمی قلابی و بی‌پایه‌ای گوش فرا دهد که برای اثبات مدعای خود داستان دیوانی را که وارد جرگه‌ای از خوکان می‌شوند و یا داستان درخت انجیری را که به دلیل بار ندادن در فصل ناباروری خشکید، به عنوان شاهد می‌آورد. هیچ‌کس نمی‌تواند بگوید که چنین حوادثی ممکن هستند یا نه؛ اما اخلاق علمی اعلام می‌دارد که اعتقاد به چنین حوادثی برحسب اسناد و مدارک مهجول‌التاریخ و مجهول‌المؤلف غیر اخلاقی است. مدافعان مذهب که می‌گویند در صورت نفی جزمیات موردنظر ایشان اخلاق از میان خواهد رفت بهتر است به این واقعیت توجه کنند که علم از حیث حقیقت عقلی بر کلیساها سبقت گرفته و در این خصوص از حیث آموزشی چنان تأثیری بر بشریت گذاشته است که کلیساها اصلاً نگذاشته‌اند.

دربارهٔ پیامدهای تکامل

به همان‌سان که کسی که درون آب نهر پر شتابی می‌گذرد نمی‌تواند پای خود را دو بار در آب یکسانی فرو کند، هیچ‌کس نمی‌تواند به دقت تأیید کند که چیزی در جهان محسوس هست. در همان‌حال که آن کس سخن می‌گوید و یا حتی دربارهٔ آن سخن می‌اندیشد، محمول دیگر قابل حمل بر موضوع نخواهد بود؛ حال گذشته شده است و «هست» باید به «بود» تبدیل شود و هرچه بیشتر به کنه امور و اشیاء پی می‌بریم بیشتر معلوم می‌شود که آنچه ما سکون می‌خوانیم درواقع تنها حرکت و فعالیت نامحسوسی است؛ آن صلح و آرامش ظاهری، نزاعی خاموش اما سخت و طاقت‌فرساست. وضع

کیهان در هر جزء و در هر لحظه مبین سازگاری و هماهنگی موقت نیروهای معارض و صحنهٔ نزاعی است که در آن همه نیروهای متنازع به نوبهٔ خود شکست می‌خورند. آنچه در مورد هر بخش صادق است، در مورد کل نیز صادق است. دانش طبیعی هرچه بیشتر به این نتیجه می‌رسد که «کل گروه سرودخوانان آسمانها و اسباب و اثاثیهٔ زمین» اشکال‌گذرای اجزای جوهر جهانگیری هستند که در طی راه تکامل از تشکیل کهکشانها گرفته تا گسترش بی‌نهایت خورشید و زمین و ماه، تا تشکیل همهٔ انواع ماده و تنوعات بی‌پایان حیات و اندیشه و اشکال گوناگون هستی شکل می‌گیرند، اشکالی از هستی که ما دربارهٔ آنها تصوری نداریم و نمی‌توانیم داشته باشیم و از کمون نامعینی بیرون آمده‌اند. پس آشکارترین ویژگی کیهان، عدم تداوم آن است. کیهان نه پدیده‌ای مستمر و پایدار بلکه فرآیندی تحول‌پذیر است که در آن هیچ چیز جز جریان انرژی و نظم عقلائی حاکم بر آن دوام نمی‌آورد....

ما به اندازهٔ کافی با بدبینی مدرن دست‌کم به عنوان دیدگاهی فلسفی آشنا هستیم.... همچنین خوش‌بینی فلسفی مدرن را با تأکیدی که بر کمال‌پذیری نوع بشر، حکومت صلح و آرامش و صحنه‌های سازش و مراودهٔ شیرها و بره‌ها می‌گذارد می‌شناسیم؛ با این حال امروزه به اندازهٔ چهل سال پیش از آن سخن به میان نمی‌آید؛ درواقع این دیدگاه بیشتر نقل مجلس مرفهین و ثروتمندان است تا عقلا و حکما. اکثریت مردم به نظر من نه پیرو خوش‌بینی و نه هوادار بدبینی فلسفی هستند. می‌گویند که جهان آنقدر هم که ممکن است خوب یا بد باشد، خوب یا بد نیست و یا آنقدر که ما اغلب انتظار داریم خوب یا بد باشد چنان هم نیست. شمار کسانی که لذات ارزشمند زندگی را تجربه کرده‌اند احتمالاً به همان اندازه تعداد کسانی است که غم‌های زندگی را هرگز نشناخته‌اند، غم‌هایی که خط زندگی را می‌ربایند و پرمایه‌ترین ثمرات آن را خاکستر می‌کنند.

بعلاوه، گمان می‌کنم که این فرض بر خطا نباشد که اغلب آدمیان هرقدر هم نظراتشان دربارهٔ مسائل فلسفی و مذهبی متنوع باشد، در این‌باره هم‌داستانند که میزان خیر و شر در زندگی به نحو محسوسی متأثر از عمل انسان است. هرگز ندیده‌ام کسی در این‌باره تردید کند که می‌توان شر و تباهی را بواسطهٔ عمل آدمی کاهش یا افزایش داد: و ازین گفته چنین برمی‌آید که خیر و خوشی نیز می‌تواند به همین‌سان افزایش یا کاهش داده شود. بالاخره این که تا آنجایی که من می‌دانم هیچ‌کس را در این‌باره تردید نیست که وظیفهٔ اصلی ما این است که تا آنجایی که قدرت اصلاح امور را داریم، چنین قدرتی را به

کار ببریم و همهٔ توان و عقل خود را برای انجام این خدمت بزرگ به نوع بشر مبذول بداریم.

از همین روست که این پرسش مورد علاقهٔ شدید قرار می‌گیرد که تا چه میزان پیشرفت دانش طبیعی مدرن و بویژه حاصل آن پیشرفت در حوزهٔ نظریهٔ تکامل می‌تواند ما را در امر خطیر یاری کردن به یکدیگر یاری رساند؟

نمایندگان و هواداران آنچه «اخلاقیات تکاملی» خوانده می‌شود (البته عنوان «تکامل اخلاقیات» معمولاً بهتر می‌تواند موضوع تاملات ایشان را بازنماید) در بحث از تکامل احساسات اخلاقی به شیوهٔ تکامل پدیده‌های طبیعی به برخی حقایق کم و بیش جالب و برخی استدلالهای کم و بیش معتبر استناد می‌کنند. من به سهم خود شکی ندارم که سخن ایشان در مسیر صواب است؛ ولی چون احساسات غیراخلاقی هم بواسطهٔ تکامل پدید آمده‌اند، بنابراین، هردو به یک میزان از پشتوانه طبیعی برخوردارند. دزد و آدمکش به همان اندازهٔ آدم انساندوست پیرو طبیعت‌اند....

به نظر من سفسطهٔ دیگری نیز در به اصطلاح «اخلاق تکاملی» غلبه دارد و آن این اندیشه است که چون بطورکلی حیوانات و گیاهان به موجب تنازع بقاء و در نتیجهٔ آن «انتخاب انسب» به تکامل اندامی رسیده‌اند، بنابراین، انسانها در جامعه به عنوان موجودات اخلاقی می‌باید برای دستیابی به کمال همان فرایند را بگذرانند. مفهوم «انسب و اصلح» متضمن معنای «بهترین» است و مفهوم «بهترین» نیز رنگ و بویی اخلاقی دارد. با این حال در طبیعت جهان «انسب و اصلح» بودن بستگی به اوضاع و احوال دارد. مدتها پیش خاطرنشان کردم که اگر نیمکرهٔ ما دوباره سرد شود تنازع بقاء و انتخاب انسب ممکن است در حوزهٔ حیات گیاهی موجودات انداموارى پدید آورد که هرچه عقب مانده‌تر و پست‌تر باشند تا آن حد که موجودات «انسب و اصلح» چیزی جز گلسنگ و جلبک و موجودات ذره‌بینی کوچکی که برف را رنگین می‌سازند، نباشند؛ و اگر نیمکره‌ها گرم‌تر شود دیگر حوزه‌های رود تمروایسیس دیگر بوسیله موجودات زنده‌ای جز موجودات جنگلهای گرمسیری قابل سکونت نخواهد بود. در آن صورت چنان موجوداتی به عنوان اصلح و انسب و سازگار با شرایط جدید باقی خواهند ماند.

بی‌شک انسانها در جامعه تابع فرایند کلی جهان‌اند. در میان آدمیان همچون دیگر حیوانات، تولیدمثل بلاوقفه پیش می‌رود و متضمن رقابت شدید برای وسایل تأمین معاش است. تنازع بقاء کسانی را که برای سازگاری با شرایط زندگی چندان متناسب

نباشند، حذف می‌کند. نیرومندترین و زرنگترین موجودات، موجودات ضعیف‌تر را پایمال می‌کنند. اما هرچه تمدن جامعه ابتدائی‌تر باشد نفوذ فرآیند جهانی تکامل بر تکامل جامعه بیشتر خواهد بود. پیشرفت اجتماعی به معنی کنترل فرایند جهانی در هر قدم و گذاشتن فرایندی دیگر به جای آن است، فرایندی که فرایند اخلاقی نامیده می‌شود و غایت آن نه استمرار و بقاء کسانی است که اتفاقاً از حیث کل شرایط انسب و شایسته‌تراند بلکه تداوم حیات آنانی است که اخلاقاً بهترین هستند.

چنانکه پیشتر تأکید کرده‌ام، عمل به آنچه اخلاقاً بهترین است و ما آن را خیر و فضیلت می‌نامیم متضمن شیوهٔ رفتاری است که از هر حیث مغایر با عملی است که در تنازع جهانی برای بقاء به پیروزی می‌انجامد. چنان عملی به جای زندگی بی‌رحمانه نیازمند خویشتنداری است؛ به جای کنار زدن و پایمال کردن همه رقیبان، مستلزم نه تنها احترام بلکه یاری و مساعدت فرد نسبت به همنوعان خویش است؛ جهت چنان عملی معطوف به تأمین تداوم حیات انسب و اصلح نیست بلکه به آماده کردن شمار هرچه بیشتری از افراد برای بقاء و استمرار معطوف است....

با نادیده گرفتن همین ملاحظات ساده است که مکتب فردگرایی جزم‌اندیش زمانهٔ ما سرشت عمومی و جهانی [تنازع بقاء] را در مورد جامعه نیز به کار می‌برد. بازهم در اینجا دستورالعملی که رواقیون درخصوص پیروی از طبیعت می‌دادند به وجه نابه جای‌ی به کار می‌رود؛ بدین‌سان تکالیف فرد نسبت به دولت فراموش می‌شود و تمایلات فرد به خودنمایی و زرنگی به نام حقوق تمجید می‌شوند. در این‌باره اختلاف نظر جدی وجود دارد که آیا اعضای جامعه حق دارند توان مشترک خود را به کار برند و هریک از اعضای خود را مجبور کنند که سهم خود را در حفظ و حراست جامعه ایفا کنند و یا وی را از انجام اعمالی برای تخریب جامعه بازدارند. ظاهراً تنازع بقاء که در جهان طبیعت این همه مفید افتاده است می‌بایدبه همان اندازه در عرصهٔ اخلاقی نیز سودمند باشد. با این حال اگر آنچه گفته‌ام درست باشد یعنی اگر فرایند کیهانی هیچ رابطه‌ای با غایات اخلاقی نداشته باشد و اگر تقلید از آن فرایند بوسیله انسان با اصول اولیهٔ اخلاق ناسازگار باشد، در آن صورت تکلیف این نظریهٔ شگفت‌انگیز چه می‌شود؟

باید یک بار و برای همیشه این موضوع را روشن سازیم که پیشرفت اخلاقی جامعه نه در گرو تقلید از فرایند تکامل عمومی و جهانی و نه حتی در گریز از آن بلکه در مبارزه با آن است. ممکن است چنین اندیشه‌ای که انسان را در مقابل جهان قرار می‌دهد و به او

توصیه می‌کند که طبیعت را تابع غایات برتر خویش سازد، جسورانه به نظر آید؛ اما به جرأت می‌توان گفت که تفاوت بزرگ فکری میان عصر باستان که همواره ذهن ما را به خود مشغول داشته و عصر کنونی در این است که ما اینک اساس محکمی برای این امید خود تحصیل کرده‌ایم که چنین چیزی [یعنی پیشرفت اخلاقی جامعه] ممکن است تا اندازه‌ای به توفیق دست یابد....

نظریهٔ تکامل هیچگونه انتظارات اتوپیایی برنمی‌انگیزد. اگر کرهٔ ما در طی میلیونها سال در مسیر صعودی بوده است زمانی هم به اوج خود خواهد رسید و سیر نزولی آغاز خواهد شد. جسورترین تخیلات هم نمی‌تواند تصور کند که قدرت و عقل آدمی می‌تواند زمانی مسیر حرکت زمان را متوقف سازد.

طبیعت کلی و عامی که با ما زاده می‌شود و تا اندازهٔ زیادی لازمهٔ بقاء ماست محصول میلیونها سال عملکرد سخت و دشوار است و احمقانه خواهد بود اگر تصور کنیم که می‌توان در طی چند سده آن طبیعت را به غایات صرفاً اخلاقی مقید و منقاد کرد. تا زمانی که جهان ادامه دارد، طبیعت اخلاقی باید بداند که با دشمنی نیرومند و سرسخت روبروست. اما از سوی دیگر به نظر من عقل و ارادهٔ انسان تحت هدایت اصول درست تحقیق و تفحص و به صورت تشریک مساعی همگان می‌تواند بدون هیچگونه محدودیتی شرایط وجود را برای مدتی طولانی‌تر از کل مدت تاریخ گذشته تغییر دهد و برای تغییر طبیعت انسان نیز کارهای بسیاری می‌توان انجام داد. عقلی که برادر گرگ را به پاسبان گله تبدیل کرده است باید بتواند در تضعیف غرایز توحش در انسان متمدن هم مؤثر باشد.

اما اگر ما نسبت به کسانی که بیست سده پیش با مسأله وجود مواجه بودند و در دوران کودکی دانش دقیق به سر می‌بردند، امید بیشتری به فروکش کردن شرارت و تباهی در جهان داریم، به نظر من یکی از شرایط اساسی تحقق این امید آن است که اندیشهٔ گریز از رنج و اندوه به عنوان هدف اصلی زندگی را به دور بیفکنیم.

مدتهاست که ما از دوران کودکی قهرمان گونهٔ نوع بشر فاصله گرفته‌ایم، دورانی که در آن خیر و شر هر دو با «استقبالی شادمانه» روبرو می‌شدند؛ اما کوشش برای گریز از شر و تباهی، خواه به شیوهٔ هندی یا یونانی، به گریز از میدان نبرد منجر شده است؛ حال بر ماست که اعتماد به نفس کودکانه و نیز عدم اعتماد به نفس بازهم کودکانه خود را کنار بگذاریم. ما انسانهای بالغی هستیم و باید همچون مردان، اراده‌ای نیرومند داشته باشیم و **بکوشیم و بیابیم و بجوییم و تسلیم نشویم.**

خیراتی را که در سر راه ما پیدا می‌شوند، در آغوش بکشیم و دوست بداریم و شرارتها و تباهی‌هایی را که در وجود ما و در پیرامون ما هستند، دلیرانه تحمل کنیم و در راه کاهش آنها بکوشیم. بدین‌سان همگان می‌توانیم با ایمان یکسانی به سوی امید یکسانی پیش رویم:

شاید امواج ما را با خود ببرند،
شاید هم به جزیره سعادت برسیم،
.... اما پیش از پایان کار
شاید بتوان کار ارزشمندی انجام داد.

ارنست هاکل: معمای عالم[1]

ارنست هاکل (۱۹۱۹ ـ ۱۸۳۴) زیست‌شناس و استاد دانشگاه ینا آنچه را که توماس هنری هاکسلی در مورد داروینیسم در انگلستان انجام داده بود، در آلمان بجا آورد. وی با انجام تبلیغاتی گسترده در این زمینه توفیق قابل ملاحظه‌ای کسب کرد و در کتاب ***معمای عالم*** *(۱۸۹۹) و دیگر آثار خود نظریهٔ تکاملی را در مورد مسائل فلسفه و مذهب به کار برد. فلسفهٔ «وحدت‌گرای» او که بر یگانگی طبیعت انداموار و غیر انداموار تأکید می‌کرد و همه چیز و حتی حیات را از خصوصیات شیمیایی کربن استنتاج می‌نمود، در زمانهٔ او بسیار شهرت یافت.*

قانون ذات

به نظر من قانون اعلی و سراسری طبیعت و تنها قانون راستین کیهانی، ***قانون ذات*** است؛ کشف و برقراری این قانون مهمترین دستاورد سده نوزدهم بود به این معنی که همه قوانین شناخته شدهٔ دیگر در مورد طبیعت تابع آن هستند. ما در ذیل عنوان «قانون ذات» دو قانون اعلی را که از حیث منشأ و قدمت متفاوت هستند، قرار می‌دهیم: قانون قدیمی‌تر قانون شیمیایی «استمرار ماده» و قانون جدیدتر قانون فیزیکی «استمرار انرژی» است....

قانون «استمرار» یا «فناناپذیری ماده» را که در سال ۱۷۸۹ بوسیله لاوازیه کشف شد می‌توان به شکل زیر خلاصه کرد: حجم ماده‌ای که فضای بی‌نهایت را اشغال می‌کند، تغییرناپذیر است. جسمی که ظاهراً ناپدید شده است درواقع تنها تغییر شکل داده است. وقتی ذغال می‌سوزد با ترکیب با اکسیژن هوا به گاز اسید کربونیک تبدیل می‌شود؛ وقتی

1. Ernst Haeckel, *The Riddle of the Universe.* tr. Joseph McCabe, (Harper & Brothers, 1901), pp. 211-13, 231-2, 260-3, 266, 269-70.

قدری شکر در آب حل می‌شود، صرفاً از حالت جامد به حالت مایع در می‌آید. به همین‌سان در مواردی که ظاهراً جسم تازه‌ای تولید می‌شود، مسأله، صرفاً تغییر شکل است. بارش باران همان رطوبت هواست که به شکل قطره‌های آب فرو می‌ریزد؛ وقتی قطعه‌ای آهن زنگ می‌زند، لایهٔ بیرونی آن با آب و اکسیژن هوا ترکیب می‌شود و «زنگ‌زدگی» یا آسیهیدرات آهن ایجاد می‌شود. در هیچ جای طبیعت هیچ نمونه‌ای از تولید یا «خلقت» مادهٔ تازه نمی‌یابیم؛ هیچ‌گاه جزئی از مادهٔ موجود کاملاً از میان نمی‌رود....

می توانیم *«قانون استمرار نیرو»* یا *«تداوم انرژی»* را بدین‌سان خلاصه کنیم: میزان نیرویی که در فضای بی‌نهایت موجود است و مولد همهٔ پدیده‌هاست، تغییرناپذیر است. وقتی لوکوموتیو روی خط به سرعت پیش می‌رود، انرژی بالقوهٔ بخار به شکل انرژی حرکتی یا بالفعل در حرکت مکانیکی درمی‌آید.... کل چشم‌انداز رنگارنگ و حیرت‌آور حیات که در سطح کرهٔ ما گسترده است در آخرین تحلیل همان نور خورشید است که تغییر شکل یافته است. خوب می‌دانیم که چگونه پیشرفت چشمگیر علوم فنی امکان تبدیل نیروهای فیزیکی مختلف از یک شکل به شکل دیگر را برای ما فراهم آورده است: گرما را می‌توان به حرکت سایشی و یا حرکت مادی تبدیل کرد و چنین حرکتی را نیز می‌توان به نوبهٔ خود به نور یا صدا و سپس به برق و غیره تبدیل نمود. اندازه‌گیری دقیق میزان نیرویی که در این تبدیل و تبدل مصرف می‌شود، نشان داده است که نیروی موردنظر «ثابت» یا تغییرناپذیر است. هیچ جزئی از انرژی زنده هرگز نابود نمی‌شود؛ و هیچ جزئی از نو آفریده نمی‌شود.

پس از آن که فیزیک مدرن قانون ذات را در حوزهٔ روابط ساده‌تر اجسام غیر انداموار اثبات کرد، علم فیزیولوژی این جریان را پی گرفت و کاربرد آن قانون را در کل عرصهٔ حیات انداموار اثبات کرد. این علم نشان داد که کل فعالیت‌های حیاتی موجود زنده، بدون استثنا، بر «تقابل و تعامل مستمر نیرو» و تحول مربوطه در ماده و یا متابولیسم استوار است همچنان که کوچکترین فرآیندها در مورد موجودات «بیجان» نیز چنین‌اند. نه تنها رشد و تغذیه گیاهان و جانداران بلکه حتی حس و حرکت و عمل حسی و زندگی روحی آنها هم بستگی به تبدیل انرژی بالقوه به انرژی حرکتی و بالعکس دارد. این قانون اعلی همچنین بر آن دسته از عملکردهای دقیق دستگاه عصبی مسلط است که ما آنها را در مورد جانداران برتر و انسان، «عمل فکری» می‌خوانیم.

دیدگاه وحدت‌گرایانهٔ ما در این خصوص که قانون عظیم جهانی واحدی بر سراسر طبیعت حاکم است، بیشترین اهمیت را دارد. زیرا نه تنها به شیوه‌ای ایجابی متضمن وحدت ذاتی جهان و پیوند علّی همهٔ پدیده‌هایی است که در دایرهٔ شناخت ما قرار می‌گیرند، بلکه به شیوه‌ای سلبی هم بیانگر والاترین میزان ترقی فکری انسان است به این معنی که سه اصل جزمی و اصلی متافیزیک یعنی خداوند، آزادی و فناناپذیری روح را قطعاً نفی می‌کند. قانون ذات با تعیین علل مکانیکی برای همهٔ پدیده‌ها با قانون کلی علیت هماهنگ می‌شود.

اندیشهٔ «طرح»

ستاره‌شناسی، کیهانشناسی، زمین‌شناسی، هواشناسی و فیزیک و شیمی غیرآلی اکنون تحت حکومت مطلق قوانین مکانیکیِ مبتنی بر ریاضیات هستند. اندیشه «طرح و نقشه» [الهی] کلاً از این عرصهٔ وسیع از علم و دانش رخت بربسته است. اینک در پایان سدهٔ نوزدهم که این دیدگاه وحدت‌گرایانه مورد شناسایی عمومی قرار گرفته است هیچ دانشمندی دربارهٔ «غایت» هیچ پدیده‌ای در کل این حوزهٔ وسیع پرسشی جدی پیش نمی‌آورد. آیا هیچ ستاره‌شناسی امروزه جداً دربارهٔ غایت حرکت سیارات پرسشی پیش می‌کشد و یا هیچ کان‌شناسی در ساختار سنگ کریستال طرح و نقشه‌ای جستجو می‌کند؟ آیا هیچ فیزیکدانی دربارهٔ غایت نیروی برق، و یا هیچ شیمیدانی در باب غایت وزن اتم تفحصی می‌کند. به این پرسشها می‌توانیم قطعاً پاسخ منفی بدهیم، منفی به این معنی که خداوند و یا هیچ نیروی غایتمند طبیعی هیچگاه قوانین بنیادین عملکرد جهان را در طی طرح و نقشه‌ای مشخص و معین نیافریده است و آنها را بر آن نداشته که هر روزه بر وفق ارادهٔ عقلائی خودش عمل کنند. تصور انسانگونهٔ طراح و معماری نیتمند و حاکم عالم برای همیشه از میان رفته است؛ و «قوانین آهنین و ابدی طبیعت» جای آن را گرفته‌اند.

اما اندیشهٔ طرح و نقشه اهمیت و کاربرد بسیاری در حیات *انداموار* دارد. ما بی‌شک در ساختار و حیات موجودی انداموار غایتی می‌بینیم. به نظر می‌رسد که گیاهان و جانداران، در ترکیب اجزای گوناگون خود تابع طرح و نقشه‌ای مشخص باشند، همچنانکه دستگاههایی که انسان اختراع و ابداع می‌کند، چنین‌اند؛ مادام‌که حیات جاری است کار ویژه‌های اندامهای مختلف معطوف به غایات معینی است، همچنانکه عملکرد اجزای مختلف یک دستگاه نیز چنین است. از این‌رو، کاملاً طبیعی بود که برداشت ساده‌لوحانهٔ قدیمی دربارهٔ طبیعت، در رابطه با توضیح منشاء و فعالیت موجودات زنده،

فرض را بر وجود آفریدگاری قرار می‌داد که «همهٔ اشیاء را با حکمت و درایت خود نظم بخشیده» و هر گیاه و جانداری را بر وفق غایت خاص حیات خویش کرده است. چنین تصوری دربارهٔ «آفریدگار متعال آسمان و زمین» معمولاً بسیار انسانگونه بود. «او همه چیز را برحسب نوع خودش آفرید»، مادام‌که آفریدگار از نظر انسان شکلی انسانی داشت و با مغز خود می‌اندیشید و با چشمان خود می‌دید و با دستهای خود اشیاء را می‌کرد، ایجاد تصوری مشخص از چنان «مهندس الهی» و از کارهای هنری او در کارگاه بزرگ خلقت ممکن بود. اما وقتی اندیشهٔ خداوند پالوده‌تر شد و انسان «خداوند نادیدنی» خویش را آفریدگاری فاقد اندام و همچون موجودی گاز مانند تصور کرد، ایجاد چنان تصویری دیگر چندان آسان نبود. وقتی علم فیزیولوژی به جای معمار آگاه الهی، «نیروی حیاتی» ناآگاه، خلاق، مرموز، طبیعی و غایتمندی را قرار داد که با نیروهای شناخته شدهٔ فیزیکی و شیمیایی تفاوت داشت و تنها این نیروها را در طی عمر خود در خدمت خویش می‌گرفت، اندیشهٔ انسانگونگی خدا، فهم‌ناپذیرتر شد. تصور خدا به عنوان نیروی حیاتی تقریباً تا اواسط سدهٔ نوزدهم تسلط داشت.

یوهان مولر فیزیولوژیست بزرگ شهر برلین نخستین کسی بود که این تصور را با عرضهٔ شواهدی ویرانگر مورد تهدید قرار داد. درست است که این زیست‌شناس برجسته، خود (همانند همهٔ زیست‌شناسان نیمه اول آن سده) در طی آموزشهای خویش به اعتقاد به چنین نیروی حیاتی پایبند شده و آن را برای توضیح و تبیین منابع غایی حیات لازم می‌شمرد، ولی با این حال در اثر کلاسیک و بی‌نظیر خود تحت عنوان **کتابچهٔ فیزیولوژی** (۱۸۳۳) با عرضهٔ شواهدی چند اثبات کرد که واقعاً نمی‌توان از چنین نیروی حیاتی سخن گفت. مولر خود در طی سلسلهٔ درازی از مشاهدات و آزمایشها نشان داد که اغلب فرآیندهای حیاتی در ارگانیسم انسان (و دیگر جانداران) بر وفق قوانین فیزیکی و شیمیایی صورت می‌گیرند و بسیاری از آنها را می‌توان به صورت ریاضی معین و مشخص کرد. این گفته در مورد کارویژه‌های عضلات و اعصاب حیوانات و اندامهای حسی پیشرفته و یا نازل و نیز در مورد کارویژه‌های غیرحسّی هضم و جذب و جریان خون به یک اندازه صادق است. تنها دو بخش از حیات ارگانیسم یعنی فعالیت فکری و تولیدمثل مرموز باقی مانده و بدون فرض وجود نیرویی حیاتی تبیین‌ناپذیر به نظر می‌رسیدند. اما بلافاصله پس از مرگ مولر چنان کشفیات و پیشرفتهای مهمی در این دو حوزه صورت گرفت که «شبح نیروی حیاتی» مجبور به ترک آخرین سنگر خود شد. از

حسن تصادف یوهان مولر در سال ۱۸۵۸ یعنی در سالی مرد که شاهد انتشار نخستین مباحث داروین دربارهٔ نظریهٔ مشهور وی بود. نظریهٔ انتخاب طبیعی، مسأله عظیمی که مولر را عاجز کرده بود ـ یعنی مسأله تکامل مجموعه‌های منتظم از درون علل و عوامل کاملاً مکانیکی ـ را حل کرد.

چنانکه بارها گفته‌ایم داروین در حوزهٔ فلسفه دو امتیاز جاویدان به دست آورد: نخست اصلاح نظریهٔ تکامل لامارک و تأسیس نظریهٔ خود براساس انبوهی از اطلاعاتی بود که در طی نیم سده گردآوری شده بودند؛ دوم عرضهٔ نظریهٔ انتخاب طبیعی بود که برای نخستین بار علل واقعی تکوین تدریجی انواع را آشکار کرد. داروین نخستین کسی بود که «تنازع بقاء» را به عنوان عامل ناخودآگاه تنظیم عملکرد متقابل توارث و سازگاری با محیط در فرآیند تحول تدریجی انواع معرفی کرد؛ همین «خدای انتخاب طبیعی» است که به موجب «انتخابی کاملاً طبیعی» و بدون طرح و نقشه‌ای پیش اندیشیده، اشکال حیاتی تازه‌ای می‌آفریند، درست به همان‌سان که انسان مختار بواسطهٔ «انتخابی مصنوعی» و با داشتن طرح و نقشه‌ای معین چیزهای تازه‌ای می آفرینند.

در فلسفهٔ تاریخ یعنی در تاملات کلی تاریخ‌نویسان دربارهٔ سرنوشت ملتها و فرآیند پیچیدهٔ تکامل سیاسی، هنوز هم اندیشهٔ «نظم اخلاقی جهان» حاکم است. مورخان در نمایشنامهٔ روشن تاریخ، طرح و نقشه‌ای انسانی و غایتی آرمانی مشاهده می‌کنند که سرنوشت قوم یا دولت خاصی را در پیروزی و یا در سلطه بر اقوام و دولتهای دیگر رقم می‌زند. چنین دیدگاه فرجام‌شناسانه‌ای دربارهٔ تاریخ اخیراً تباین آشکارتری با دیدگاه وحدت‌گرایانهٔ ما پیدا کرده است زیرا ثابت شده است که دیدگاه وحدتگرا تنها تعبیر ممکن دربارهٔ طبیعت غیرجاندار می‌تواند باشد. در کل مباحث ستاره‌شناسی، زمین‌شناسی، فیزیک و شیمی امروزه هیچ سخنی از «نظم اخلاقی» یا خدایی مشخص در کار نیست که «دست‌کم همهٔ چیزها را از روی حکمت و درایت تعیین کرده باشد»؛ و همین مطلب را باید در مورد کل حوزهٔ زیست‌شناسی و کل تاریخ و تکوین طبیعت جاندار بپذیریم، حتی اگر عجالتاً مسأله تکوین انسان را کنار بگذاریم. داروین به موجب نظریهٔ انتخاب طبیعی خود نه تنها اثبات کرده است که فرآیندهای منظم حیات و ساختار بدن حیوانات و گیاهان بدون هیچ‌گونه طرح و نقشهٔ پیش اندیشیده‌ای و صرفاً بر وفق قوانین مکانیکی پدید آمده‌اند، بلکه همچنین نشان داده است که «تنازع بقاء» نیروی طبیعی پرتوانی است که بر کل روند تکامل موجودات انداموار در طی میلیونها سال

استیلا داشته است. می‌توان گفت که تنازع بقا، «تداوم اصلح» و یا «پیروزی انسب» است، اما این گفته تنها وقتی درست است که ما «قویترین» را «بهترین» (به مفهوم اخلاقی آن) بدانیم. بعلاوه، کل تاریخ حیات انداموار اثبات می‌کند که، گذشته از روند مسلط پیشرفت و تکامل به سوی کمال، گاه نیز تنزل و بازگشتی به مراحل نازل‌تر صورت می‌گیرد. حتی برداشت بائر[1] از مفهوم «طرح و نقشه» هیچ‌گونه خصلت اخلاقی ندارد.

آیا وضع متفاوتی در مورد تاریخ اقوام در کار است، تاریخی که انسان از روی غرور انسانمحورانهٔ خود آن را «تاریخ جهان» می‌خواند؟ آیا در هر مرحله از این تاریخ اصل اخلاقی متعالی و یا فرمانروای خردمندی یافت می‌شود که سرنوشت ملتها را رقم می‌زند؟. تنها پاسخی که در مرحلهٔ پیشرفتهٔ کنونی تاریخ طبیعی و انسانی می‌توان داد، پاسخی منفی است. سرنوشت آن بخش‌هایی از نوع بشر یعنی آن ملتها و اقوامی که در طی هزاران سال برای بقاء و تکامل مبارزه کرده‌اند، بوسیله همان «قوانین آهنین ابدی» تعیین می‌شود که تاریخ کل حیات انداموار بر روی زمین را در طی میلیونها سال تعیین کرده‌اند.

سر لزلی استفن: علم اخلاق[2]

سر لزلی استفن (۱۹۰۴ ـ ۱۸۳۲) یکی از شکاکان بزرگ دوران ملکه ویکتوریا بود و شکاکیت و لاادری‌گری وی او را بر آن داشت تا همانند بسیاری از معاصران پشتوانهٔ تازه‌ای برای اخلاق بیابد. چراکسی که به خداوند ایمان ندارد باید اخلاقاً خوب باشد؟ استفن بر آن بود که پاسخ این پرسش را در علم داروینی یافته است. شایان توجه است که کتاب ***علم اخلاق*** *(۱۸۸۲) او پس از کتاب* ***دفاعیهٔ لاادریون از خود*** *(۱۸۷۶) منتشر شد که حاوی مواضع مذهبی وی بود. استفن در زمانی که هنوز از مقامات دانشگاه کیمبریج بود، آثار جان استوارت میل، کنت، اسپنسر و نیز داروین را خواند و ایمان خود به مسیحیت را از دست داد. وی یکی از پرآوازه‌ترین مورخین ادبیات و نقادان عصر خویش بود.*

در آن هنگام وقتی که برای نخستین بار آگاهانه صاحب‌نظریه‌ای شدم، نظریهٔ اخلاقی من، همان نظریهٔ اصحاب جزم‌اندیش اصالت فایده بود. جان استوارت میل، جمالیل[3]

---

۱. Baer: کارل ارنست ریترفون بائر (۱۸۷۶ ـ ۱۷۹۲) جنین‌شناس پروسی. م.

2. Sir Leslie Stephen, *The Science of Ethics.* (London, Smith, Elder & Co., 1882), pp. 31-33, 35, 120, 123, 370-71, 450, 456-60.

۳. Gamaliel: روحانی یهودی قرون اولیه مسیحی که معلم پولس قدیس بود. م.

من بود و من خود را شاگرد او می‌دانستم و نظرش برای من در زمینهٔ اخلاق و در هر زمینهٔ دیگری تعیین کننده بود. البته از این حیث من صرفاً تابع اکثریت مردان صاحب فکر نسل خویش بودم. در دوران بعدی، ذهن من بوسیلهٔ انگیزه‌ای که کتاب ***منشاء انواع*** داروین ایجاد کرده بود برانگیخته شد. همواره افتخار خواهم داشت که دین بزرگی را که همراه با بسیاری دیگر از پیروان و مریدان ارزشمندتر داروین نسبت به آثار وی داشته‌ام، تصدیق نمایم. درخصوص مسائل اخلاقی، من نخست اصول اندیشهٔ داروین را بیشتر به عنوان ابزاری برای مقابله با برخی ایرادات موجه تلقی می‌کردم تا زمینه‌ای برای بازسازی نظریهٔ اصالت فایده، بهرحال به‌تدریج پی بردم که وقوع دگرگونی عمیق‌تری در من لازم است و گمان می‌کنم که مطالعهٔ برخی از آثار هربرت اسپنسر این عقیده را در من ایجاد کرد. در کوشش‌های بعدی خود برای بررسی تاریخ عقاید علمای اخلاق انگلستان در سدهٔ هجدهم، بر این عقیده راسخ‌تر شدم. پیش از پایان این کار به مطالعهٔ ***روشهای اخلاق*** اثر هنری سیجویک پرداختم که به تازگی منتشر شده بود. چون من در مورد بسیاری از مطالب و بویژه مطلب حساس رابطهٔ تکامل با اخلاق، با سیجویک اختلاف نظر دارم، به همین دلیل بیشتر خود را موظف می‌بینم تا ستایش صادقانهٔ خود را از کتاب او ابراز دارم. کتاب او در هر مورد هم که برای من قانع کننده نبود بازهم مرا به تفکر برمی‌انگیخت. نتیجهٔ تفکر من اتخاذ این تصمیم بود که نظریهٔ اخلاقی مطلوب خویش را به نحوی هرچه منظم‌تر عرضه بدارم. تصمیم گرفتم که در آغاز کار؛ کار را به نحواحسن آغاز کنم و به تدریج به درون بدیهیات مختلف و ظرائفی که هر عالم اخلاقی باید در آنها غوطه‌ور شود، گام بردارم. البته نظرات من در طی این کار کم‌وبیش تعدیل شد و گرچه اساساً دگرگون نشده، لیکن امیدوارم که انسجام و وضوح بیشتری یافته باشد. به هرحال حاصل زحمات من در صفحات زیر مندرج است و این نوشته را می‌توان به اختصار به عنوان کوششی در راه عرضهٔ نظریه‌ای اخلاقی توصیف کرد که با نظریهٔ تکامل که در نزد دانشمندان مدرن بسیار مقبول است، هماهنگی دارد....

نظام انداموار جامعه

درک درست این حقیقتِ ذاتاً بسیار قدیمی که جامعه صرفاً مجموعه‌ای از اجزاء نیست بلکه دارای رشد انداموار است، کلیتی را تشکیل می‌دهد و قوانین رشد آن را می‌توان جدا از قوانین رشد فرد مطالعه کرد که بارزترین فرض تفکر مدرن است و می‌توان به تأثیر کلی آن بر مسأله مورد بحث در اینجا اشاره کرد....

پذیرش این نظریه چه سودی دربر دارد؟ نخستین سود، نفس تصدیق این مطلب است که می‌باید قوانینی درکار باشند و ممکن است قوانین قابل کشفی در رابطه با رشد و تکامل اجتماعی موجود باشند که با پژوهش ما اساساً ارتباط دارند ولیکن روشهای پژوهش پیشین آنها را نادیده گذاشته‌اند. مادام‌که استدلال براساس این فرض ضمنی صورت می‌گرفت که پدیده‌های اجتماعی را می‌توان با مطالعهٔ اجزای تشکیل دهندهٔ آنها به طور جداگانه به نحو قانع کننده‌ای توضیح داد، توجه از برخی اصول بسیار مهم سلب می‌شد. اگر می‌توانستیم بدن انداموار را براساس این فرض مطالعه کنیم که هر اندام آن حیات مستقلی داشته و فهم قوانین رشد و تکامل آن نیازمند رجوع به اندام‌های دیگر نیست، در آن صورت صرف تصدیق وجودکل بدن اندامواره، متضمن سود بسیاری بود. در برخی موارد می‌توانیم شماری از واحدها و اجزای تشکیل دهنده را بطور جداگانه مطالعه کنیم و سپس خصوصیات کل را از روی آن اجزای استنباط نماییم. در موارد دیگر خصوصیات هر جزء چنان وابسته به کل است که نمی‌توان آنها را به طور جداگانه و بدون رجوع به خصوصیات کل فهمید. اگر مسائل مربوط به رفتار آدمی واقعاً در ذیل دسته دوم قرارگیرند و اگر درعین‌حال ما آنها را متعلق به دسته اول فرض کنیم، در آن صورت برخی شرایط اساسی آشکارا نادیده خواهند ماند.... نظریهٔ تکامل این حقیقت را باز می‌نماید که هر موجود اندامواری، خواه اجتماعی باشد یا فردی، محصول مجموعه بی‌پایانی از سازگاریها میان آن موجود و محیط اوست....

می‌توانیم همین دیدگاه را به اجمال در مورد مسأله خاصی که پیش روی ما قرار دارد به کار ببریم. این مسأله درواقع، کشف شکل علمی اخلاق و یا به سخن دیگر کشف ماهیت کلی احساسات اخلاقی تا جایی است که بوسیله علم قابل درک باشند....

بافت اجتماعی

در اینجا براساس تمثیلی بدیهی از «بافت» اجتماعی سخن خواهم گفت. این بافت مرکب از آدمیان است همچنانکه در فیزیولوژی می‌گویند که بافت مرکب از سلول‌هاست. هر جامعه‌ای مرکب از چنین بافتی است و همچنانکه در فیزیولوژی بافت نمی‌تواند از اندامهای موجودات زنده جدا باشد،به همان‌سان بافت اجتماعی نمی‌تواند جدا از چنین روابطی میان افراد موجود باشد. این مقایسه در مورد چیزهایی که به عنوان پدیده‌های متعین قابل تمیزاند تطبیق نمی‌کند و نیز نمی‌توان آن را با تمایز میان لباس و پارچه آن مقایسه کرد؛ زیرا بافت اجتماعی سازمان نایافته وجود ندارد و بافت جامعه

برحسب شیوه‌ای که سامان می‌یابد کیفیات و ویژگیهای تازه‌ای پیدا می‌کند. بدین‌سان شاید بگویید که این تمایز صرفاً مفهومی منطقی است: لیکن بدون در نظر گرفتن آنچه چنین تمایزی باز می‌نماید، نمی‌توان فرآیند موردنظر را به نحو وافی تبیین کرد.

این فرآیند، تکامل اجتماعی است. از دیدگاه ما موجودی که با همهٔ شرایط حیات سازگار باشد و یا به سخن دیگر دارای بیشترین توان حیاتی باشد، باقی می‌ماند....

درواقع آشکار است که این فرایند شامل «تنازع بقاء» نیز هست. هر اختراعی دست‌کم تا حدی به این دلیل مورد حمایت قرار می‌گیرد که برخورداری از آن به کسانی که از آن برخوردار می‌شوند، سودی می‌رساند. وقتی قومی توپخانه و یا ماشین‌های بخار دارد، قوم دیگر نیز به منظور حفظ موقعیت خود در رقابت تجاری و سیاسی به ساختن آنها مبادرت می‌ورزد. اما تفاوت مهم در این است که آن قوم دیگر واقعاً *بتواند* چنان چیزهایی بسازد. اگر برخی جانداران دندانهای بهتری داشته باشند، رقبای آنها نمی‌توانند یکباره دندانهای خود را تقویت کنند تا با مشکلات جدید مواجه شوند؛ اما آدمیان در وضعیت اجتماعی یکسان می‌توانند از اختراعات یکسانی بهره بگیرند و بعلاوه این فرآیند عمدتاً به شیوه‌ای مستقیم صورت می‌گیرد. هر کشف تازه‌ای در درون بافت جامعه منتشر می‌شود، همچنانکه مخمری در درون مایع یکپارچه‌ای انتشار می‌یابد. این فرایند همواره بواسطهٔ تنازع بقاء سامان می‌یابد. عقایدی که قدرت بیشتری به دارندگان خود می‌بخشند، احتمال انتشار بیشتری دارند، همچنانکه عقاید زیانبار با تسهیل نابودی دارندگان خود، خودشان نیز نابود می‌شوند....

معیار تکامل

به این معنی رشد ارگانیسم اجتماعی دقیقاً همانند ارگانیسم فردی است. تکامل حیوان متضمن کسب تدریجی غرایز تازه‌ای است که به موقع خود به جزئی از ساختار اندامی آن تبدیل می‌شوند. این غرایز گرچه کاملاً منتظم نیستند لیکن بواسطهٔ رنج یا لذتی که با خود همراه دارند رفتار موجود انداموار را تعیین می‌کنند و به تدریج که شکل اندامی برتر یا کارآمدتری را ایجاب می‌کنند، خود نیز ثبات می‌یابند. غرایز اخلاقی جامعه‌به همان‌سان با تکامل اجتماعی هماهنگ‌اند و در هر مرحله بیانگر قضاوتی هستند که دربارهٔ خوشی یا ناخوشی ناشی از اشکال عمل شکل می‌گیرد. به‌تدریج که این غرایز سامان می‌یابند کل جامعه نیز سازمان کارآمدتری پیدا می‌کند و معیار خوشی و شادی آن نیز تعدیل می‌شود. پس می‌توان گفت که اصل فایده‌گرایانه می‌باید در هر مرحله‌ای

برآورده شود. در هر مرحله‌ای از تکامل اجتماعی، جامعه در وضع سالم‌تری خواهد بود و خرسندی عمومی هرچه بیشتر بر اخلاق مبتنی باشد، بیشتر خواهد شد. اما چون شادی و خرسندی با تکامل جامعه دگرگون می‌شود، بنابراین، نمی‌توانیم دو جامعه را در دو مرحلهٔ متفاوت چنان با یکدیگر مقایسه کنیم که گویی هر دو نظامهای کم‌وبیش کارآمدی برای تحصیل نتیجه یکسانی هستند....

نظریهٔ تکامل لاجرم فرض تنوع در اخلاق را می‌پذیرد لیکن تنوع بی‌حدوحصر و دلخواهانه را قبول ندارد و این نکته ما را به پرسش دیگری رهنمون می‌شود. البته باید بپذیریم که چرتکه شادی‌طلبی در ادوار متفاوت نتایج متفاوت خواهد داد. حالاتی که در نزد وحشیان پرهیزگارانه است در میان مردمان متمدن دیگر چنان نخواهد بود....

نتایج

نخستین اصلی که در پی اثبات آن بوده‌ام اجمالاً این است که هر قاعدهٔ اخلاقی شرحی از وضعیت رفاه اجتماعی است. به نظر من خصلت غیراخلاقی زیاده‌روی و افراط در هر چیزی به موجب همان روش‌هایی اثبات می‌شود که ضرر و زیان ناشی از آن را اثبات می‌کنند. مشاهده علمی نشان می‌دهد که زیاده‌روی موجب حالات بیمارگونه در مورد فرد و جامعه هر دو می‌گردد. استقلال عالم اخلاق و عالم فیزیولوژی عمدتاً یکسان است و گرچه عالم اخلاق به مسائلی می‌پردازد که مورد توجه عالم فیزیولوژی نیست ولیکن بازهم همان روشهای استدلالی را به کار می‌برد....

اینک به آخرین و دشوارترین پرسش دربارهٔ اخلاق می‌رسم: آیا ما نباید به منظور یافتن انگیزه‌ای کافی برای عمل و رفتار اخلاقی به ملاحظات استعلایی متوسل شویم. این پرسش ما را به استدلال پیشین باز می‌گرداند. چنانکه قبلاً گفتیم و اینک تکرار می‌کنیم سخن گفتن از ماهیت اخلاق بهیچ روی به معنی تأکید و اجرای اخلاق نیست. چنین نیست که آدمی تنها به هنگام مطالعهٔ آخرین صفحهٔ مقاله‌ای اخلاقی بتواند توهماتی در آن خصوص پیدا کند. بی‌شک آدمی می‌تواند تصورات بسیار روشنی دربارهٔ ماهیت اخلاق داشته باشد ولیکن انگیزهٔ بسیار اندکی برای اخلاقی بودن از این آگاهی حاصل کند.... ممکن است کسی بواسطهٔ انگیزه‌های بیرونی مجبور گردد که از اخلاقیات بیرونی پیروی کند؛ اما اخلاقی شدن وی به معنای واقعی مستلزم آن است که انگیزه‌هایی درونی در وی ایجاد گردد....

در اینجا درواقع مسأله‌ای عظیم و یا مجموعه‌ای از مسائل پدید می‌آید که تنها می‌توان

اجمالاً به آن اشاره کرد. بحث و فحص از رابطه میان اخلاق و مذهب نیازمند نگارش کتابهای بسیار و صرف اوقات بسیار است....

....مذهب، اگر اخلاقی باشد (زیرا بسیاری از مذاهب رابطهٔ بسیار مشکوکی با اخلاق دارند) می‌باید از طریق تحریک انگیزه‌های اخلاقی درونی عمل کند. بعلاوه مذهب تنها از طریق ایمان اصیلی که دربر دارد، چنین تواند کرد؛ و بدین‌سان وقتی می‌خواهیم تأثیر مذهبی را بر اخلاق ارزیابی کنیم، بی‌درنگ به مشکل دیگری می‌رسیم.

پرسش این است که مذهب به چه معنایی شرط غایی کردار [اخلاقی] است؟ اگر نتوانیم اصول حاکم بر ایمان مذهبی را روشن کنیم، ممکن است به آسانی گرفتار مشکلات عظیمی شویم....

این مطلب البته به کیفرهای به اصطلاح مذهبی مربوط می‌شود. آیا ترس از دوزخ علت خودداری از گناه است؟ بی‌شک ممکن است علت فوری و بلاواسطهٔ خودداری فرد از ارتکاب گناه باشد. اگر کسی معتقد باشد که میخوارگان روی رستگاری نخواهند دید، برای او همین اعتقاد علت کافی برای پرهیز از میخوارگی است؛ ولی اگر برای او ثابت شود که دوزخ واقعیت ندارد، در آن صورت ممکن است آن کس میخواره شود. اما طبعاً چنین توضیحی دربارهٔ کل مسأله نارسا است. اگر اعتقاد به دوزخ نتیجهٔ پژوهش علمی من بود و اگر ثابت می‌شد که رابطه میخوارگی با لعنت ابدی همچون رابطه میخوارگی با هذیان‌گویی و سرگیجه است، در آن صورت چنان توضیحی کافی می‌بود. در آن صورت می‌بایست به سادگی بگوییم که وقوع درد و عذاب در بخشی از بدن یکی از علل محدودسازی میخوارگی بوده است. اما اگر دوزخ مکانی خیالی باشد در آن صورت باید ضرورتاً از حد این استدلال فراتر رویم. مردم از این که بواسطهٔ میخوارگی دچار لعنت ابدی شوند می‌ترسند و از این‌رو می نمی‌خورند. اما چرا آنها از پیش لعنت ابدی را نتیجه میخوارگی می‌دانند؟ طبعاً آنها می‌باید میخوارگی را به دلیلی جداگانه منفور بشمارند. به نظر آنها میخوارگان محکوم به دوزخ خواهند بود زیرا آنها میخوارگی را منفور می‌دارند؟ و یا بهرحال اعتقاد به دوزخی بودن میخوارگان از تصور دیگر پیامدهای زشت و نامطلوب میخوارگی برخاسته است. بنابراین، دلیل غایی بیزاری از میخوارگی خود نتیجهٔ آن بیزاری است. ما باید میان اعتقاد اجتماعی و اعتقاد فردی تمیز دهیم. شخص خاصی ممکن است صرفاً تحت نفوذ عقایدی باشد که همسایگانش به او القاء کرده‌اند؛ قطع نظر از این که آن عقاید درست باشند یا نادرست. اما چنین عقیده‌ای

در جامعه، براساس تصور تباهی [و پرهیز از آن] پیدا شده و محصول آن تصور است نه این که علت تعیین کنندهٔ آن باشد.

به موجب نظریهٔ من استدلال درست این است که علت تعیین کنندهٔ اعتراض اخلاقی نسبت به گناه و رذیلت در همهٔ موارد، برحسب تصور مصائب و تباهیهایی که گناه در جامعه ایجاد می‌کند، تعیین می‌شود. وقتی اعتقاد به امور مافوق طبیعی در جامعه رایج و گسترده باشد، چنان تصوری می‌باید خود را برحسب کیفر مافوق طبیعی باز نماید.... اما هرچه اعتقاد به مداخلهٔ مافوق طبیعی رو به زوال می‌گذارد، پیامدها و کیفرهای ناگواری که در قالب مفهوم دوزخ ظاهر می‌شوند ممکن است به زبان دیگری بیان شوند بدون آنکه تأثیر خود را از دست بدهند....

ج. *داروینیسم اجتماعی*

سیدنی وب: گفتارهای فابینی درباره سوسیالیسم[1]

دو گزیدهٔ زیر بیانگر دو نوع متفاوت از «داروینیسم اجتماعی» هستند. در گزیدهٔ نخست که از مقاله تاریخی سیدنی وب در ***گفتارهای فابینی درباره سوسیالیسم*** *(۱۸۸۹) گرفته شده است، اندیشهٔ تکامل در مورد نظریهٔ اجتماعی به کار رفته است اما سخنی از انتخاب طبیعی در میان نیست. البته وب (۱۹۴۷ ـ ۱۸۵۹) تنها تحت تأثیر داروین قرار نداشت. وی یکی از بنیانگذاران انجمن فابین[2] بود و همانند همه سوسیالیست‌های فابینی به جای سوسیالیسم از طریق انقلاب از «روش تدریجی» حمایت می‌کرد.*

تکامل آرمان دموکراسی

با استعانت از مساعی کنت، داروین و هربرت اسپنسر، دیگر جامعهٔ آرمانی را دولتی تغییرناپذیر نمی‌دانیم. آرمان اجتماعی از حالت ایستایی به حالت پویایی درآمده است. ضرورت رشد و تکامل مستمر ارگانیسم اجتماعی به اصلی بدیهی تبدیل شده است. هیچ فیلسوفی امروزه خواهان چیزی جز تکامل تدریجی نظم نوین از درون نظم پیشین نیست، تکاملی که در فرآیند خود خالی از هرگونه گسست و تغییر ناگهانی در بافت اجتماعی باشد. وضع تازه خود اغلب پیش از آن که آگاهانه تازه خوانده شود، قدیمی می‌شود....

---

1. *Fabian Essays in Socialism* (George Allen & Unwin Ltd. 1931), pp. 29-33, 37-40, 43, 46-47, 52-57.

۲. Fabian: منتسب به فابیوس سردار رومی که در جنگ با نرمش و احتیاط پیش می‌رفت تا دشمن خود را فرسوده کند؛ عنوان انجمن سوسیالیستهای اصلاح‌طلب انگلستان. م.

تاریخ نه تنها کلید معنای رخدادهای معاصر است بلکه به ما یاری می‌رساند تا وضع و حال کسانی را که هنوز بدین کلید دست نیافته‌اند، درک کنیم. با استفاده از تاریخ می‌توانیم مردمان و اندیشه‌ها را در قالب نوعی طبقه‌بندی زمین‌شناسانه دسته‌بندی کنیم. کنت دو پاریس شواهد درخشانی در این خصوص به دست می‌دهد که سلطنت مطلقه تنها ضامن امنیت و نظم اجتماعی است. اندیشه‌های او از بقایای اندیشه‌هایی است که در سدهٔ شانزدهم رونق یافت و فسیل‌های زیبای آن عصر را می‌توان در هر موزهٔ تاریخی مطالعه کرد. از سوی دیگر لرد برامول دلایل روشن و متقضی در این خصوص می‌آورد که آزادی مطلق در قراردادها، البته به شرط نه چندان سنگین وجود قانون کیفری دقیق و شدیدی، ضامن تشکیل دولت خوب و کامل خواهد بود. ایشان از بقایای عصر متأخرتری است؛ در حدود سال ۱۸۴۰ علم اجتماعی تنها بدین حد رسیده بود؛ و هنوز هم کسانی هستند که چیزی تازه‌تر از آن نشنیده‌اند....

جریان عمده‌ای که جامعهٔ اروپایی را در طی یک صد سال گذشته به سوی سوسیالیزم پیش برده است، پیشرفت مقاومت‌ناپذیر دموکراسی بوده است.... هر روزه در این خصوص اجماع بیشتری حاصل می‌شود که پیامد اجتناب‌ناپذیر دموکراسی اعمال قدرت مردم نه تنها بر تشکلات سیاسی خود بلکه از آن طریق، بر وسایل اصلی تولید ثروت و استقرار تدریجی نظام تعاونی سازمانیافته به جای هرج‌ومرج رقابت خواهد بود.... وجه اقتصادی آرمان دموکراسی درحقیقت همان سوسیالیزم است.

دوران هرج و مرج

پیامد انقلاب صنعتی که به انحلال نظام قرون وسطی و واکنشی سریع بر ضد استبداد دیوان‌سالارانهٔ گذشته انجامید این بود که عناصر جدید جامعه را درحالتی از بی‌قیدی و بی‌پروایی رها کرد. آزادی فردی به معنای آزادی تملک خصوصی وسایل تولید در آغاز سده به اوج خود رسید....

اما پس از آن همه خطا و اشتباهی که حکومت‌ها در سده هجدهم از لحاظ ادارهٔ اقتصادی مرتکب شده بودند، «ظهور این‌گونه فردگراییِ فارغ از محدودیت‌های قدیم و برخوردار از پشتوانهٔ مذهبی خاصی که برخی نویسندگان بی‌احساس بدان بخشیده بودند» پرهیزناپذیر بود. پیش از ظهور پژوهش‌های علمی درخصوص قوانین اقتصادی، آدمیان طبعاً در ترتیبات اجتماعی مداخله می‌کردند و نتایج وخیمی به دست می‌آوردند....

بدین‌سان، نظریه‌ای پیدا شد که پروفسور هاکسلی از آن پس آن را «پوچگرایی در حال اجرا» خوانده است و این نظریه در تقدیس نظام بازار آزاد بود.

شورش فکری و اخلاقی و بُعد سیاسی آن

نخستین کسی که به فردگرایی واقعاً خدشه وارد کرد، کارلایل بود؛ وی به خوبی می‌دانست چگونه آدمیان را به شنیدن سخنان خود برانگیزد. کارلایل که در پیشنهادهای خود بیشتر راه خطا می‌رفت تا صواب، با این حال توانست ایمان به غایاتی والاتر از گردآوری مال و منال در این جهان و دستیابی به رستگاری در دنیای دیگر را همچنان محفوظ بدارد. پس از او موریس، کینگزلی، راسکین و دیگران آمدند و به کیش رایج طبقهٔ متوسط تاختند؛ تا آنکه سرانجام بواسطهٔ آثار کنت و جان استوارت میل و داروین و اسپنسر مفهوم ارگانیسم اجتماعی بالاخره در اذهان رسوخ کرد، هرچند هنوز هم به درون کتابها، حتی کتابهای استادان اقتصاد سیاسی راه نیافت.

در همین حال انسانهای عمل‌گرا که هیچ توجهی به این مباحث نداشتند، خواه‌ناخواه به همان مسیر کشیده شدند. کشور انگلستان، به‌رغم اقتصاد سیاسی رایج و به‌رغم مساعی لیبرالهای کارخانه‌دار مجبور شد به حمایت و حراست از اتباع ضعیف خود دست بزند. بدین‌سان قوانین مربوط به بهسازی محلات، فاضلاب، حمل‌ونقل، معادن، کارخانه‌ها، بهداشت عمومی [و] فساد اجتماعی تصویب شدند....

حتی در حوزه‌هایی که هنوز در دست بخش خصوصی باقی مانده، عملکرد آن بخش هر روزه محدودتر می‌شود تا رقابت هرج‌ومرج‌آمیز حرص و آز خصوصی، که در آغاز این سده به عنوان تنها اصل همیشه سودمند رفتار اجتماعی عرضه شده بود، دولت را کلاً نابود نسازد. این همه بوسیلهٔ مردان «عمل‌گرایی» صورت گرفته است که از هیچ‌گونه جامعه‌شناسی علمی سر در نمی‌آورند و سوسیالیزم را احمقانه‌ترین خواستها می‌دانند و به هیچ‌گونه دعاوی گزافه‌گویانه‌ای برای بازسازی جامعه مطلقاً اعتنا نمی‌کنند. روند مقاومت‌ناپذیر پیشرفت اجتماعی چنان عمل می‌کند که چنین کسانی در هر عملی که انجام می‌دهند، همان سوسیالیزمی را که منفور ایشان است، پیش می‌برند و همان ایمان فردگرایانه‌ای را که هنوز مقبول آنهاست، نابود می‌سازند. سازندگی آنها بهتر از دانش آنهاست....

تصور کلی در بازشناسی میزان پیشرفت سوسیالیزم به صورت ناخودآگاه.... نتیجه این واقعیت بوده است که مردمان چیزی دربارهٔ اداره امور عمومی خارج از شهر خود

نمی‌دانسته‌اند. بیشترین خدمت در «اجتماعی کردن» زندگی صنعتی را شهرداریها انجام داده‌اند و هنوز تاریخ شهرداری در این سده نوشته نشده است.... اغلب می‌دانیم که حکومتهای محلی مسئولیت توجه و نگهداری از جاده‌ها، خیابانها و پل‌ها را، که زمانی کلاً در دست بخش خصوصی بود، به عهده گرفته‌اند و نیز مسئولیت تأمین روشنایی و نظافت شوارع عام و ایجاد مجاری فاضلاب و آب باران و سیل‌گیر را در دست دارند.... به حوزه در رابطه با تأمین سوخت و آب و تراموا، مقامات محلی کوششهای بسیاری مبذول داشته‌اند....

آمیزهٔ نو

نیازی به گفتن نیست که فلسفهٔ اجتماعی عصر ما از تکامل سیاسی و تحول صنعتی اثر پذیرفته است. در طی این دوران اندیشهٔ پیوند و همبستگی اجتماعی نوین و غایت و هدف نوینی برای زندگی اجتماعی آهسته‌آهسته در اذهان آدمیان رسوخ می‌کرد. معلوم شد (و یا از نو معلوم شد) که جامعه، چیزی بیش از مجموعهٔ کمّی افراد است و حیاتی مجزا و متمایز از حیات هریک از اجزای خود دارد... هیچ‌کس نمی‌تواند بدون دوام و سلامت جامعه زنده باشد و یا رشد کند؛ و بنابراین، استمرار جامعه غایت فراگیر هر فرد است. انگیزهٔ آگاهانهٔ هرکس برای عمل ممکن است منحصر به خود او باشد و باید هم همواره چنین باشد، اما وقتی چنین عملی برای رفاه جامعه زیانبار باشد می‌باید دیر یا زود زیر نظارت کل جامعه درآید تا مبادا بواسطهٔ خطای جزء، کل نابود شود. پس شرایط سلامت اجتماعی باید مورد تفحص علمی قرار بگیرد. در هر زمان نظام خاصی از روابط اجتماعی وجود دارد که متضمن حداقل بدبختی ممکن در آن زمان و آن مکان در مقایسه با «دنائت طبیعت» بطورکلی است. پنجاه سال پیش تصور می‌رفت که آزادی مطلق به معنی خودمختاری فردی یا آزادمردی به علاوهٔ قانون کیفری خودبه‌خود منجر به پیدایش چنان نظامی برای همهٔ ملتها می‌شود؛ و نتیجهٔ چنین نگرشی تقدیس و تمجید اقتصاد بازار آزاد بود. امروزه هر دانش‌آموزی می‌داند که حقایق زندگی چنین فرض خوشبینانه‌ای را تأیید نمی‌کنند. ما اینک می‌دانیم که در فرایند انتخاب طبیعی، در آن مرحله از تکامل که ادامهٔ حیات بشریت متمدن مسأله اصلی است، واحدهایی که انتخاب از بین آنها صورت می‌گیرد جوامع هستند نه افراد....

اگر می‌خواهیم که نقش خود را در دنیای پس از مرگ باقی بگذاریم و تنها به خاطرهٔ دستاوردهای خود بسنده نکنیم، در آن صورت می‌باید ارگانیسم جامعه‌ای را که خود

جزئی از آن هستیم بیش از خودمان بهبود بخشیم و یا به سخن دیگر تکامل متناسب و همه جانبهٔ هر فرد ضرورتاً عبارت از پرورش کامل و نهایی شخصیت خود او نیست بلکه در ایفای وظیفهٔ انسانی وی در درون کل دستگاه بزرگ جامعه به وجه احسن نهفته است. ما می‌باید این تصور فریب‌آمیز را که موجودات مستقلی هستیم وانهیم و اذهان مغرور خودمان را که سرگرم پرورش خویشتن هستند در مقابل غایت والاتر، یعنی مصلحت عمومی به تعظیم فرود آوریم....

پیامد تکامل جامعه‌شناسی بدین شیوه بازاندیشی در اهمیت نسبی آزادی و برابری به عنوان اصول معمول در ادارهٔ امور جامعه است. در نظریه مشهور بنتهام در مورد «غایاتی» که باید در قوانین مدنی در نظر گرفته شود، آزادی بر برابری اولویت دارد به این دلیل که برابری کامل را تنها می‌توان از طریق از دست رفتن ثمرات کار و زحمت حفظ کرد. این تعبیر و استدلال همواره درست است اما پرسشی که باید در مورد آن تصمیم گرفت این است که آزادی تا چه پایه و اندازه‌ای موردنظر است... [طرفداران بنتهام] نمی‌توانند از این اندیشه که در سده حاضر از جانب اقتصاددانان، دولتمردان و «مردان عملگرا» مطرح شده بگریزند که آزادی فردی کامل همراه با مالکیت خصوصی نامحدود بر وسایل تولید ثروت، با مصلحت عمومی سازش‌ناپذیر است. تنازع بقای نامحدود در بین ما آدمیان بقای ما به عنوان ارگانیسم اجتماعی تندرست و پایدار را در خطر قرار می‌دهد. به‌گفته پروفسور هاکسلی، تکامل به معنی جایگزین کردن رقابت هرج‌ومرج آمیز و کورکورانه با تعاون و همکاری منظم و آگاهانه در بین واحدهای تشکیل دهندهٔ هر ارگانیسم است....

دموکراسی می‌بایست لاجرم در این مورد درس عبرت بگیرد. با توجه به آگاهی دردناک توده‌ها از ناتوانی مکتب فردگرایی در ایجاد زندگی اجتماعی شرافتمندانه‌ای برای چهار پنجم جمعیت، قابل پیش‌بینی بود که فردگرایی نمی‌تواند با دست‌یابی چنان خیل عظیمی از جمعیت به قدرت سیاسی دوام بیاورد. اگر مالکیت خصوصی زمین و سرمایه ضرورتاً شمار بسیاری از کارگران را همواره در شرایط فقر نگه می‌دارد، (بدون آنکه تقصیری در این خصوص متوجه خود کارگران باشد) تا بتواند اقلیتی از مردمان تن‌پرور را توانگر سازد، (بدون آنکه خودشان شایستگی چنین وضعی را داشته باشند)، در آن صورت مالکیت خصوصی زمین و سرمایه خواه‌ناخواه به همان سرنوشتی دچار خواهد شد که فئودالیسم پیشتر بدان دچار شده بود. تحلیل اقتصادی مؤید گسترش

شمار مردمان تهیدست است. تاریخ تکامل صنعت نیز به نتیجهٔ مشابهی اشاره دارد؛ و آموزگاران عمدهٔ اخلاق در جهان در طی دو نسل بر همین مطلب تأکید کرده‌اند. شگفت‌آور نیست که ملکوت فردگرایی همچون طوماری در پیش چشمان ما پیچیده می‌شود و حتی کشیشان نیز اذعان می‌کنند و به خود می‌لرزند.

کارل پیرسون: زندگی ملی از دیدگاه علم[1]

سخنرانی کارل پیرسون در انجمن ادبی و فلسفی نیوکاسل (۱۹ نوامبر ۱۹۰۰) با این پرسش آغاز می‌شود: چرا امپراتوری بریتانیا در اوایل آن سال در جنگ بوئر از نظر نظامی متحمل شکست‌هایی شده بود؟ چه مشکلی پیش آمده بود و چگونه ملت انگلیس می‌تواند در آینده «وقتی ملتهای بزرگ با یکدیگر برخورد می‌کنند» در مقابل بحرانهای وخیم‌تر پایداری کند؟ به نظر پیرسون پاسخ این پرسش را علم داروینی به دست می‌داد. قابل ذکر است که پیرسون (۱۹۳۶ - ۱۸۵۷) ناسیونالیست افراطی و عجیب و غریبی نبود بلکه یکی از دانشمندان برجسته کشور و استاد ریاضیات کاربردی و علم مکانیک و سپس استاد اصلاح‌نژاد در یونیورسیتی کالج لندن و نویسندهٔ کتاب پر خواننده‌ای تحت عنوان ***دستور زبان علم*** *(۱۸۹۲) بود که جمع‌بندی برخی از درسهای او بود.*

از نقطه نظر علم دو پرسش را می‌توان و یا **باید** مطرح کرد. نخست این که از چشم‌انداز علمی، وظیفهٔ یک ملت چیست؟ از نقطه‌نظر تاریخ طبیعی تشکلات ملی چه نقشی در تنازع بقاء در سطح جهان ایفا می‌کنند؟ و دوم این که علم درخصوص بهترین روشهای آماده‌سازی ملت برای انجام وظیفهٔ خود چه چیزی می‌تواند به ما بیاموزد؟

برای پاسخ‌گویی به پرسش دوم به شیوه‌ای مفید می‌باید اول دید که چه پاسخ درستی می‌توان به پرسش نخست داد. پس می‌کوشم تا خطوط کلی آنچه را که مطالعهٔ علمی ملت‌ها و روابط آنها با یکدیگر می‌دانم به شما عرضه دارم....

از شما می‌خواهم همراه با من لختی دربارهٔ بشریت به عنوان فرآوردهٔ طبیعت و تابع عواملی طبیعی که محیط زندگی انسان را تشکیل می‌دهند بیندیشید. نخست به موضوعی اشاره می‌کنم که هم به انسان و هم به همه اشکال حیات حیوانی مربوط می‌شود. خصال پدر و مادر - اعم از فضائل، رذایل، تواناییها، خلقیات و بیماریهای ایشان - همگی به نسبت به فرزندان آنها منتقل می‌شوند. برخی کسان می‌گویند «آری، می‌دانیم

---

1. Karl Pearson, *National Life from the Standpoint of Science.* (London, Adam and Charles Black, 1901) pp, 13-25, 34-5, 41-4.

که چنین چیزهایی ارثی هستند» اما متأسفانه اکثریت عظیم ملت معنای توارث را در نمی‌یابند وگرنه بسیاری از آنچه اینک رخ می‌دهد رخصت وقوع نمی‌یافت. در طی چند سال گذشته دانش ما نسبت به توارث بسیار پیشرفت کرده است؛ توارث دیگر به عنوان عامل مبهمی در تکامل مطرح نمی‌شود و از آن به ابهام سخن نمی‌رود. شدت عملکرد آن در انواع بسیاری از شخصیت‌ها و در اشکال بسیاری از حیات بطور کمّی معین شده است و سطح دانش ما حتی از ده سال پیش هم بسی فراتر رفته است. شکل سر آدمی، قد و قامت، رنگ چشم، خلق‌وخو و طول عمر انسان و نیز رنگ موی اسبها و سگ‌ها، شکل تخمدان خشخاش و ستون‌فقرات حشره دریایی و چیزهای دیگر همگی تقریباً به شیوه‌ای یکسان به ارث می‌رسند. اگر مفهوم تولیدمثل را بسط دهیم حتی درخواهیم یافت که، چنانکه خود اخیراً پی برده‌ام، احتمالاً قوانین واحد و یکسانی بر قارچها و بر درختان جنگلی حاکم‌اند و اصل توارث با قوت تمام در مورد همه موجودات زنده از نازل‌ترین تا عالی‌ترین آنها و از بی‌اهمیت‌ترین تا پر اهمیت‌ترین افراد آنها صادق است.... حال اگر دریابیم که همین قانون توارث به اندازهٔ قانون جاذبه ضروری است، دیگر بر ضد آن مبارزه نخواهیم کرد. این گفته به معنی تسلیم محض در مقابل حضور نسل و نژاد پست نیست بلکه معنای آن کوشش آگاهانه در جهت اصلاح میزان آن در درون جامعهٔ خودمان و جامعهٔ جهانی است....

آنچه دربارهٔ تبار بد گفته‌ام در مورد نژادهای پست آدمیان هم درست درمی‌آید. به مدت چند سده و چندین هزار سال آفریقاییان و سیاه‌پوستان مناطق وسیعی از آفریقا را از دست‌اندازی سفیدپوستان دور نگه داشتند؟ با این حال منازعات درون قبیله‌ای ایشان هنوز تمدنی قابل مقایسه با تمدن آریایی پدید نیاورده است. هرقدر هم که آنها را آموزش و پرورش دهید بازهم گمان نمی‌کنم که در تغییر و اصلاح تبار آنها توفیقی به دست آورید. تاریخ یک راه و تنها یک راه را به من نشان داده است که در آن سطح بالایی از تمدن قابل تولید است و آن منازعهٔ نژادها با یکدیگر و بقاء نژادی است که از حیث جسمانی و فکری اصلح باشد. اگر می‌خواهید به این مسأله پی ببرید که آیا نژادهای فروتر می‌توانند تمدن برتری پدید آورند، متاسفانه تنها راه آن است که ایشان را به حال خود واگذارید تا از طریق تنازع میان خودشان مسأله را حل کنند و حتی در آن صورت تنازع بقاء میان افراد و میان قبایل ممکن است از آن نوع انتخاب و بقاء جسمانی که مربوط به شرایط اقلیمی خاصی است که احتمالاً اساس بسیاری از توفیقات نژاد آریایی بوده است، بی‌بهره بماند.

اگر شما سفیدپوستان و سیاهپوستان را در تماس با یکدیگر قرار دهید، نفس فرآیند انتخاب انسبی را که تکامل انواع پیشرفته‌تر متکی بدان است، متوقف می‌کنید....

ممکن است تصور کنید که از موضوع بحث خود منحرف شده‌ام اما هدف من توجیه فرآیند انتخاب طبیعی برای شماست. هدف من این است که شما انتخاب طبیعی را به عنوان چیزی دریابید که قانون انعطاف‌ناپذیر توارث را به سرچشمهٔ پیشرفت تبدیل می‌کند و خیر و خوشی را بواسطهٔ درد و رنج ایجاد می‌کند، خیر و خوشی بسیار عظیمی که رنج و تباهی ظاهری را کاملاً جبران می‌کند. حال فرض کنیم که عکس این راه ممکن باشد. فرض کنیم که می‌توانیم به دلخواه خود از رفتن سفیدپوستان به سرزمین‌هایی که منابع کشاورزی و معدنی آنها مورد بهره‌برداری کامل قرار نگرفته است، جلوگیری کنیم؛ در آن صورت می‌گویم که نرفتن سفیدپوستان هزار بار بهتر از آن است که بروند و در کنار نژادی پست‌تر زندگی کنند. تنها راه درست این است که سفیدپوستان بروند و نژاد پست‌تر را کلاً بیرون بیندازند. این کاری است که سفیدپوستان عملاً در آمریکای شمالی انجام داده‌اند. ما گاه پرتوی را که آن برهه از تاریخ بر تجربیات تاریخی متأخرتر می‌افکند فراموش می‌کنیم. حدود ۲۵۰ سال پیش در کشور ما کسی پیدا شد و بر ضد اخذ مالیات بدون حق نمایندگی مبارزه کرد و شخص دیگری نیز حاضر شد به خاطر حفظ باورهای مذهبی خودش به زندان برود. ما به عنوان مردم انگلیس نسبت به آن دو تن احساس مباهات می‌کنیم، اما گاه فراموشمان می‌شود که آن دو تن در عصر خود سرمایه‌داران عمده‌ای بودند و شرکتهایی در قاره‌ای دیگر باز کردند. خوب، در شرکتهای زراعتی ایشان حوادثی رخ داد که اگر هم با اطلاع خودشان نبود دست‌کم مباشرین و اخلاف ایشان از آنها مطلع بودند و چنین حوادثی امروزه برای ما بسیار تکان‌دهنده است. اما به جرأت می‌توان گفت که هرکسی که از روی متانت قضاوت کند خواهان آن نخواهد بود که سفیدپوستان هرگز پا به قارهٔ امریکا نگذاشته بودند و یا این که سفیدپوستان و سرخ‌پوستان همانند سیاه‌پوستان و سفیدپوستان ایالات جنوبی و یا همانند سیاه‌پوستان و اروپاییان در آفریقای جنوبی در کنار هم زندگی می‌کردند و یا این که همانند اسپانیولی‌ها و سرخ‌پوستان آمریکای جنوبی اختلاط نژادی پیدا می‌کردند. تمدن انسان سفیدپوست تمدنی وابسته به کار آزاد انسان سفیدپوست است و وقتی این عنصر ثبات از میان برداشته شود، آن تمدن همانند تمدنهای یونان و روم از هم فرو خواهد پاشید. پس به جرأت می‌گویم که تنازع بقاء میان انسان سفیدپوست و انسان سرخپوست، گرچه در

جزییات خود دردناک و حتی هولناک بوده است، لیکن خیری به همراه آورده که شر کوتاه‌مدت آن را بسیار جبران کرده است. اینک ما به جای انسان سرخپوست که عملاً هیچ سهمی در عمل و اندیشهٔ مردم جهان ایفا نمی‌کرد، تمدن بزرگی داریم که سرپرست بسیاری از فنون و هنرهاست و می‌تواند بواسطهٔ تخیل پر توان و انگیزه‌های نامحدود و پرطراوت خود سهم عمده‌ای در پیشبرد سرمایهٔ عمومی انسان متمدن ایفا کند. درمقابل این همه تنها می‌توانید احساس همدردی رمانتیک در رمانهای کوپر[1] و اشعار لانگفلو[2] نسبت به سرخپوستان را قرار دهید - و خواهید دید که ارزش چنین احساساتی چقدر ناچیز است....

....تنازع بقاء به معنای درد و رنج، آن هم درد و رنج شدیدی است که در جریان پیشرفت آن رخ می‌دهد؛ اما این تنازع و این درد و رنج مراحلی بوده‌اند که از طریق آن سفیدپوستان به مرحلهٔ فعلی تکامل خود رسیده‌اند و این واقعیت که ایشان دیگر در غارها زندگی نمی‌کنند و دیگر از ریشه و دانهٔ درختان تغذیه نمی‌نمایند، نتیجه وقوع همان مراحل است. وابستگی جریان پیشرفت به بقاء نژاد برتر، گرچه ممکن است به نظر برخی از شما پدیده‌ای نامطلوب و سیاه بنماید، لیکن موجد ویژگیهای رهایی‌بخشی است که در تنازع بقاء نهفته‌اند؛ این همان کورهٔ آتشینی است که از درون آن فلز ناب بیرون می‌آید. ممکن است آرزومند روزی باشید که شمشیرها به تیغه خیش تبدیل شوند روزی که در آن بازرگانان آمریکایی، آلمانی و انگلیسی دیگر در بازارهای جهانی بر سر مواد خام و منابع غذایی با یکدیگر رقابت نکنند، روزی که سفیدپوستان و سیاه‌پوستان اراضی کشاورزی را میان خود بخش کنند و هریک به دلخواه خود آن را بکارند. اما باور کنید که وقتی آن روز فرا رسد بشریت دیگر پیشرفت نخواهد کرد؛ دیگر در آن حال هیچ چیز بر باروری نژاد فروتر نظارت نخواهد داشت و قانون آهنین توارث دیگر بواسطهٔ انتخاب طبیعی هدایت نخواهد شد. در آن صورت انسان دچار رکود خواهد شد و اگر تولیدمثل متوقف نشود، مصیبت‌های گذشت دوباره رخ خواهند داد و چنانکه در شرق مشاهده می‌کنیم، قحطی و بیماری پدید می‌آید و تنازع جسمانی به جای تنازع نژادها، چنانکه در هند و چین می‌بینیم، غالب خواهد شد و آنچه را که تنازع نژادی انجام می‌داد با کارایی کمتری انجام خواهد داد....

---

۱. J.F.Cooper: (۱۸۵۱ - ۱۷۸۹) از رمان‌نویسان اولیه و بزرگ آمریکا. م.

۲. H.W. Long fellow: (۱۸۸۲ - ۱۸۰۷) شاعر معروف آمریکایی. م.

گمان می‌کنم در همین نقطه به دومین کار ویژهٔ بزرگ علم در زندگی ملی می‌رسیم. کار ویژهٔ اول [علم] توضیح معنای زندگی ملی و تبیین این مطلب است که ملت به عنوان ارگانیسمی گسترده همچون هر نوع دیگری از حیات جمعی تابع نیروهای عظیم تکامل است. تنازعی در درون نژادها و در درون ملت‌ها در جریان است. این تنازع در آغاز کار منازعه‌ای کور و ناآگاهانه میان قبایل وحشی بود. درحال حاضر این تنازع، در مورد انسان متمدن سفیدپوست، به نحو فزاینده‌ای به کوشش آگاهانه و هدفدار ملتها در جهت سازگاری با محیطی که درحال تحول و تغییر دائمی است تبدیل شده است. ملت باید پیش‌بینی کند که این تنازع چگونه ادامه خواهد یافت و به کجا خواهد رسید؛ حفظ موقعیت ملی هر روزه بیشتر به زمینه‌سازی آگاهانه‌ای برای شرایط متحول تبدیل می‌شود و این خود حکایت از پیش‌بینی نیازها و مقتضیات شرایط آینده دارد.

این دومین وظیفهٔ مهم علم نسبت به زندگی ملی است. علم می‌باید با تأمین آموزش در روش و با تقویت قوای مشاهده و مراقبت دقیق در ما، نیروی فکری ما را پرورش دهد. علم می‌باید نه تنها به رهبران زندگی ملی بلکه همچنین به عامه مردم بیاموزد تا خود را برای مواجهه با مشکلات دنیای آینده آماده سازند....

شاید بهتر باشد که در همین جا مواضع خود را تا آنجا که مطرح کرده‌ام، خلاصه کنم. از شما خواسته‌ام که به ملت همچون کلیت سازمان‌یافته‌ای بنگرید که در تنازع دائمی با ملتهای دیگر است و این منازعه را یا از طریق کاربرد جنگ‌افزارها و یا بواسطهٔ فرایندهای تجاری و اقتصادی انجام می‌دهد. از شما خواسته‌ام که به این منازعه از هر نوعی که باشد به عنوان چیزی بنگرید که کلاً نامطلوب نیست؛ همین منازعه سرچشمهٔ پیشرفت انسان در سراسر تاریخ جهان بوده است. اما اگر ملتی بخواهد که موضع خود در این منازعه را محفوظ بدارد، می‌باید در هر حوزه از فعالیت ملی از حکومت گرفته تا صنعت از مغزهای بسیار آموزش یافته بهره‌مند باشد و در صورت امکان ***ذخیره‌ای از مغز و توانایی*** برای زمانهای بحران ملی و برای روز مبادا داشته باشد....

پس ملاحظه می‌کنید که دیدگاه من ـ که به گمان خودم می‌توان آن را دیدگاه علمی نسبت به ملت دانست ـ دیدگاهی دربارهٔ ملت به عنوان کلیت سازمان‌یافته‌ای است که با تضمین استخدام افراد خود از نژادهای برتر و بهتر، از لحاظ داخلی به اوج کارآمدی خود می‌رسد و از طریق ادامهٔ رقابت و جنگ با نژادهای پست‌تر، و یا از طریق منازعه بر سر راههای تجاری و مواد خام و منابع غذایی با نژادهای برابر، از لحاظ خارجی به اوج کارآمدی و کفایت خود می‌رسد....

د. ملت‌گرایی نو و نژاد پرستی

هاینریش‌فون ترایچکه: سیاست[1]

منظور ما از آوردن دو گزیدهٔ زیر این نیست که آنها مستقیماً با داروینیسم ارتباط دارند. با این حال ملت‌گرایی و نژادپرستی جدید و جنگ طلب با داروینیسم همعصر بودند و در دوران داروینیسم رواج یافتند. همچنین منظور این نیست که آن دو گرایش خاص مردم آلمان بوده باشند. با این‌حال هاینریش‌فون ترایچکه (۹۶-۱۸۳۴) استاد دانشگاه و مورخ آلمانی یکی از نمایندگان عمدهٔ ملت‌گرایی جدید بود. وی در جوانی گرایش‌های آزادیخواهانه داشت ولی سالهای بلوغ فکری خود را مصروف تمجید از رسالت پروس برای ایجاد وحدت و تمرکز در آلمان و نیز رسالت آلمان متحد در دوران بیسمارک برای هدایت اروپا و کل جهان کرد. اثر اصلی او ***تاریخ آلمان در سده نوزدهم*** *(جلداول ۱۸۷۹) بود. گزیده‌های زیر از درسهای او در زمینهٔ سیاست و دولت گرفته شده‌اند که در دهه‌های ۱۸۸۰ و ۱۸۹۰ در دانشگاه برلین ایراد شدند.*

دولت همان مردم است که از نظرحقوقی به‌عنوان پدیدهٔ مستقلی وحدت یافته‌اند. منظور ما از واژهٔ «مردم» بطور خلاصه شماری از خانوارهاست که همواره در کنار یکدیگر زندگی می‌کنند. مضمون این تعریف آن است که دولت، ازلی و ضروری و قدمت آن به اندازهٔ قدمت تاریخ است و به همان اندازه زبان برای بشریت ذاتی و ضروری بوده است.

با این حال، تاریخ برای ما با هنر کتابت آغاز می‌شود؛ آگاهی آدمیان از گذشته، پیش از آن قابل وارسی نیست. بنابراین، هرچه در فراسوی این محدوده قرار بگیرد به درستی ماقبل تاریخ تلقی می‌شود. اما در اینجا ما باید با انسان به عنوان موجودی تاریخی برخورد کنیم و در این خصوص تنها می‌توانیم بگوییم که نبوغ سیاسی خلاق، ذاتی انسان است و دولت همچون خود انسان از آغاز وجود داشته است. کوشش برای ترسیم دولت به عنوان چیزی مصنوعی که پس از وضع طبیعی پدید آمده باشد، کاملاً بی‌اعتبار شده است. در مورد ملتی که فاقد نظام سیاسی باشد، هیچ‌گونه اطلاعات تاریخی در دست نداریم. اروپاییان به هرکجا پا گذاشته‌اند، شکلی از سازمان دولت یافته‌اند، هرچند که آن دولت، ابتدایی و بدوی باشد. این نظر که دولت خصلتی ابتدائی و ازلی داشته امروزه بسیار رایج و مقبول است ولیکن دراصل در سده هیجدهم کشف شد. آیشمورن، نیبور و

1. Heinrich von Treitschke, *Politics*, trans. Blanche Dugdale and Torben de Bille, vol I (Constable and Co. Ltd 1916), pp.3-4,10,12-15,19-24,26,28-29,33-34,60-61,64-67.

ساوینی نخستین کسانی بودند که نشان دادند دولت همان مردم به شکل سازمانیافته است. همین واقعیت در عصر عظمت و سادگی اقوام باستانی واقعیتی مأنوس و آشنا بود. از دیدگاه آن اقوام دولت نظمی بود که بواسطهٔ خداوند برقرار شده بود و منشأ آن قابل پژوهش نبود.

پس اگر توان و قابلیت سیاسی ذاتی انسان است و توسعهٔ بیشتری هم خواهد یافت، پس توصیف دولت به عنوان شری لازم کاملاً نادرست است. ما باید با دولت همچون ضرورت عالیهٔ طبیعت روبرو شویم. همچنان که امکان تأسیس تمدن موقوف به تحدید قوای ما بواسطهٔ موهبت عقل است، به همان سان دولت ناشی از آن است که انسان نمی‌تواند به تنهایی زیست کند. این مطلب را پیشتر ارسطو اثبات کرده است. به گفتهٔ او دولت برای آن پیدا شده که تا زیستن را ممکن سازد و از آن رو ادامه می‌یابد تا بهزیستی را ممکن سازد.

هواداران قدرت مطلقهٔ پاپ در امور دینی[1] و ژاکوبن‌ها هر دو فرض اولیهٔ خود را بر این قرار می‌دهند که دولت مدرن محصول کار انسان شریر و تبهکار است. ایشان بدین‌سان هیچگونه احترامی به ارادهٔ عینیت‌یافته خداوند که در حیات دولت آشکار می‌گردد نمی‌گذارند.

... اگر غایت دولت را صرفاً تأمین جان و مال فرد بپنداریم، در آن صورت دلیل آن چیست که فرد هم ممکن است جان و مال خود را فدای دولت کند؟

این استدلال که هدف جنگها تأمین مزایای مادی است، استدلالی نادرست است. هدف جنگهای مدرن کسب غنائم نیست. در این خصوص آرمان والا و اخلاقی حراست از شرف و افتخار ملی عاملی است که از نسلی به نسل دیگر منتقل می‌شود و دربرگیرندهٔ امری واقعاً مقدس است و فرد را بر آن می‌دارد تا خود را در راه آن آرمان فدا کند. چنین آرمانی قابل قیمت‌گذاری نیست و نمی‌توان ارزش آن را به پول سنجید. کانت می‌گوید: «هرچیز که قیمتی داشته باشد، جانشینی هم دارد، تنها چیزی که قابل قیمت‌گذاری نباشد و در نتیجه، جانشین و معادلی نداشته باشد، ارزش راستین دارد.» میهن‌پرستی راستین عبارت‌است از همکاری آگاهانه با دولت، آگاهی از دستاوردهای نیاکان خود و گزارش آن دستاوردها برای آیندگان. فیخته چه خوب گفته است که: «انسان در کشور خود، تجلی جاودانگی خویش بر روی زمین را مشاهده می‌کند.»

1. Ultramontanes

این بدان معنی است که دولت اولاً به معنایی حقوقی و ثانیاً به معنایی سیاسی و اخلاقی واجد شخصیت است.

اگر دولت را همچون شخصی تلقی کنید در آن‌صورت کثرت دولتها به صورتی ضروری و عقلانی اثبات خواهد شد. همچنانکه در حیات فردی، نفس به معنی وجود غیر است،به همان سان در دولت نیز [چنان است] دولت قدرت است، دقیقاً به این منظور که در مقابل قدرتهای مستقل دیگر خودنمایی کند. جنگیدن و دادگستری وظایف اصلی دولتها و حتی بی‌تمدن‌ترین دولتها هستند. اما این وظایف تنها وقتی متصور هستند که تعداد کثیری از دولتها در کنار هم موجود باشند. بدین‌سان، اندیشهٔ امپراتوری واحد جهانی اندیشهٔ بد و بیهوده‌ای است؛ آرمان برقراری دولتی که به وسعت بشریت باشد اصلاً آرمان نیست. در یک دولت واحد کل گستره فرهنگ قابل پوشش نیست؛ هیچ قوم واحدی نمی‌تواند مزایای حکومت اشرافی و حکومت مردمی را یکجا گرد آورد. همهٔ ملتها، همانند همهٔ افراد محدودیت‌هایی دارند اما نبوغ بشریت دقیقاً در کثرت همین ملتهای محدود نمایان می‌گردد. پرتو نور الهی چهره‌های بی‌شماری در میان مردمان گوناگون پیدا می‌کند، به نحوی که هر یک از آنها تصویر و تصوری دیگر از کل نمایان می‌سازد. هر یک از اقوام می‌تواند حقاً ایمان داشته باشد که برخی از خصوصیات عقل الهی در کمال خود در همان قوم تجلی یافته‌اند...

تاریخ ویژگیهای مردانه‌ای دارد که با طبایع احساسی یا زنانه تناسبی ندارد. تنها اقوام شجاع وجود دارند و تکامل می‌یابند و آینده‌ای دارند؛ اقوام ضعیف و ترسو نابود می‌شوند و بحق هم نابود می‌شوند.

عظمت تاریخ در تنازع دائمی ملتها نهفته است و اصرار بر توقف رقابت و نزاع میان آنها احمقانه است. انسانیت همواره به چنین نتیجه‌ای رسیده است. ممالک پراکنده و دور از هم[1] و ملتهای یونانی‌مآب شرق واکنش طبیعی امپراتوری جهانی اسکندر بودند. خصلت افراطی اندیشهٔ ملت‌گرایی که در سده حاضر در میان کشورهای بزرگ و کوچک پیدا شده است چیزی جز واکنش و انزجار طبیعی نسبت به امپراتوری جهانی ناپلئون نیست. کوشش ناخوشایندی که در جهت تبدیل کثرت و تنوع زندگی اروپاییان به همگونی و وحدت بی‌رنگ و روی حاکمیت واحدجهانی شده است، موجب استیلای

1. Diadochi

انحصاری اندیشهٔ ملیت به عنوان اندیشهٔ سیاسی مسلط گردیده است. در نتیجه، تمایلات جهان وطنی بسیار عقب‌نشینی کرده‌اند.

این مثالها آشکارا نشان می‌دهند که از بین بردن تضادهای بین‌المللی نامحتمل است. تمدن چه در سطح ملتها و چه در سطح افراد تنوع و تکثر دارد. پیچیدگیها و ظرایف منش فردی به نسبت پیشرفت فرهنگ بروز بیشتری پیدا می‌کنند و با رشد فرهنگ تفاوتهای موجود میان ملتها نیز روشن‌تر و آشکارتر می‌شوند. به رغم افزایش وسایل ارتباط میان کشورهای مختلف، خصوصیات خاص ملتها از میان نرفته است؛ برعکس، تفاوتهای ظریف در منش‌های ملی امروزه بسیار بیش از سده‌های میانه روشن و آشکار شده‌اند....

همچنین اگر تعریف خودمان از دولت را به‌عنوان «مردمی که قانوناً به عنوان واقعیتی مستقل وحدت یافته‌اند»، بررسی کنیم، خواهیم دید که می‌توان آن را به صورتی موجزتر بدین‌سان بیان کرد: «دولت نیروی عمومی برای تهاجم و دفاع است». آنچه موجب غلبهٔ ارادهٔ دولت می‌شود قدرت آن است نه چنانکه هگل در تقدیس دولت می‌گفت مجموعهٔ جمعیت کشور. دولت حاوی کل ملت نیست لیکن از حیات مردم حراست و مراقبت می‌کند و ابعاد بیرونی آن را از هر حیث تنظیم می‌نماید. دولت جویای عقیدهٔ مردم نیست بلکه طالب اطاعت ایشان است و قوانین آن باید مورد اطاعت قرار گیرند خواه به طیبه خاطر و یا به زور...

دولت، آموزشگاه علوم نیست؛ و اگر قدرت خود را فراموش کند و به پرورش خواستهای آرمانی انسان روی آورد، سرشت خویش را نقض می‌کند و زوال‌می‌یابد. چنین کاری برای دولت در حقیقت معادل انجام معصیت در مقابل روح‌القدس است زیرا که دولتی که به دلایل احساسی خود را مطیع و منقاد قدرت بیگانه‌ای سازد، همچنانکه دولت آلمان اغلب این کار را نسبت به انگلستان انجام داده است، مرتکب خطایی مرگبار می‌شود.

ما دولت را به عنوان نیرویی مستقل توصیف کرده‌ایم. چنین نظریه پرمایه‌ای در خصوص استقلال اولاً به این معنی است که دولت دارای چنان برتری اخلاقی مطلقی است که بحق نمی‌تواند هیچگونه قدرت برتری را تحمل کند و ثانیاً به این معنی است که دولت دارای آن میزان از آزادی است که می‌تواند با کاربرد انواع منابع مادی لازم از خودش در مقابل دشمنان دفاع کند. حاکمیت حقوقی [یعنی] استقلال کامل دولت از هر قدرت دنیوی دیگری آنچنان در سرشت دولت مخمّر است که می‌توان نفس آن را ملاک و معیار دولت تلقی کرد....

مفهوم حاکمیت همانند همهٔ مفاهیم سیاسی نباید خشک و بی‌انعطاف بلکه باید انعطاف‌پذیر و نسبی باشد. هر دولتی در عقد قراردادها قدرت خود را از جهات خاصی به خاطر خودش محدود می‌سازد. بنابراین، دولتهایی که با یکدیگر قرارداد می‌بندند اقتدار مطلق خودشان را تا اندازه‌ای محدود می‌سازند. اما قاعدهٔ اصلی همچنان باقی می‌ماند زیرا قراردادها به معنای اعمال محدودیت داوطلبانه بر قدرت دولتها هستند و در مقدمهٔ همهٔ قراردادهای بین‌المللی ذکر می‌شود که Rebus sic stantibus یعنی هیچ دولتی آیندهٔ خودش را به سرنوشت دولت دیگر گره نمی‌زند. دولتها هیچ داور و حکمی نمی‌شناسند و همهٔ قراردادهای خود را با این قید ضمنی منعقد می‌کنند. مؤید این مطلب این اصل بدیهی است که مادام که حقوق بین‌الملل جاری است همهٔ قراردادها در هنگام اعلان جنگ میان طرفین آن قراردادها بی‌اعتبار می‌شوند. بعلاوه، هر دولت مستقلی بی‌شک حق دارد هر زمان بدلخواه خود اعلان جنگ کند و در نتیجه حق دارد قراردادهای خود را کان‌لم‌یکن سازد. پیشرفت تاریخ به همین تغییر و تبدیل مدام و مستمر قراردادها بستگی دارد؛ هر دولتی باید مراقبت به عمل آورد که قراردادهایش پس از آنکه مقصودش را حاصل کردند، لغو شوند، تا مبادا قدرت دیگری از طریق اعلان جنگ آنها را ملغی سازد؛ زیرا قراردادهای قدیمی می‌باید ضرورتاً لغو شوند و جای خود را به قراردادهای دیگری بدهند که با اوضاع زمانه هماهنگ‌اند.

طبعاً قراردادهای بین‌المللی که قدرت دولت را محدود می‌سازند، مطلق نیستند بلکه اعمال محدودیت‌های داوطلبانه دولتها بر خودشان هستند. از این رو چنین برمی‌آید که تأسیس دادگاه داوری بین‌المللی دائمی با ماهیت دولت ناهماهنگ باشد و دولت تصمیم چنین دادگاهی را بهرحال در مواردی که حایز درجه دوم یا سوم اهمیت باشند می‌پذیرد. وقتی حیات دولت در خطر باشد نمی‌توان به بی‌طرفی هیچ قدرت بیگانه‌ای اعتماد کرد

اگر محک «حاکمیت مطلق»(۱) را به کار بزنیم می‌بینیم که در اوضاع کنونی اروپا هرچه نظام بین‌المللی شکل اشرافی‌تری به خود می‌گیرد، دولتهای بزرگتر نفوذ بیشتری می‌یابند. از دورانی که الحاق دولتهایی چون پیه‌مرن و ساووی به اتحادیه‌ای از دولتها و یا عقب‌نشینی آنها از آن اتحادیه، بر سرنوشت اتحادیه تأثیر می‌گذاشت، زیاد هم دور نشده‌ایم. اما امروزه دیگر چنین تأثیری ناممکن است. ازدوران جنگهای هفت‌ساله به‌بعد

1. Autarchy

سلطهٔ پنج قدرت بزرگ ضرورتاً رو به پیشرفت بوده است. مسائل عمدهٔ اروپا در جرگهٔ همین قدرتها رتق و فتق می‌شود. ایتالیا در شرف پذیرفته‌شدن در درون این جرگه است لیکن بلژیک، سوئد و سوئیس جز در مواردی که منافعشان درگیر باشد، هیچگونه نقشی ندارند.

پیشرفت جامعهٔ سیاسی اروپا به‌طورکلی قدرتهای درجه دوم را از صحنه خارج می‌کند پس اگر نیک بنگریم معلوم می‌شود که اگر دولت، قدرت است، پس تنها آن دولتی که قدرت دارد، ذات خود را تحقق می‌بخشد و از اینجا می‌توان دید که چرا دولت کوچک بی‌تردید موجودی مسخره‌آمیز است. ضعف به‌خودی خود خنده‌آور نیست مگر وقتی به عنوان قوت خودنمایی کند.

وقتی به بررسی غایت می‌پردازیم بی‌درنگ با همان مسأله غامض قدیمی روبه‌رو می‌شویم که مردم فرهیخته و مردم نادان هر دو را بی‌جهت نگران داشته است و آن مسأله این است که: آیا باید به دولت به عنوان ابزاری برای دستیابی به اهداف خصوصی شهروندان نگاه کنیم و یا این که شهروندان خود، ابزاری برای تحقق غایات ملی و بزرگ دولت هستند؟ دیدگاه جهان باستان که سخت سیاسی بود به شق دوم تمایل داشت؛[در مقابل] برداشت اجتماعی مدرن از دولت شق اول را می‌پذیرد؛ متفکران سده هیجدهم خود را کاشف نظریه‌ای می‌دانستند که بر طبق آن دولت می‌باید تنها به عنوان ابزاری برای پیشبرد و اهداف شهروندان خود تلقی شود.

اما به شیوهٔ استدلال فالستاف[1] «این پرسشی است که نباید پرسیده شود» زیرا از زمانی که چنین پرسشی مطرح شده، همواره در این خصوص اتفاق‌نظر وجود داشته است که حقوق و تکالیف دولت و اعضای آن متقابل‌اند. در این خصوص حتی دو عقیدهٔ متفاوت هم نمی‌تواند وجود داشته باشد. اما کسانی که بواسطهٔ تعهدات و حقوق متقابل بهم وابسته‌اند نمی‌توانند با هم رابطه‌ای مانند رابطهٔ وسیله با هدف داشته باشند، زیرا وسیله، تنها برای خدمت به هدف وجود دارد و روابط متقابل میان آن دو متصور نیست. دیدگاه مسیحی مفهوم باستانی دولت را در هم شکسته است؛ و انسان مسیحی اگر آن چیز جاودانه و ماندگار را که ما وجدان می‌نامیم به عنوان حصّه خصوصی و خاص خویش محفوظ ندارد، دیگر مسیحی نخواهد بود.

---

1. Falstaff

کانت در یکی از آثار بسیار بزرگ خود یعنی ***بنیادهای متافیزیک اخلاق*** با منطق این اصل را استنتاج می‌کند که هیچ انسانی را نمی‌توان صرفاً به عنوان ابزاری به کار برد و با چنین استدلالی حیثیتی را که خداوند برای انسان مقرر داشته تصدیق می‌کند. برعکس، اگر دولت را چیزی جز ابزار تحقق اهداف شهروندان ندانیم، در وجه ذهنی آن اغراق می‌کنیم. عظمت دولت دقیقاً در قدرت آن برای درهم پیوستن گذشته و حال و آینده نهفته است؛ در نتیجه هیچ فردی حق ندارد دولت را خدمتگزار اهداف خصوصی خویش بداند بلکه به حکم وظیفهٔ اخلاقی و ضرورت عینی مکلف است خود را تابع دولت بسازد؛ در عین‌حال دولت موظف است از طریق مساعدت و حمایت از شهروندان خود، توجه خود نسبت به زندگی آنها را نشان دهد.

دومین کار ویژهٔ اساسی دولت هدایت جنگ است. نفس فراموش شدن این اصل در طی مدتی مدید گواه بر آن است که تا چه پایه علم و حکومت در دست افراد غیرنظامی زنانه شده است. در سده حاضر کلاوزوتیز[1] این گرایش احساس‌آمیز را در هم شکست اما در عوض به جای آن ماده‌گرایی یکسونگری، به شیوهٔ مکتب منچستر، پدیدار شد که انسان را حیوانی دوپا می‌شمارد و سرنوشتش را ارزان خریدن وگران فروختن می‌داند، بدیهی است که این برداشت با جنگ سازگار نیست و تنها در دوران بعد از آخرین جنگ است که نظریهٔ درست‌تری دربارهٔ دولت و قدرت نظامی آن پیدا شده است.

دولت بدون جنگ نمی‌تواند وجود داشته باشد. همهٔ دولتهایی که می‌شناسیم از طریق جنگ پدید آمدند و حراست از شهروندان بوسیلهٔ نیروی مسلح وظیفهٔ اولیه و اصلی دولتهاست. بنابراین، جنگ، تا پایان تاریخ و تا وقتی که تعداد کثیری از دولتها موجود باشند رخ خواهد داد. قوانین اندیشهٔ انسان و سرشت انسان چیزی غیر از این را منع می‌کنند و غیر از این هم چیز مطلوبی درکار نیست. کسی که کورکورانه صلح ابدی را ستایش می‌کند، دچار خطا می‌شود و دولت را نادیده می‌گیرد، همچنین آرزوی دولت جهانی چنانکه دیده‌ایم با عقل مغایرت دارد.

همچنانکه نمی‌توان دادگاهی بر فراز دولت، که بنا به نظر ما ذاتاً واجد حاکمیت است، تصور کرد،به همان سان نمی‌توان جهان را از اندیشهٔ جنگ خالی کرد. در زمان ما باب شده است که انگلستان را به عنوان دولتی که خواهان صلح است، مثال می‌زنند. اما

---

۱. کارل فون کلاوزوتیز: (۱۸۳۱-۱۷۸۰) نویسنده پروسی، صاحب کتاب معروف ***دربارهٔ جنگ***. م.

انگلستان دائماً درحال جنگ است، یک لحظه هم در تاریخ اخیر این کشور نمی‌توان یافت که در جایی درگیر جنگ نبوده باشد. پیشرفتهای بزرگی که تمدن در مقابل بربریت و بی‌عقلی حاصل می‌کند، تنها بواسطهٔ شمشیر ممکن می‌شوند. در میان ملتهای متمدن نیز جنگ، آن شکلی از مرافعه است که دولتها بدان وسیله به ادعاهای خود اعتبار می‌بخشند. ادله‌ای که در این‌گونه مرافعات خطیر میان ملتها آورده می‌شوند بسیار قانع کننده‌اند در حالی که ادلهٔ مرافعات‌دادگاههای مدنی اصلاً چنین نیستند. ما مردم آلمان هر زمان که از لحاظ نظری کوشیده‌ایم تا دولتهای کوچک‌تر [آلمانی] را متقاعد سازیم که تنها پروس می‌تواندرهبری آلمان را به دست‌گیرد، مجبور شده‌ایم که آخرین دلیل خود را در میدان‌های جنگ بو هم و یا در جنگ دریایی عرضه کنیم.

همچنین، جنگ هم عاملی وحدت‌بخش و هم عنصری تفرقه‌افکن در میان ملتهاست؛ جنگ، ملتها را تنها در خصومت و دشمنی مواجه یکدیگر نمی‌سازد بلکه ملتها بواسطهٔ آن خصوصیات خاص یکدیگر را درمی‌یابند و نسبت به آنها احترام می‌گذارند....

عظمت جنگ در امحاء و ادغام کامل انسان ضعیف و ناچیز در مفهوم بزرگ دولت نهفته است؛ جنگ عظمت و شکوه فداکاریهای هموطنان در حق یکدیگر را آشکار می‌سازد. در جنگ، سره از ناسره بازشناخته می‌شود. کسانی که جنگ ۱۸۷۰ را تجربه کرده‌اند وصفی راکه نیبور[1] از احساسات خود در سال ۱۸۱۳ کرده است، در خواهند یافت؛ وی می‌گوید که هر کسی که لذت وابستگی به پیوندی مشترک با همهٔ هموطنان خود اعم از اشراف و عوام را چشیده باشد هرگز فراموش نخواهد کرد که چگونه عشق و دوستی و قوت چنین احساس مشترکی روح را پروبال می‌بخشد.

جنگ پرورش‌دهندهٔ همان آرمان‌گرایی سیاسی است که ماده‌گرایان نفی می‌کنند. چه مصیبتی بر سر تمدن خواهد آمد اگر آدمی قهرمانان خود را از خاطرهٔ خویش محو سازد! قهرمانان هر ملتی روح جوانان آن ملت را شادی و نشاط می‌بخشند و نویسندگانی که سخنانشان همچون شیپور در ذهن ما طنین می‌افکند قهرمانان دوران کودکی و نوجوانی ما می‌شوند. آن کس که در وجودش هیجان ندارد شایسته حمل سلاح برای وطن خود نیست.

---

۱. بارتولد نیبور: (۱۸۳۱ ـ ۱۷۷۶) مورخ آلمانی. م.

هوستون استوارت چمبرلین: بنیادهای سده نوزدهم[1]

هوستون استوارت چمبرلین (۱۹۲۶-۱۸۵۵) که فرزند دریاداری انگلیسی بود به تبعیت آلمان درآمد و در آنجا زندگی کرد. وی که شیفته موسیقی واگنر بود در بیریوت[2] رحل اقامت افکند و با دختر واگنر ازدواج کرد. وی در کتاب **بنیادهای سده نوزدهم** *که به زبان آلمانی نوشت، در مقابل پان ـ ژرمانیسم دکتر ارنست هسه و انجمن پان‌ژرمن از جنبش گسترده‌تر پان ـ توتنیسم[3] دفاع کرد. این کتاب در آلمان به مقدار زیادی به فروش رسید و بعدها مورد توجه نازیها قرار گرفت.*

رانکه[4] پیش‌بینی کرده بود که سده ما عصر ملیت خواهد بود؛ و این پیش‌بینی سیاسی درستی بود. زیرا هیچگاه مثل امروز ملتها با این وضوح همچون نیروهای یکپارچهٔ متخاصمی در مقابل یکدیگر صف‌آرائی نکرده‌اند. با این‌حال سده ما عصر نژادها هم هست و این خود در وهلهٔ نخست پیامد ضروری و بی‌واسطهٔ علم و تفکر علمی است. پیشتر در آغاز این مقدمه گفتیم که علم، وحدت‌بخش نیست بلکه تفرقه‌افکن است. این حکم در اینجا هم به قوت خود باقی است.

کالبدشکافی به شیوهٔ علمی چنان شواهد قطعی و قانع‌کننده‌ای دربارهٔ ویژگیهای جسمانی متفاوت و متمایز نژادها به دست داده است که اصلاً قابل انکار نیست؛ زبانشناسی علمی میان زبانهای گوناگون چنان تفاوتهای بنیادینی کشف کرده که نمی‌توان آن زبانها را بهم پیوند زد؛ مطالعهٔ علمی تاریخ در شاخه‌های گوناگون خود بویژه از طریق بررسی دقیق تاریخ مذهبی هر نژاد، نتایج مشابهی به‌دست داده است؛ تنها کلی‌ترین مفاهیم عام می‌تواند توهم شباهت [میان نژادها] را ایجاد کند در حالی که تکامل نژادها در گذشته و حال همواره در مسیرهای کاملاً متمایز و متباینی صورت گرفته است. آنچه به اصطلاح وحدت نوع‌بشر خوانده می‌شود هنوز به عنوان یک فرضیه مورد احترام است لیکن در حقیقت صرفاً عقیده‌ای شخصی و ذهنی است و هیچ مبنای مادی ندارد. اندیشه‌های سدهٔ‌هجدهم در خصوص برادری همهٔ ملتها، قطعاً اندیشه‌های والایی بودند لیکن خاستگاه آنها کاملاً احساسی بود و در مقابل چنین اندیشه‌هایی که هنوز مقبول

---

1. Houston Stewart Chamberlain , *Foundations of the Nineteenth Century*. tr. John Lees 1912 vol. I, pp xciii-xciv, 256-7, 260-3, 269,292,297. Ltd.
2. Boyreuth
3. Pon-Teutonism
4. لئوپولد فون رانکه: (۱۸۸۶-۱۷۹۵) مورخ بزرگ آلمانی. م.

سوسیالیست‌ها هستند و هنوز هم مانند سربازان ذخیره، لنگ‌لنگان در میدان‌جنگ پیش می‌روند، واقعیت سخت و انکارناپذیر به عنوان نتیجهٔ ضروری رخدادها و پژوهش‌های عصرما خود را به تدریج آشکار می‌سازد.

تا به امروز این دو قدرت ـ یعنی یهودیان و نژادهای توتنی ـ تا آنجا که هرج‌ومرج رو به رشد اخیر ویژگیهای آنها را محو نکرده است، خواه به عنوان دوست و یا به‌عنوان دشمن همواره چون نیروهایی بیگانه رودرروی یکدیگر ایستاده‌اند.

در این کتاب منظور من از «اقوام توتنی» نژادهای گوناگون اروپای شمالی هستند که در تاریخ به عنوان سلت‌ها، توتن‌ها (ژرمن‌ها) و اسلاوها ظاهر می‌شوند و اقوام اروپای مدرن محصول اختلاط و ترکیب آنها هستند. تردیدی نیست که آنها در آغاز متعلق به خاندان واحدی بودند و این مطلب را در فصل‌ششم اثبات خواهیم کرد؛ اما نژاد توتن در معنای محدودتر و تاسیتوسی[1] خود از چنان برتری فکری، اخلاقی و جسمانی‌ای در میان خویشاوندان خود برخوردار بوده است که می‌توان بحق نام آن را به‌عنوان نمایندهٔ کل نژاد به کار برد. نژاد توتن روح فرهنگ ماست، اروپای امروز با همهٔ شاخه‌هایی که در سراسر جهان دارد، محصول رنگارنگ ترکیب و اختلاط بی‌نهایت متنوع و گوناگونی از نژادهاست: آنچه همهٔ ما را بهم پیوند می‌دهد و ما را به موجودی از انداموار و یکپارچه تبدیل می‌کند، همان خون «توتنی» است. اگر به اطراف جهان نگاه کنیم می‌بینیم که امروزه اهمیت هر ملتی به عنوان قدرتی زنده بستگی به میزان خون توتنی ناب موجود در رگهای جمعیت آن دارد. تنها توتن‌ها بر تخت شاهی اروپا جلوس می‌کنند.

می‌توانیم آنچه را که پیشتر در تاریخ جهان واقع شده به عنوان پیش‌درآمدی به حساب آوریم؛ تاریخ راستین، تاریخی که هنوز ضربان قلب ما را تنظیم می‌کند در رگهای ما جریان دارد و ما را به امید و خلاقیتی تازه الهام می‌بخشد در لحظه‌ای آغاز می‌شود که توتن‌ها با دستهای چیره و توانای خود بر میراث عصر عتیق سلطه می‌یابند

مگر پرورش علمی جانوران و گیاهان اطلاعات پربار و قابل‌اعتمادی به ما عطا نکرده است که بواسطهٔ آن نه‌تنها با وضعیت نژاد بلکه با اهمیت آن نیز آشنایی حاصل می‌کنیم! آیا آن دسته از نژادهای به اصطلاح «برتر» (و به حق برتر) جانوران، [مثل] اسب‌بارکش لیموزین، اسب یورتمهٔ آمریکا، سگ شکاری ایرلند، و سگ‌های مسابقه‌ای کاملاً قابل

---

۱. Tacitean : احتمالاً منسوب به تاسیتوس مورخ بزرگ که سبک خاصی در نوشتن نثر موجز و شیوا به زبان لاتین داشت.م.

اعتماد، بطور تصادفی و یا با اختلاط‌نژادها پرورش می‌یابند؛ آیا این‌گونه جانوران با اعطای حقوق برابر به حیوانات و یا تغذیهٔ یکسان و برابر آنها و یا کتک‌زدنشان به صورت یکسان پرورش می‌یابند. خیر، آنها بواسطهٔ انتخاب مصنوعی و حفظ خلوص نژادیشان پرورش پیدا می‌کنند. اسب‌ها و بویژه سگها نشان می‌دهند که استعدادهای فکری و جسمانی با یکدیگر همبستگی دارند: این گفته بویژه در مورد خصال اخلاقی آنها صادق است؛ سگهای دورگه معمولاً باهوش‌تراند امّا اصولاً قابل اعتماد نیستند؛ آنها از حیث اخلاقی همواره ضعیف‌اند. اختلاط مستمر میان دو نژاد حیوانی مشخص، بدون استثنا به نابودی ویژگیهای مشخص هر دو نژاد می‌انجامد. چرا نژاد انسان باید مستثنی باشد؟... نژادهای انسانی، به رغم ریشهٔ مشترک خود، در حقیقت‌به همان اندازه از حیث خصال، کیفیات و بویژه میزان تواناییهای فردی با یکدیگر تفاوت دارند که سگ‌تازی، سگ گمال، سگ پشمالو و سگ نژاد نیوفوندلیند با هم متفاوت‌اند. نابرابری، وضعی است که طبیعت در همهٔ حوزه‌ها بدان تمایل دارد؛ هیچ‌چیز خارق‌العاده‌ای بدون «ویژگی‌خاصی» تولید نمی‌شود؛ در مورد آدمیان نیز همانند جانوران همین ویژگی‌خاص است که نژادهای برتر را بار می‌آورد؛ تاریخ و قوم‌شناسی این راز را حتی برای کورترین چشم‌ها هویدا می‌سازند. آیا هر نژاد اصیلی دارای قیافهٔ پرشکوه و قیاس‌ناپذیر خاص خود نیست؟...

اگر کسانی که باید واجد بیشترین صلاحیت برای اظهارنظر دربارهٔ ماهیت و معنای نژاد باشند، اظهار بی‌اطلاعی کامل می‌کنند ـ اگر در بررسی موضوعی که ادراک متقن آن نیازمند تجربه بسیار است، هیچ‌چیز جز عبارات سیاسی میان تهی درباه‌اش نمی‌گویند ـ در آن صورت چرا باید از آن تعجب کنیم که مردم عامی و بی‌سواد درآن‌باره سخنان بی‌معنا بگویند، هرچند هم به حکم غریزه خود به حقیقت پی ببرند؟ این موضوع این روزها علاقهٔ اقشار بسیار مختلفی از جامعه را بخود جلب کرده است و وقتی دانشمندان از تعلیم سرباز می‌زنند، مردم بی‌سواد می‌باید خودشان به تکاپو بیفتند. وقتی در دههٔ پنجاه کنت‌دوگوبینو اثر ارزندهٔ خود دربارهٔ نابرابری نژادهای بشری را منتشر کرد، چندان توجهی بدان جلب نشد؛ هیچ‌کس اصلاً معنای گفته او را نمی‌دانست. مردم همانند ورچو[1] بیچاره در مقابل معمایی، گیج و مبهوت مانده بودند. حال که سده به پایان رسیده است، تحولاتی رخ داده است: افراد پرشورتر و پرانگیزه در بین ملتها توجه بیشتر و مستقیم‌تری به این موضوع دارند.

---

۱. شاید منظور رودلف ورچو Virchow سیاستمدار آلمانی (۱۹۰۲-۱۸۲۱) باشد. م.

هیچ چیز به اندازهٔ آگاهی از نژاد خود برای فرد قانع‌کننده نیست. کسی که متعلق به نژاد مشخص و نابی باشد هرگز احساس آن تعلق را از دست نمی‌دهد. فرشته نگهبان نژاد و تبار آن کس همواره ملازم اوست و وقتی تکیه‌گاهش سست شود او را پشتیبانی می‌کند و همچون خدای سقراط او را از خطر گمراهی آگاه می‌سازد و وی را به اطاعت و انجام اعمالی وا می‌دارد که به نظر خود او ناممکن می‌رسند و خود او هرگز جرأت انجامشان را ندارد. چنین کسی که مانند همهٔ آدمیان ضعیف و خطاکار است خود را تنها بواسطهٔ صلابت شخصیت و عظمت روشن و آشکار اعمال خود می‌شناسد و دلیل این ویژگیها را باید در خصوصیات مافوق شخصی و نوعی [یعنی‌نژادی] او باید یافت. دیگران نیز آن کس را بواسطهٔ همان ویژگیها می‌شناسند. نژاد، آدمی را از حد خود برمی‌کشد و به او قدرتهایی خارق‌العاده ـ و تقریباً مافوق طبیعی می‌بخشد و بدین‌سان او را از فردی که متعلق به مجموعهٔ درهم و برهم افرادی که از هر گوشهٔ دنیا فراهم آمده‌اند، متمایز می‌کنند؛ و اگر چنین کسی که از تباری ناب است اتفاقاً از همگنان خود برتری یابد، در آن صورت واقعیت نژاد به او قوت و تعالی می‌بخشد و به نابغه‌ای تبدیل می‌کند که بر تارک بشریت می‌درخشد؛ و دلیل این آن نیست که وی همچون شهابی ثاقب به دست طبیعتی بالهوس بر روی زمین پرتاب شده باشد بلکه واقعیت این است که وی همچون درختی نیرومند و پرشکوه سر به سوی آسمان کشیده و بواسطهٔ هزاران هزار ریشه در خاک تغذیه می‌شود؛ چنین کسی فرد تنهایی نیست بلکه خلاصهٔ زندهٔ هزاران هزار است که در راه هدف یکسانی می‌کوشند.

یک نکته را من به روشنی بیان نکرده‌ام لیکن خود از آنچه گفته‌ام آشکار می‌شود؛ و آن این که مفهوم نژاد تنها وقتی معنی دارد که آن را نه در گسترده‌ترین بلکه در محدودترین معنایش درنظر بگیریم؛ اگر ما از رویهٔ رایج پیروی کنیم و این واژه را برای توصیف نژادهای فرضی بسیار دور به کار ببریم، در نهایت به معادل واژهٔ بی‌رنگ وروی «بشریّت» تبدیل می‌شود که احتمالاً میمونهای دم بلند و دم کوتاه را نیز در برمی‌گیرد. نژاد تنها وقتی معنی دارد که به تجربیات گذشته و رخدادهای حال مرتبط باشد.

اینک می‌توان دریافت که مفهوم ملت برای نژاد چه معنا و اهمیتی دارد. تقریباً همواره ملت به عنوان ساختاری سیاسی شرایط تشکیل نژاد را ایجاد می‌کند و یا دست‌کم والاترین و شاخص‌ترین فعالیت‌های نژاد را رقم می‌زند.

... چون نژاد تنها یک واژه نیست بلکه موجود زندهٔ انداموار است پس طبعاً هرگز

راکد و ایستا نخواهد بود؛ یعنی یا تکامل و تعالی می‌یابد یا فساد و زوال می‌پذیرد؛ و یا این که از یک جهت تکامل می‌یابد و از حیث دیگری زوال می‌پذیرد. این قانون زندگی فردی به‌طورکلی است. اما وحدت ملی محکم و استوار، مطمئن‌ترین تضمین در مقابل گمراهی و فساد است؛ وحدت ملی به معنی داشتن خاطرات مشترک، امیدهای مشترک و پرورش فکری مشترک است و پیوند خونی موجود را تقویت می‌کند و ما را به تحکیم بیشتر آن وامی‌دارد.

٤ – به سوی سده بیستم

فریدریش نیچه: دربارهٔ مرگ خدا[1]

فریدریش نیچه (۱۹۰۰-۱۸۴۴) فیلسوف آلمانی تحولاتی را که در اواخر سده نوزدهم در تفکر اروپاییان رخ می‌داد بهتر از هر یک از متفکران معاصر خود توصیف کرده است. خود برخی از این تحولات را به گرمی پذیرفت ولی در مورد برخی دیگر، همچون موج ملیت‌گرایی جدید بدبین بود. نیچه در مورد «مرگ خدا» که به تفصیل در کتاب ***دانش طربناک*** *(۱۸۸۲) مورد بحث قرار گرفته، نظرات دوپهلویی دارد. وی خود از این وضع استقبال می‌کرد لیکن درعین حال پیش‌بینی می‌کرد که فرهنگی که بخواهد بدون مذهب و بدون اخلاق مبتنی بر مذهب زنده بماند، گرفتار روزگار بسیار سختی خواهد شد. در این عبارات پرصلابت نیچه که از کتاب نامبرده برگزیده‌ایم اشارات بسیاری به «فلسفهٔ قدرت» وی وجود دارد که یک‌سال پس از آن در کتاب* ***چنین گفت زرتشت*** *به صورتی مبسوط عرضه شد.*

۱۰۸– ***مبارزات جدید.*** ـ پس از آنکه بودا مرد، مردم طی سده‌ها پس از آن سایهٔ او را در غاری نشان می‌دادند ـ و آن سایه‌ای سهمگین و بسیار بزرگ بود. خدا مرده است: اما چون نوع بشر ساخته می‌شود؛ شاید هزاران سال دیگر نیز غارهایی موجود باشند که مردمان سایهٔ او را در آن نمایش دهند و ما هنوز باید بر سایهٔ او غلبه کنیم!

۱۲۴– ***در افق لایتناهی.*** ـ ما خشکی را ترک کرده و بر کشتی سوار شده‌ایم؛ پلِ پشت‌سر خود را شکسته‌ایم ـ نی‌!نی!، خشکی پشت سر خود را از میان برده‌ایم. حال ای کشتی کوچک، نگاه کن درکنار تو اقیانوس است، درست است که اقیانوس همواره نمی‌غرد و گاه به نرمی ابریشم و طلا و همچون خیالی آرام و بی‌صدا بدین‌سو و آن‌سو می‌رود. اما

---

1. *The Complete Works of Friedrich Nietzsche* , edited by Dr. Oscar Levy (New York , Macmillam Co. 1924) Vol.x,pp. 151,167-69,275-76,285-87,308-09,342-43,345-46.

زمانی هم فرامی‌رسد که خواهی گفت که اقیانوس بی‌نهایت است و هیچ چیز سهمگین‌تر از بی‌نهایت بودن نیست. آه، آن پرندهٔ بیچاره‌ای که خود را آزاد می‌دانست، اینک خود را به دیواره‌های قفس می‌کوبد! وای اگر دلتنگی برای خشکی بر تو هجوم آورد و تصور کنی که در آنجا *آزادی* بیشتر می‌داشتی و اینک دیگر «خشکی» دیگری در کار نیست!

دیوانه.ـ آیا دربارهٔ آن مرد دیوانه شنیده‌ای که در بامدادی روشن چراغی برافروخت و به بازار رفت و پی‌درپی فریاد برآورد:«خدا را می‌جویم! خدا را می‌جویم!». چون مردمان بسیاری در آنجا بودند که به خداوند اعتقاد نداشتند، پس آن دیوانه موجب سرگرمی ایشان شد. یکی پرسید: چرا مگر خدا گم گشته است؟ دیگری گفت: آیا خدا همچون کودکی راه خود را گم کرده است؟ یا این که خودش را پنهان نگه می‌دارد؟ آیا از ما می‌ترسد؟ آیا به سفر دریا رفته است؟ آیا مهاجرت کرده است؟ بدین‌سان مردمان غوغاکنان خنده سر می‌دادند. آن مرد دیوانه در وسط ایشان پرید و آنان را با نگاههای خود میخکوب کرد. پس فریاد برآورد: «خدا کجا رفته است»؟ «می‌خواهم جداً به تو بگویم که *ما خدا را کشته‌ایم* ـ تو و من! ما همهٔ قاتلان او هستیم! اما چگونه این کار را انجام داده‌ایم؟ چگونه توانستیم اقیانوس را فرو بنوشیم؟ چه کسی آن اسفنج را به ما داد تا بدان وسیله کل افق را پاک کنیم؟ وقتی ریشهٔ پیوند زمین از خورشید را سست کردیم چه کردیم؟ اینک زمین به کجا حرکت می‌کند؟ ما به کجا می‌رویم؟ آیا از همهٔ خورشیدها دور می‌شویم؟ آیا بلاوقفه در حرکت نخواهیم بود؟ آیا به عقب، به کنار، به جلو و یا به همهٔ جهات حرکت خواهیم کرد؟ آیا هنوز هم بالا و پایینی در کار است؟ آیا ما در پوچی بی‌نهایت سرگردان نیستیم؟ آیا نفس فضای خالی بر ما نمی‌دمد؟ آیا آن فضا سردتر نشده است؟ آیا شب دائماً سیاه‌تر و سیاه‌تر نگشته؟ آیا نباید در بامدادان چراغ برافروزیم؟ آیا سر و صدای گورکنانی که خدا را به خاک می‌سپارند، نمی‌شنویم؟ آیا بوی گندیدگی [جسد] خدا را نمی‌شنویم؟ چون حتی خدایان هم می‌گندند! خدا مرده است! خدا مرده خواهد ماند!و ما او را کشته‌ایم! چگونه می‌توانیم خودمان را که تبهکارترین تبهکارانیم تسلی بخشیم؟ مقدس‌ترین و متعالی‌ترین موجودی که جهان تاکنون به خود دیده است در زیر دشنه ما به خون تپیده و مرده است ـ چه کسی دست خون‌آلود ما را پاک خواهد کرد؟ با چه آبی می‌توانیم خود را پاک سازیم؟ چه مناسک صوری[1] و چه بازیهای

---

۱. Iustrums: در اصل مناسک سمبلیک تصفیه روحانی جمعیت روم در هر سرشماری پنجساله. م.

مقدسی باید اختراع کنیم؟ آیا عظمت این کار بیش از حد توان ما نیست؟ آیا نباید ما خودمان خدا شویم تا شایستهٔ انجام آن کار شویم. هیچ‌گاه رخدادی بزرگتر از این رخ نداده و به همین دلیل همهٔ کسانی که پس از ما زاده می‌شوند متعلق به تاریخی والاتر از همهٔ تاریخ‌های گذشته‌اند». ـ در اینجا آن مرد دیوانه ساکت بود و باز به شنوندگان خود نگریست؛ آنها نیز ساکت بودند و با شگفتی بدو می‌نگریستند. سرانجام او چراغ خود را به زمین انداخت و آن چراغ شکست و خاموش شد. سپس گفت: من زودتر از وقت آمده‌ام. من در وقت مقتضی نیامده‌ام. این حادثه بزرگ هنوز در شرف وقوع است و فرا می‌رسد ـ هنوز به گوش آدمیان نرسیده است.

رعد و برق نیاز به زمان دارند؛ فرا رسیدن روشنایی ستارگان نیازمند زمان است؛ اعمال حتی پس از آنکه انجام شدند، برای آنکه دیده و شنیده شوند، نیاز به زمان دارند. این عمل هنوز از دورترین ستاره‌ها از ایشان دورتر است ـ ***و با این حال این عمل انجام شده است.*** » ـ همچنین گفته می‌شود که آن دیوانه در همان روز وارد کلیساهای گوناگون شد و در آنجا نیایش «مرگ همیشگی خدا» را خواند. وقتی او را بیرون کردند و مورد بازخواست قرار دادند، چنین پاسخ می‌گفت«: این کلیساها اینک جز آنچه مقابر و بقایای خداوند باشند، چیستند؟»

۳۴۳- ***شادی ما به چه معنی است.*** ـ مهمترین رخدادهای اخیر ـ یعنی این که «خدا مرده است» و ایمان به خدای مسیحی دیگر ارزش ایمان ندارد ـ بر آن سراست که نخستین سایه‌های خود را بر اروپا بگسترد. برای آن معدود کسانی که دست‌کم چشمشان، نگاه شکاکشان برای دیدن این نمایش به اندازهٔ کافی نیرومند و تیزبین است، به نظر می‌رسد که خورشیدی غروب کرده باشد و یقینی قدیمی و عمیق به شک تبدیل شده باشد: جهان قدیم ما هر روزه به نظر ایشان لاجرم تاریک‌تر، مشکوک‌تر، غریب‌تر و «قدیمی‌تر» می‌رسد. اما رویهمرفته می‌توان گفت که این حادثه بخودی خود بیش از آن بزرگ، دور از نظر و دور از حد فهم اغلب مردم بوده است که گمان کنیم که بیش از گزارش آن به گوش آنها رسیده باشد ـ در اینجا از کسانی که پیشاپیش از ماهیت حادثه باخبر بودند و می‌دانستند که پس از فروپاشی آن ایمان، چه چیزهای دیگر هم فرو خواهد پاشید، سخنی نمی‌گوییم ـ زیرا بسیاری از عقاید بر اساس آن ایمان بنا شده و بر آن تکیه داشته و با آن یکی شده‌اند، از آن جمله است کل اخلاق اروپای ما. چه کسی امروزه به این فرآیند دراز و گسترده و بلاوقفهٔ فروپاشی، نابودی، ویرانی و سرنگونی که اینک در شرف وقوع

است، به اندازه کافی پی برده تا بتواند به‌عنوان آموزگار و منادی چنین هراسی عظیم، و به عنوان پیامبر دوران تاریکی و کسوف قیام کند، دورانی که احتمالاً همانند آن هیچگاه پیش از این در کرهٔ زمین پیدا نشده است؟... حتی ما که معماران مادرزادیم و به اصطلاح بر روی کوههای واقع در بین امروز و فردا انتظار می‌کشیم و گرفتار تضاد میان آن دو هستیم، ما که نوچه‌ها و فرزندان نارس سدهٔ آینده‌ایم، سده‌ای که پیشاپیش باید شاهد سایه‌هایی باشد که می‌باید از این پس اروپا را در برگیرند ـ چگونه است که حتی ما که هیچ‌گونه احساس همدردی راستینی برای این دوران تاریک نداریم، دربارهٔ فرا رسیدن آن بدون هیچ‌گونه احساس اضطراب یا ترسی می‌اندیشیم؟ آیا ما احتمالاً هنوز بیش از حد تحت ***تأثیرات بلاواسطهٔ*** حادثهٔ [مرگ خدا] هستیم، و آیا این تأثیرات بویژه در رابطه با ***خودمان*** بر خلاف آنچه انتظار می‌رفت، اصلاً اندوهبار و غم‌انگیز نیستند بلکه بسان نوع‌تازه و وصف‌ناپذیری از روشنایی، شادی، آسایش، سرزندگی، شهامت و باززایی‌اند؟... در حقیقت ما فیلسوفان و «سبک‌روحان» احساس می‌کنیم که وقتی گزارش «مرگ خدای قدیم» را می‌شنویم گویی طلوع تازه‌ای به زندگی ما روشنایی بخشیده است؛ و دلهای ما از سپاس و حیرت و واهمهٔ و انتظار لبریز می‌شود. سرانجام به نظر می‌رسد که بار دیگر افق باز شده است، هرچند هم چندان روشن نباشد، سرانجام کشتی‌های ما می‌توانند در مقابل هر خطری حرکت کنند و در دریا پیش بروند؛ هر انسان تیزبینی می‌تواند به خطرات پی ببرد؛ دریا، دریای ما باردیگر پیش روی ما گسترده است؛ شاید هرگز پیش از این چنین «دریای بازی» وجود نداشت.

۳۴۷ ـ ***مؤمنان و نیازشان به ایمان*** ـ میزان ایمانی که انسان طلب می‌کند تا سرزنده بماند و میزان «عقیدهٔ ثابتی» که فرد طلب می‌کند تا بواسطهٔ آن خود را حفظ کند ـ و از این رو نمی‌خواهد آن عقیده متزلزل شود ـ ملاک قدرت او و یا به سخن روشن‌تر معیار ضعف اوست. چنانکه به‌نظر می‌رسد بیشتر مردم ساکن در اروپای قدیم هنوز نیازمند مسیحیت هستند و به همین دلیل مسیحیت هنوز مؤمنانی دارد. زیرا آدمی چنان است که اگر عقیده‌ای مذهبی هزاربار هم در نزد او منفی و رد شود باز هم اگر او نیازمند آن عقیده باشد آن را به عنوان عقیده «درست» و بر وفق «دلیل قدرت» مشهوری که انجیل از آن سخن گفته ـ می‌پذیرد. برخی هنوز نیازمند ماوراءالطبیعه‌اند؛ امابه همان سان ***تمنای بی‌صبرانه برای یقین*** که فعلاً خود را در بین شمار بسیاری از کسان به شکلی علمی و اثباتی بروز می‌دهد، تمنای رسیدن به چیزی ثابت به هر وسیلهٔ ممکنه‌ای هنوز تمنای

داشتن تکیه‌گاهی است (البته به دلیل شور و شوق و گرمای نهفته در این تمنا، یقین و قطعیت به معنایی تسامح‌آمیز برداشت می‌شود)؛ بطور خلاصه **غریزهٔ ضعف** گرچه عملاً موجد مذاهب، ماوراءالطبیعه و انواع و اقسام معتقدات نیست، با این‌حال حافظ و نگهبان آنهاست. در حقیقت بر حول همهٔ این نظریات اثبات‌گرایانه هاله‌ای از بدبینی، بیزاری، تقدیرگرایی، سرخوردگی، ترس از سرخوردگی از نوعی تازه، و یا احساس دشمنی آشکار، بدخلقی، استیصال و دیگر عوارض یا ظواهر احساس ضعف مشاهده می‌شود... ایمان زمانی بسیار مطلوب و سخت موردنیاز است که قدرت اراده‌ای در کار نباشد: زیرا اراده به عنوان غریزه فرمانروایی ویژگی شاخص حاکمیت و قدرت است. یعنی هرچه دانایی فرد در مورد شیوهٔ فرمانروایی کمتر باشد، خواست و نیاز او برای توسل به مصدر آمریت و فرمانروایی سختگیرانه، بیشتر و عاجل‌تر خواهد شد ـ خواه این مصدر آمریت خداوند، شهریار، کاست، پزشک، کشیش اعترافگیر، عقیدهٔ جزمی و یا اخلاق جزمی باشد. از اینجا شاید بتوان چنین برداشت کرد که علت پیدایش و بویژه گسترش سریع دو مذهب جهانی یعنی مذهب بودا و مسیحیت، ***ضعف و بیماری فوق‌العاده اراده*** باشد و در حقیقت چنین بوده است: هر دو مذهب بر اساس تمنای دستور اخلاقی «چنین کنید» استوار بوده‌اند، تمنایی که بواسطهٔ بیماری اراده، بسیار تشدید شده و چیزی از یأس و نومیدی کم ندارد؛ اما مذاهب در زمان ضعف قوهٔ اراده، آموزگار تقدیرگرایی نیز بودند و بدان وسیله پشتوانه و امکان جدیدی برای اجرای اراده و لذت بردن از اراده به شمار بسیاری از کسان اعطا کردند زیرا در واقع تقدیرگرایی تنها «توانمندی اراده» است که ضعفا و افراد بی‌اراده ممکن است نسبت به آن تهییج شوند و آن هم به صورت بخواب بردن و بی‌حس کردن کل دستگاه حسی و فکری فرد و برای پرورش بیمارگونه (یعنی رشد نامتناسب) دیدگاه یا احساس خاصی است که از آن پس مستولی می‌شود و مسیحیان آن را ایمان می‌نامند. وقتی آدمی به این عقیدهٔ اساسی می‌رسد که به فرمانبرداری نیاز دارد، «مؤمن» می‌شود. برعکس آن می‌توان لذت و قدرت خودمختاری و *آزادی* اراده را به تصور در آورد که آدمی بواسطهٔ آن می‌تواند باهر ایمانی و باهر تمنایی برای یقین و قطعیت وداع کند و خود را بر روی طنابهای باریک حفظ کند و حتی در لبهٔ پرتگاه به پایکوبی درآید. چنین کسی ***انسان آزادی به معنای کامل آن*** خواهد بود

۳۵۷- تلقی طبیعت به عنوان شاهدی بر خوبی و عنایت خدا با تعبیر تاریخ به عنوان شرح تحقق عقل خداوندی و گواهی همیشگی بر وجود نظم اخلاقی در جهان و بر وجود

غایتی اخلاقی؛ توضیح تجربیات شخصی به شیوهٔ معمول پارسایان همهٔ اعصار، یعنی به این شیوه که همهٔ چیز تقدیر و خواست خداوند است و برای رستگاری روح طراحی و تعبیه شده است ـ این تصورات امروزه منسوخ شده‌اند، وجدان بر ضد آنها گواهی می‌دهد و کسانی که واجد بیشترین تیزبینی و آگاهی هستند آنها را بی‌اعتبار، ناروا، دروغ، زن صفتانه، و حاکی از ضعف و ترس می‌دانند ـ به موجب این دیدگاه ناروا ما اروپائیانی خوب و وارث قدیمی‌ترین و دلیرانه‌ترین فتوحات در سرزمین‌های خودمان هستیم. وقتی بدین‌سان تعبیر مسیحی را نفی کنیم و «معنای» دروغین آن را محکوم نماییم بی‌درنگ و به شیوه‌ای تکان‌دهنده، با این پرسش **شوپنهاوری** روبرو می‌شویم که: ***آیا در آن صورت وجود اصلاً معنایی دارد؟*** و این پرسش برای آنکه با تمام عمق و اهمیتش حتی شنیده شود، نیازمند دو سده است.

۳۷۷- ما مردم بی‌خانمان ـ در میان اروپاییان امروز کسانی هستند که می‌توانند خود را بی‌خانمان به مفهومی بخوانند که هم وجه تمایز و هم افتخاری به شمار آید. چنین کسانی هستند که حکمت پنهانی من و دانش شادمانه مرا به جان و دل می‌خرند! زیرا سرنوشت آنها سخت و امیدهایشان نامعلوم است؛ ایجاد تسلای خاطر برای آنها کار دشواری است؛ و چه فایده‌ای خواهد داشت! ما فرزندان آینده چگونه ممکن است در حال احساس آرامش کنیم؟ ما نسبت به همهٔ آرمانهایی که ممکن است به ما در این دوران سستی و شکستگی و گذرایی آرامش بخشد، بدبینیم؛ و اما در مورد «حقایق» این دوران، ما به استمرار آنها اعتقادی نداریم. یخی که هنوز هست خیلی نازک شده است؛ بادی داغ می‌وزد ما مردم بی‌خانمان، خود عامل شکستن یخ و دیگر «حقایق» نازک هستیم... ما از هیچ‌چیز «محافظت» نمی‌کنیم و به هیچ عصر گذشته‌ای هم باز نمی‌گردیم.... ما در یک کلام ـ که مایهٔ افتخار ماست! ـ ***اروپاییان خوبی*** هستیم، وارث اروپاییم، وارثانی توانگر و بسیار پر ثروت اما به میراث هزاران سال اندیشهٔ اروپایی سخت پایبندیم. بدین عنوان ما همچنین از حدِ مسیحیت گذشته‌ایم و به آن میلی نداریم و درست چون ما از حد آن گذشته‌ایم، از آنجا که پدران ما مسیحیانی معتقد و ثابت‌قدم و در ایمان مسیحی خود راسخ بودند و اموال و مناصب و جان و سرزمین خود را در راه ایمان خویش فدا کردند، پس آیا ما هم چنان کنیم؟ ولی برای چه؟ برای بی‌ایمانی خودمان؟ برای همه‌گونه بی‌ایمانی؟ نی‌نی خود بهتر می‌دانید ای دوستان! آری نهفته در شما نیرومندتر از همهٔ نی‌انی‌اها و شایدهای شماست که بدین‌سان شما و عصرتان را بیمار و بیزار کرده‌اند؛ و

وقتی شما ای مهاجران، مجبورید که از بندر به سوی دریا حرکت کنید باز هم ایمانی است که شما را بدان کار برمی‌انگیزد!...

ویلهلم دیلتای: درباره نسبی‌انگاری تاریخی[1]

گزیده‌های کوتاه زیرا از دو رساله به قلم ویلهلم دیلتای (۱۹۱۱-۱۸۳۳) فیلسوف و مورخ تاریخ اندیشه‌ها، توجه ما را به مسأله‌ای جلب می‌کنند که در اواخر سده نوزدهم خاطر برخی از بهترین اندیشمندان را برآشفته می‌کرد. این مسأله یعنی مسأله نسبی‌انگاری (نسبیت اندیشه‌ها و عقاید آدمیان) از درون تاریخی انگاری یا روح تاریخ‌گرایانهٔ غالب برمی‌خاست. دیلتای خود این نسبی‌انگاری را به معنای «رهایی» از مطلق‌ها و عقاید ثابت می‌دانست، اما حتی خود او در اواخر عمر اعتراف کرد که روش مطالعهٔ تاریخی، اندیشهٔ مدرن را به پرتگاه «هرج‌ومرج جهان‌بینی‌ها» افکنده است. دیلتای در سال ۱۸۸۲ جانشین کرسی فلسفه هگل در دانشگاه برلین شد.

چنین ادامه دادم که «دشنهٔ نسبی‌انگاری تاریخی که کل متافیزیک و مذهب را پاره‌پاره کرده است، می‌باید التیام‌بخش نیز باشد.»...

«همهٔ جهان‌بینی‌ها از عینیّت‌یافتگی طرق تجربهٔ جهان بوسیلهٔ انسانهایی برمی‌خیزند که زنده، مُدرک، متفکر، حساس و جستجوگرند و می‌خواهند به شیوهٔ ویژه خود با امور برخورد کنند. از درون دیدگاههای بیشمار در طول نسلهای متوالی عینیّت یافتگی‌های بی‌شماری برمی‌خیزد. اگر فرد بی‌تعصبی بخواهد کل آن‌چه را که می‌تواند در ذهن خود بازسازی کند درهم‌آمیزد و یا به منظور فهم باطن جهان مستقیماً با آن روبه‌رو شود، با ویژگیهایی مواجه خواهد شد که در تعبیری واحد قابل جمع نخواهد بود.»....

هر راه‌حلی که برای مسائل فلسفی عرضه شده است از دیدگاه تاریخی متعلق به زمانی خاص و موقعیتی خاص در آن زمان است: انسان که مخلوق زمان است، مادام که در زمان عمل می‌کند، امنیّت هستی خود را در آن‌می‌یابد که مخلوقات و مصنوعات خود را همچون امری جاودان و پایدار از جریان زمان بیرون بکشد: همین توهم لذت و قدرت بیشتری به کار خلاق او می‌بخشد. تضاد پایدار و همیشگی میان اذهان خلاق و آگاهی تاریخی در همین‌جا نهفته است. آدمیان طبعاً می‌خواهند گذشته را فراموش کنند و آیندهٔ بهتری را که در راه است نادیده بگیرند: اما آگاهی تاریخی با فهم کل اعصار زنده می‌ماند

1. H.A. Hodges, *Wilhelm Dilthey: An Introduction* (New York, Oxfod University Press 1944) , pp. 154-56.

و در همهٔ کارهای خلاق افراد نسبیت و گذر زندگی می‌بینند. این تعارض مشکل پنهانی است که فلسفه امروز بی‌سروصدا تحمل می‌کند....

اما اگر به این دلایل هیچ متافیزیکی نمی‌تواند تقاضا برای شواهد علمی را برآورده سازد، با این‌حال فلسفه هنوز در ارتباط میان فاعل شناسایی و جهان مورد شناسایی او جایگاه استواری دارد و بواسطهٔ همین جایگاه، هر نگرشی از جانب فاعل شناسایی وجهی از جهان را به بیان می‌آورد. فلسفه نمی‌تواند بواسطهٔ نظریه‌ای متافیزیکی ذات جهان را دریابد و این دریافت و شناخت را به شیوه‌ای کاملاً معتبر عرضه بدارد؛ اما همچنانکه در شعر واقعی، وجهی از زندگی به بیان درمی‌آید که پیشتر آشکار نشده بود و همچنانکه شعر در اشکال جدید خود بدین‌شیوه، وجوه مختلف حیات را بر ما آشکار می‌سازد و سرانجام همچنانکه ما هیچ نگرش جامعی دربارهٔ زندگی در هیچ یک از انواع هنر به دست نمی‌آوریم ولیکن بواسطهٔ همهٔ آنها به چنان نگرشی نزدیک می‌شویم: به همان‌سان در نگرشهای رایج فلسفی نیز وقتی شخصیت فلسفی نیرومندی یکی از آن نگرشها را بر دیگر نگرشها مسلط سازد و مقولات دیگر را تابع مقولات درونی آن نگرش مسلط بنماید، ما جهان را چنانکه در آن دیدگاه آشکار می‌شود درخواهیم یافت. بدین گونه، از کل مساعی عظیم ذهن و اندیشهٔ متافیزیکی تنها آگاهی تاریخی باقی می‌ماند و همان مساعی را در خود تکرار می‌کند و در نتیجه اعماق دست‌نایافتنی جهان را در آن تجربه می‌نماید. آخرین کلام اندیشه که در همهٔ نگرشها یافت می‌شود نسبیت آن نگرشها نیست بلکه حاکمیت ذهن در مقابل هر یکی از آنها و در عین‌حال آگاهی مثبت از شیوه‌ای است که در آن حقیقت یگانهٔ جهان در نگرشهای مختلف ذهنی وجود می‌یابد.

ارنست رنان: تردیدهایی دربارهٔ علم(۱)

ارنست رنان(۹۲-۱۸۲۳) در سال ۱۸۴۵ به ناگهان مدرسهٔ مذهبی سن‌لوليپس را در پاریس را ترک گفت و بنا به گفتهٔ خودش از مذهب کاتولیک به «علم» گروید. سه‌سال بعد کتاب خوش بینانه‌ای با عنوان آیندهٔ‌علم نوشت که مدتها بعد منتشر شد. دیباچه دوم بر آن کتاب به تاریخ ۱۸۹۰ نشان می‌دهد که رنان در آن فاصله تردیدهایی دربارهٔ علم پیدا کرده بود؛ نه آنکه علم «به عنوان تنها ابزار مشروع شناخت» را به زیر پرسش برد بلکه تردید وی متوجه میزان توان علم در شناخت و تأثیرات آن بر روی جامعه بود مشهورترین اثر رنان که یکی از روشنفکران بزرگ فرانسه و از شرق‌شناسان بنام بود کتاب ***زندگی عیسی*** *۱۸۶۳ است. ...*

1. Ernest Renan , *The Future of Science* (Boston , Roberts Brothers , 1891), pp. xii XIV-XV, xviii-xx.

مذهب من اینکه همچون گذشته پیشرفت عقل و به سخن دیگر پیشرفت علم است. اما حال که به نوشته‌های جوانی خود نگاه می‌کنم آشفتگی‌هایی در آن می‌بینم که برخی استنتاجات را مخدوش می‌سازند...

خطای عمده‌ای که بارها در این صفحات قدیمی به چشم می‌آید خوش‌بینی مبالغه‌آمیزی است و مانع از مشاهدهٔ این واقعیت می‌شود که شر و بدی هنوز وجود دارد و باید به قدرتی که ما را از آن مصون می‌دارد امتیازات گرانبهایی بدهیم....

هنگام ارزیابی دراین باره که از رویاها و آرمانهای نیم‌سده گذشته کدامیک صرفاً در حد رویا باقی مانده و کدامیک صورت تحقق پذیرفته‌اند، می‌باید اعتراف کنم که اخلاقاً احساس رضایت می‌کنم. بالاخره حق با من بود. قطع‌نظر از برخی نومیدیها و ناکامیها ترقی در همان مسیری که من تصور می‌کردم رخ نموده است....

من به درستی بر آن بودم که همهٔ چیز بواسطهٔ انسان و طبیعت تحقق می‌یابد و خلقت هیچ‌گونه نقشی در سلسله علتها و معلولها ندارد. گرچه در آن زمان طبیعت‌گرای تمام عیاری نبودم تا مسیرهای مختلف حیات را در هزارتوی پیچیده‌ای بیابم که بدون آنکه دیده شود، دیدنی است، لیکن در رابطه با همهٔ موضوعات مربوط به تولیدات بشریت، یعنی زبان، ادبیات، اشکال‌اجتماعی، آثار و متون، تکامل‌گرایی مصمم و پابرجا بودم. به تدریج درمی‌یافتم که ریخت‌شناسی انواع موجودات نباتی و حیوانی به راستی حکایت از تکوین و تکامل می‌کند و همه‌چیز بر طبق طرحی بوجود می‌آید که ما می‌توانیم تنها صورت مبهمی از آن را دریابیم. هدف علم توضیح فرآیند تکامل عظیم و گسترده‌ای است که علوم کیهان شناختی نخستین خطوط محسوس آن را به ما نشان می‌دهند و تاریخ، توسعه و گسترش نهایی آن را بر ما می‌نمایاند. من نیز همانند هگل مرتکب اشتباهی شدم و با اعتماد به نفسی بیش از حد نقشی مرکزی برای بشریت در عالم قایل شدم.

کل روند تکامل بشر ممکن است مهمتر از جلبک یا خزه‌ای نباشد که روی هر سطح مرطوبی پدید می‌آید اما از نظر ما تاریخ انسان در درجه اول اهمیت قرار می‌گیرد زیرا تنها بشریت آگاهی از عالم را سبب می‌شود....

علم تاریخ و علوم همراه آن، یعنی علوم زبانشناسی و ادبی از زمانی که من حدود چهل سال پیش مشتاقانه بدانها روی آوردم، پیشرفتهای عظیمی حاصل کرده‌اند....

تاریخ مذهب و مهمترین شاخه‌های آن وارسی کامل شده است. براساس بحث از

شواهد و نه براساس استدلالهای پیشینی آشکار شده است که در قرون مورد بررسی انسان نه وحی و الهام و نه حقیقتی مافوق طبیعی در کار بوده است....

بطور خلاصه اگر بواسطهٔ مساعی مستمر در سده نوزدهم معرفت نسبت به امور به طور چشمگیری افزایش یافته است، لیکن از سوی دیگر سرنوشت بشر از هر زمان دیگر ابهام‌آمیزتر شده است. مشکل جدی این است که نمی‌توانیم وسیلهٔتأمین مذهبی برای بشریت درآینده را تصور کنیم که از این پس پذیرفتنی باشد مگر آنکه دوباره به وضع ساده‌اندیشی بازگردیم. از این رو، ممکن است ویرانی معتقدات مافوق طبیعی به‌نحوی محترم به ویرانی اعتقادات آرمانخواهانه بینجامد و تنزل واقعی اخلاق بشریت از روزی آغاز شود که چنین وضعی پدید آید. اندیشه‌های پوچ توانسته‌اند انسان حیوان‌صفت را به کوشش‌های اخلاقی حیرت‌آوری برانگیزند؛ با از میان‌برداشتن این اندیشه‌ها بخشی از توان ساختگی و دروغینی که برانگیخته بودند نیز از میان خواهد رفت. حتی عزت و افتخار به عنوان انگیزه از جهانی متضمن مفهوم جاودانگی است و محصول آن معمولاً پس از مرگ به دست‌می‌آید. اگر الکلی را که منبع قدرت کارگران است از ایشان بگیرید در آن صورت نباید همان اندازه کار از آنها توقع داشته باشید.

باید صادقانه بگویم که نمی‌دانم چگونه می‌توان بدون رؤیاها و آرمانهای قدیمی بنیادهای زندگی شادمانه و شرافتمندانه‌ای را استوار کرد. این که می‌گویند حکیم راستین کسی است که همهٔ افق‌های دوردست را بر روی خود ببندد و خود را صرفاً به چشم‌انداز خوشیهای عامیانه و معمولی محدود سازد، به نظر من سخنی مطلقاً نادرست و نارواست. با این حال سعادت و آرمانهای والای انسان درگذشته بر مبانی دروغینی استوار بوده‌اند. پس عاقلانه‌ترین کاری که باید انجام داد این است که همچنان از مواهب اعلایی که نصیب ما شده از زندگی و از توان دیدن واقعیت‌ها لذت ببریم. علم همواره ارضای والاترین آرزو و خواست بشر یعنی حس کنجکاوی خواهد بود و تنها وسیلهٔ ممکن برای اصلاح وضع بشر را به دست‌خواهد داد. علم، انسان را از خطا مصون می‌دارد، هرچند ممکن است حقیقت را بر او ننماید؛ با این‌حال یقین داشتن از این که بر خطا و گمراه نیستیم، خود امتیازی است. انسانی که برحسب چنین روشی پرورش یافته باشد بطورکلی بهتر از انسان غریزی اعصار دین و ایمان است. چنان انسانی دیگر در معرض خطاهایی که انسانهای بی‌فرهنگ را احاطه می‌کردند قرار ندارد بلکه آگاه‌تر و روشن‌تر است، جنایات کمتری مرتکب می‌شود، گرچه چندان علوی نیست، چندان هم

خنده‌آور نیست. خواهند گفت که این همهٔ به بهشتی که علم از دست ما می‌گیرد، نمی‌ارزد. اولاً چه کسی می‌داند که علم بهشت را واقعاً از میان می‌برد؛ ثانیاً اگر سهام خیالی و اسکناسهای قلابی را از مردم بدزدند، آنها فقیرتر نخواهند شد. قطره‌ای علم راستین بهتر از دریایی از علم ناراست است. وقتی به نادانی خود اعتراف کنیم کمتر در معرض خطا قرار می‌گیریم تا وقتی که خیال می‌کنیم چیزهای بسیار می‌دانیم که واقعاً نمی‌دانیم....

آلفرد فوئیه: واکنش در برابر اثبات‌گرایی[1]

فیلسوف فرانسوی آلفرد فوئیه (۱۹۱۲-۱۸۳۸) در کتابی که گزیده‌های زیر از آن گرفته شده‌اند، فضای فلسفی اواخر سده نوزدهم و بویژه واکنش جاری در برابر اثبات‌گرایی و دلایل آن را به‌طور خلاصه توضیح می‌دهد. آنچه شرح و تعبیر فوئیه را باارزش می‌سازد این است که او خود شاهد عینی و عضو جنبشی بود که توصیف می‌کند. فوئیه در آثار خودش می‌کوشد تا میان ایده‌آلیسم و اثبات‌گرایی سازشی ایجاد کند. از مشهورترین آثار او کتاب ***اختیار یا جبر*** *(۱۸۷۲) قابل‌ذکر است که در آن زمان موضوعی بسیار موردبحث بود؛ همچنین وی چند کتاب دربارهٔ اندیشهٔ اصلی خود در خصوص نفوذ و تأثیرافکار در تاریخ نوشت.*

آموزش فلسفی هیچگاه به اندازهٔ امروز شوروشوق جوانان را موجب نشده است.... فلسفه نیز همانند ادبیات دارای حقیقتگرایان و ظاهرگرایان[2] خود بوده است: اما اگر بکوشیم که در پس اغراق‌ها و انحرافات، معنای راستین جنبش امروز را کشف کنیم، می‌توان گفت که در حوزهٔ فلسفه چون همهٔ حوزه‌های دیگر، این جنبش ایده‌آلیستی است....

اگر به ریشه‌های جنبش معاصر بازگردیم درمی‌یابیم که چشمگیرترین پدیده در نیمه نخست سده حاضر ظهور فلسفهٔ اثبات‌گرایی و انسان‌گرایانه‌ای بود که محصول پیشرفتهای علمی و اجتماعی سده پیشین محسوب می‌شد. پیشرفت پرشتاب دانش که به تازگی به روشهای حقیقی خود دست یافته بود و بی‌اعتباری الهیات و ماوراءالطبیعهٔ انتزاعی در عین‌حال، عصر و دورانی را به روی بشریت گشود که در آن علم استیلا می‌یافت و پیشرفت دانش و صنعت بشری بدون حدومرز ممکن می‌شد. در همان حال

---

1. Alfred Fouillée , *Le mouvement idealiste et la reaction contre la science positive*. tr.F. Le Van Baumer (Paris, Ancienne Librairie Germer Bailliere et Cie, 1896), pp.vi,x-xi,xiii -xv,xvii-xix,xxi-xxvi,xxix.

2. de Cadents , Symbolists

انقلاب فرانسه شاهد کاربرد کم‌وبیش توفیق‌آمیز مفاهیم و برداشتهای جدید بود. اندیشهٔ «جامعه» همزمان با اندیشهٔ «علم» پدیدار شد. بنابراین، انتظار کاربرد علم حتی برای بازسازی جامعه، انتظاری طبیعی بود. این گونه بود که دو مفهوم اصلی اثبات‌گرایی ایجاد شدند و سپس در اصل واحدی وحدت یافتند. دکارت پیشتر سیطرهٔ علم را به کل طبیعت بسط داده بود لیکن جامعهٔ بشری خارج از آن قرار داشت؛ وی همراه با الهیات علوم‌اخلاقی و سیاسی را نیز موقتاً مستثنی کرده بود. ویژگی اصلی جنبش اثبات‌گرایی بسط علم به همهٔ حوزه‌هایی بود که تا آن زمان مستثنی شده بودند. بی‌شک الهیات و هستی‌شناسی در نیمهٔ‌اول سده به حیات خود ادامه دادند لیکن آیندهٔ روشنی در پیش‌نداشتند. الهیات هنوز هم با شاتوبریان‌ها، دومیسترها، بونالدها و لامنه‌ها می‌جنگد اما نفوذش رو به‌کاهش دارد. عملکرد متافیزیک که ویکتور کوزین[1] و التقاطیون نمایندهٔ آن هستند به اندازه کافی عمیق نیست.... بدبختانه عقل‌گرایی کوزین بیش از آن انتزاعی و فکری بود [که به نحو توفیق‌آمیزی با جنبش اثبات‌گرایی مبارزه کند].

وینی[2] [آلفرد دو وینی، شاعر رمانتیک] عقل‌گرایی سردمزاج آن دوران را با نور ماه تشبیه می‌کند که گرما ندارد. «می‌توان با نورماه اشیاء را دید اما نمی‌توان با کل نیرو و قوت آن کوچکترین جرقه‌ای ایجاد کرد» فلسفه‌ای که به رغم مساعی مکتب التقاطی کم‌کم تسلط یافت، آن نوع از اثبات‌گرایی که با لاادریت ممزوج گشته بود.

کار اصلی [اثبات‌گرایی] در نیمه نخست سده فروکاستن امر استعلایی به امر شناخت‌ناپذیر و امر مشهود به تنها موضوع معرفت بود. نتیجه آن بود که می‌بایست به حقایق مشهود و قوانین خاص آن دست یازیم. هر چیز که ظاهراً غیرقابل تبدیل به حکمی علمی بود، به حوزهٔ امور مجهول فرستاده می‌شد.

در نیمه دوم سده از طریق گذار از دیدگاهی «ایستا» به دیدگاهی «پویا» کوششی برای توضیح آن حوزهٔ مجهول صورت گرفته است.... آنچه امروزه بویژه مورد توجه قرار گرفته روند تکوین و تکامل اشیاء است. نظریهٔ لاپلاس در این‌باره عرضه شده است که به نظر می‌رسد که سحابها جهانهایی در حال تکوین باشند، به اصطلاح چرخ‌فلک اینک دارای تاریخ‌قابل مشاهده‌ای به‌شمار می‌رود و اتفاقاً مادیت آن مبتنی بر وضعیت میعان است؛ عمر ستارگان متفاوت است، ستارگان و سیارات نشانگر ادوار متوالی در تکوین کیهان

---

۱. Victor Cousin: (۱۸۶۷-۱۷۹۲) فیلسوف و متفکر فرانسوی. م.
۲. Alfred de Vigny: (۱۸۶۳-۱۷۹۷) شاعر فرانسوی. م.

هستند. لایل[1] تاریخ‌زمین رابرحسب عملکرد همان عللی توضیح می‌دهد که اکنون نیز فعال‌اند. در حوزهٔ حیات، داروین نشان داده است که چگونه انواع از یکدیگر نشأت می‌گیرند. در فلسفه نیز همچون علم اندیشهٔ جدید تکامل ظهور یافت. از آن پس گرایشی که می‌توان از آن به عنوان اثبات‌گرایی پویا سخن گفت جانشین اثبات‌گرایی ایستای قدیم شد؛ به این معنی که گسست‌هایی که به نظر اگوست‌کنت تعیین‌کننده و قطعی بودند اینک به قاعدهٔ مستمر روند تکامل تبدیل می‌شوند. ***نیمهٔ دوم سده ما تکاملگرا بوده است.***

اگوست‌کنت بر آن بود تا هرگونه فرض‌ونظری را دربارهٔ منشاء اشیاء، ذوات، علل اولی و غایی، تقلیل‌پذیری بی‌نهایت پدیده‌ها، تغییرشکل نیروها و تبدیل انواع به کناری بنهد؛ برای وی تنها پژوهش دربارهٔ چگونگی قابل‌پذیرش بود و نه دربارهٔ چرایی؛ وی بر آن بود که هیچ نظریهٔ جامع فلسفی وحدت طبیعت را چنانکه در واقع هست دربرنمی‌گیرد بلکه تنها می‌تواند حاوی طبقه‌بندی ویژگیهای تقلیل‌ناپذیر پدیده‌ها آنچنانکه بر ما ظاهر می‌شوند، باشند. اما تکامل‌گرایی، برعکس امکان حل مسائل مربوط به منشاء و حتی جوهر دست‌کم در حوزهٔ پدیدارها و نیز توضیح پدیده‌ها، نیروها، انواع و خاستگاههای طبیعی آنها را از طریق گذار از ساده‌ترین و همگن‌ترین پدیده‌ها به پیچیده‌ترین و ناهمگن‌ترین آنها می‌پذیرد.

یکی از واقعیت‌های شاخص در این دوران، زوال و کاهش جنبش مذهبی به صفر یا تقریباً به صفر است، حال‌آنکه این جنبش در نیمهٔ نخست سده هنوز بسیار چشمگیر بود. اینک «لاادریت» جانشین الهیات می‌شود و به نظر می‌رسد که فاتح واقعی در نظم جدید باشد. «لامنه» نیمه‌دوم سده، ارنست‌رنان است که خود را به آمیزش خاطرات شاعرانهٔ دوران اعتقادمذهبی خود در جوانی با فلسفه هگل که با آن سخت ناسازگار است محدود می‌سازد و درنهایت خداوند را به مقولهٔ مثالی تقلیل می‌دهد. مذهب کاتولیک دیگر در مقام مقایسه با بازده عظیمی که در آغاز سده داشت، اصلا الهام‌بخش نیست. در ذهن اکثر مردم چیزی جز «مذهب بی‌شکل» یعنی اعتقاد به حوزهٔ ناشناخته باقی نمانده است و کشیش بزرگ این مذهب هربرت اسپنسر است. «وضع مذهبی» آشکارا در حال زوال است. اما در مورد متافیزیک که ظاهراً میراث‌خوار مرده‌ریگ الهیات است چنین نیست. در این رابطه باید به نزاع جاری میان مکتب طبیعت‌گرایی و مکتب ایده‌آلیسم توجه کنیم.

---

۱. Sir Charles Lyell: (۱۷۹۶-۱۸۷۵) عالم اسکاتلندی.م.

همچنانکه جنبش فکری شتاب می‌گیرد، نیمه‌دوم سدهٔ نوزدهم خود به خود به دو دوران متمایز تبدیل می‌شود: یکی دوران سلطه طبیعت‌گرایی که در سال ۱۸۵۵ حتی بر ادبیات هم حمله‌ور می‌شود و دیگری دوران تسلط ایده‌آلیسم.

سال ۱۸۵۱ که در فرانسه سال بحرانی سده بود، شاهد ناکامی همهٔ رؤیاهای رایج در مورد بازسازی اجتماعی و مذهبی و آزادی و برابری همگانی بود. در آن سال زور پیروز شد، ما به عقب‌بازگشتیم و واقعیت نادرستی اندیشه را برملا کرد....

[در آن دوران] اذهان اغلب یا در مکتب ایده‌الیستی بی‌رنگ و رو و یا در مکتب اثبات‌گرایی ماده‌گرایانه‌ای مستغرق بودند. علاوه بر این دو باید از کاربرد دلسرد کنندهٔ نظریات داروین یادکرد که بد تعبیر شدند و از حدود مشروع خود فراتر کشانده شدند و در نتیجه توجیهی از غلبه قدرت برحق به دست دادند و بالاخره نظریات بدبینانهٔ شوپهناور و هارتمن نیز تنها موجب گسترش دلسردی و یاس عمومی شدند. جنگ سال ۱۸۷۰ ظاهراً پیروزی نهایی قدرت برحق و یا واقعیت براندیشه را تأیید و تسجیل می‌کرد.

در حوزه ادبیات، واقع‌گرایی اثباتی بواسطهٔ آثار زولا و گونکورها[۱] غلبه یافت. نقاشی نیز بواسطهٔ آثار کوربه[۲] و مانه[۳] واقع‌گرا شد. تاریخ، نظریات گسترده و کلی را کنار گذاشت تا همچون رمان‌نویسان در «اسناد» گم شود. سرانجام اندیشه‌ها جای خود را به واقعیات اثباتی و یا به سخن بهتر به «کسب و کار» می‌داند.

در عین‌حال جانشینان ویکتور کوزین از مبارزه به سود اندیشه‌گرایی و روح‌گرایی دست نکشیده بودند. آقای پل‌ژانه در آثار ارزشمند خود درباره ماده‌گرایی و بحران فلسفه و آثار مهم بعدیش دربارهٔ اخلاق و علل‌غایی، از سال ۱۸۶۳ به بعد همّ خود را مصروف مبارزه با اثبات‌گرایی و ماتریالیسم کرد که در آن زمان بسیار مقبول و متداول بودند.... آقای کورنو نیز به نوبهٔ خود آثاری ابتکاری دربارهٔ بنیادهای شناخت منتشر کرد که نیمه اثباتی و نیمه کانتی بودند. آقای رنوویه[۴] و آقای راوسون توانستند از فلسفهٔ کانت، ارسطو و لایب‌نیتز اعادهٔ حیثیت کنند. در ربع پایانی سده دست‌کم واکنشی متافیزیکی و اخلاقی برضد سوءاستفاده‌از آن نوع از عقل‌گرایی پدیدار شد که بواسطهٔ تأثیر ایده‌آلیسم ابهام‌آمیز و نامشخص مخدوش گشته بود. آقای رنوویه که اندیشمندی

---

۱. ادموند و ژول گونکور: (به ترتیب ۹۶-۱۸۲۲ و ۷۰-۱۸۳۰) دو برادر نویسنده و نقّاد فرانسوی. م.
۲. گوستاو کوربه: (۷۷-۱۸۱۹) نقاش فرانسوی.م.
۳. ادوارد مانه: (۸۳-۱۸۳۲) نقاش فرانسوی.م.
۴. شارل برنار رنوویه: (۱۹۰۳-۱۸۱۵) فیلسوف فرانسوی.م.

ظریف و عمیق بود بواسطهٔ **مقالات** خود نفوذی پیدا کرد که نخستین آنها در سال ۱۸۵۴ و بقیه در سالهای ۱۸۵۹ و ۱۸۶۴ منتشر شدند؛ همچنین کتاب ***نقدفلسفی*** او که اثری شدیداً نوکانتی بود و بعد اخلاقی و اجتماعی نیرومندی داشت موجب اشتهار وی گشت. وی که در دفاع از اندیشه‌های خود سرسخت بود و چندان روی خوش به اندیشه‌های دیگران هم نشان نمی‌داد و همهٔ نظریه‌ها را به محک نظریه خویش می‌زد، به هر مطلب و نظریه‌ای که نشان از اثبات‌گرایی، تکامل‌گرایی و تعیّن‌گرایی داشت، سخت حمله‌می‌برد. سرانجام وی بواسطهٔ تکرار هفتگی همان مطالب به هر شکل ممکنی نفوذی به دست‌آورد و نظریهٔ «پدیدارگرایی نامتعین» خود را که با «نظریهٔ مقولات پیشینی» و احکام اخلاقی مطلق درآمیخته بود، جاانداخت. کنت، لیتره، تین، رنان و اسپنسر، دشمنی خستگی‌ناپذیرتر از رنوویه نداشتند....

گزارش پرشکوه آقای فلیکس راوسون[۱] در کتاب ***فلسفهٔ فرانسه در سدهٔ نوزدهم***، که به مناسبت برگزاری نمایشگاه سال ۱۸۶۸ نوشته شد، تأملاتی ژرف در حوزهٔ متافیزیک برانگیخت. آقای راوسون ضمن برگشودن چشم‌اندازهایی گسترده، «روح‌گرایی مطلق» را به عنوان کانون اندیشه خود برگزید لیکن مفهوم ذات به عنوان باقیمانده بی‌حاصل ماده را از آن اخراج کرد. وی همانند ارسطو کل‌جهان را بر عمل ناب اندیشه استوار می‌کرد. راوسون چندان اهمیتی به انتقادات وارد شده برکانت نمی‌داد؛ او نیز همانند اسلاف و اخلاف کانت متافیزیک را «علم» به معنی کامل می‌دانست. فلسفهٔ او که به علت اشتهار نیازی به تکرار در اینجا ندارد، بی‌شباهت به فلسفهٔ اخیر شلینگ نبود...

همهٔ استادان دیگری که در «اکول‌نرمال» فلسفه تدریس می‌کردند می‌توانند ادعا کنند که هر یک به سهم خود به شیوهٔ خاص خویش و با نظریهٔ مربوط به خود نقشی در پیشبرد و جنبش ایده‌آلیستی داشته‌اند. یکی از ایشان [منظور خود فوئیه است] به منظور پیروی از همان نظم تاریخی امیدوار بود که بتواند از طریق آوردن مثل افلاطونی از آسمان به زمین، ایدآلیسم و طبیعت‌گرایی را باهم سازش دهد. وی بر آن شد تا نشان بدهد که چگونه در هر مثالی قدرتی نهفته است [همان قدرتهای مثالی[۲] معروف فوئیه] که‌به همان اندازه‌ای که تحقق خویش را آرزو و تصور می‌کند، تحقق می‌یابد. وی همچنین درصدد اعاده اندیشهٔ آزادی و اختیار در نظریه جبر و تعین‌گرایی، ادغام مجدد عوامل

---

۱. ژانگاسپار فیلکس راوسون : (۱۹۰۰-۱۸۱۳) فیلسوف فرانسوی.م.

2. Idees Forces

روانی و حالات وجدانی در فرآیند تکامل طبیعت و تجدید جایگاه حقوق و بویژه عمل مؤثر و تعیین‌کنندهٔ آرمانها در روند تکامل جامعه برآمد. مدتی بعد فیلسوف دیگری [به نام امیل بوترو] که در فلسفهٔ آلمانی تبحّر بسیار داشت و با پیشرفت علوم کاملاً آشنا بود درصدد برآمد تا حصار مستحکم ضرورت مکانیکی را درهم بشکند. وی امیدوار بود که بدان وسیله جایی برای عامل خودجوشی پیدا کند که «حالت احتمالی عملکرد قوانین طبیعت» را برملا می‌سازد. دیگران نیز نقشی را که اراده خواه در «یقین اخلاقی» و یا در «ارتکاب خطا» ایفا می‌کند آشکار کردند....

در سالهای اخیر جریان تازه‌ای در فلسفه نمایان گشته که ریشه‌های آن از طریق آقای رنوویه و آقای بوترو به لوتز(۱) باز می‌گردد. بورتو در رسالهٔ جالب خود دربارهٔ ***حالت احتمالی قوانین طبیعت*** که در بالا بدان اشاره کردیم و نیز در نوشته‌های پرمایهٔ خود در «اکول نرمال» و «سوربون» اصل موجبیت و تعیّن را به زیر پرسش برد.... دیدگاه مشابهی در اثر مهم آقای برگسن دربارهٔ ***حافظه و اراده آزاد***(۲) یافت می‌شود که در آن جهان درونی زمان ناب در مقابل جهان بیرونی امتداد قرار داده شده است. همین ***فلسفهٔ احتمال*** به طورکلی ظاهراً آمیزه‌ای از مکتب جدید نقد [کانت] تجربه‌گرایی انگلیسی است.

.... [فلسفهٔ احتمال] با درآمیختن آن دو فلسفه کشمکش میان مکتب قطعیت و عدم قطعیت را به حوزهٔ تازه‌ای کشانده است. پیشتر این خطر وجود داشت که تکامل‌گرایی در معنای محدودتری، نظریه تعیّن و قطعیت را به یکی از اشکال خاص آن یعنی قطعیت ریاضی و مکانیکی یا به عبارت دیگر به ماتریالیسم تقلیل دهد. آن نظریه محدود عنصر ذهنی را به بازتابی صرف و ساده فرو می‌کاست و همه چیز را از دیدگاهی ماتریالیستی تبیین می‌کرد. واکنش در مقابل چنین سوءاستفاده‌ای از نگرش مکانیکی ضروری بود... برای چنین کاری دو راه وجود داشت؛ یکی عبارت بود از احصاء عنصر ذهنی و وجوه ذاتی آن در زمرهٔ عوامل حقیقی تعیّن و قطعیت، که بدین سان گسترش و غنای بیشتری می‌یافت وبواسطهٔ آنکه معادل با جمع حیات فعال و اندیشه می‌شد وضوح بیشتری پیدا می‌کرد. بدین‌سان طریق اول با افزودن عامل‌ذهنی و اندیشه آزادی و اختیار به نظریهٔ قطعیت و تعیّن به عنوان مکمل ضروری این‌نظریه، درصدد بود تا کسانی را که نگران تبدیل نظریه تعیّن و قطعیت به نوعی تقدیرگرایی مکانیکی و خشک همانند نظریهٔ تین

---

۱. Lotze: رالف هرمان لوتز (۱۸۱۷-۱۸۸۱) فیلسوف آلمانی.م.

2. *Les Donnees immediates de la conscience* . 1889.

بودند، خرسندتر سازد.... اما طریق دیگری نیز موجود بود که ظاهراً پیامد گسترده‌تری داشت: این راه نه تنها تعیین‌کنندگی عنصر روحی بلکه **عدم تعیّن و قطعیت** عنصر فیزیکی -روحی (و حتی عنصر جسمانی) را در مقابل نظریهٔ مکانیکی قرار می‌داد و نتیجه‌ایی بود که چیزی نامفهوم و نامعلوم به‌عنوان سرچشمهٔ عمیق و همیشه‌جوشان واقعیت در درون هرچیزی قرار داده می‌شد. فلسفهٔ احتمال از این راه دوم پیروی کرده است....

جنبش ایده‌آلیستی همانند هر واکنش دیگری در نهایت به آنجا رسیده که خودش را نقض کرده است. برخی فلاسفهٔ جوان بر آن بودند که با انکار ارزش علم و یا تقلیل نقش آن به نقشی فرعی کار مقدسی انجام می‌دهند و ایمان و عمل هر دو را به مقامی برمی‌کشند که دور از دسترس هرگونه نقد و انتقادی خواهد بود. آنها در آغاز شکاکیت بسیاری از خود نشان دادند لیکن در پایان به ساده‌اندیشی و خوش‌باوری بیشتری گرفتار شدند....

به طورخلاصه دربارهٔ هر دوران یا کشوری تنها برحسب تکامل فلسفه و علم در آن می‌توان داوری کرد و نه با رجوع به سروصداهای سطحی و ظاهری. اگر بی‌تفاوتی در حوزهٔ فلسفه بر بی‌تفاوتی در حوزهٔ مذهب که حالت فکری مزمنی در فرانسه بوده‌است، افزوده شود، در آن صورت فساد و تباهی کامل به‌بار می‌آید، نه علم ناب و نه ادبیات ناب هیچ یک نمی‌توانند ما را نجات دهند زیرا هیچ یک نمی‌توانند نه زوال فکری و نه نابسامانی اخلاقی ما را درمان کنند. اما می‌دانیم که جنبش‌فلسفی و جنبش علمی هر دو تا چه پایه درکشور ما نیرومندند. چه در حوزهٔ فلسفه ایده‌آلیستی (که موضوع اصلی بحث حاضر بوده است) و چه در عرصهٔ فلسفهٔ اثباتی، امروز تنها انگلستان و آلمان می‌توانند با فرانسه از حیث فعالیت و قوت فکری رقابت کنند. بعلاوه می‌بینیم که این دو جریان فکری ایدآلیستی و طبیعت‌گرا هرچه بیشتر باهم درمی‌آمیزند.

هانری برگسن: تکامل خلاق[۱]

هانری برگسون (۱۹۴۱-۱۸۵۹) یکی از فیلسوفان عمدهٔ تکامل بود. اما چون وی از پیروان مکتب «روح‌گرایی» در فلسفه فرانسوی بود، مکتبی که به اندیشه‌های راوسون و امپراتوری دوم فرانسه باز می‌گردد، در نتیجه بر «آزادی» مندرج در فرآیند تکامل تأکید می‌گذاشت. از این لحاظ اندیشهٔ برگسن بویژه با توجه به نفی ورد دیدگاه مکانیکی و نگرش تعین‌گرایی و تمجید از فرآیند

1. Henry Bergson , *Greative Evolution*. (Henry Holt & Co. 1911) pp.ix-x, 154-5, 165, 176-7.

خلاق حیاتی جاری در سطح کیهان و در سطح فرد، جزئی از «واکنش برضد اثبات‌گرایی» به شمار می‌رفت که فوئیه آن را در بخش پیش شرح داد. وقتی برگسن کتاب مشهور خود یعنی ***تکامل خلاق*** *(۱۹۰۷) را نوشت، استاد فلسفه و مدرسی بسیار مشهور و محبوب در کلژدوفرانس بود.*

تاریخ تکامل حیات باآنکه هنوز ناتمام است، نشان می‌دهد که چگونه عقل آدمی در طی فرایندی بی‌وقفه در مسیر تکاملی که از مهره‌داران به انسان می‌رسد، شکل‌گرفته است. همین تاریخ نشان می‌دهد که توانایی فهم ضمیمه و مکمل توانایی عمل و مظهر سازگاری دقیق‌تر و پیچیده‌تر و انعطاف‌پذیر آگاهی موجودات زنده با شرایط وجودی است که برای تأمین سازگاری کامل بدن ما با محیط و نمایش روابط درونی اشیاء بیرونی و در یک کلام برای تفکر دربارهٔ ماده بوجود آمده است. همین نکته یکی از نتیجه‌گیریهای گفتار حاضر خواهد بود. خواهیم دید که عقل آدمی در میان اشیاء بی‌جان و بویژه در بین جمادات که کانون فعالیت‌های ما و تأمین‌کنندهٔ ابزارهای لازم برای کار و کوشش ماست، آرامش می‌یابد، چنانکه خواهیم دید مفاهیم ذهنی ما براساس الگوی جمادات شکل یافته‌اند و منطق‌ذهنی ما عمدتاً همان منطق جمادات است و در نتیجه، عقل ما در هندسه به پیروزی می‌رسد که محل ظهور پیوند میان اندیشهٔ منطقی و ماده بی‌شکل است و در آن عقل می‌باید پس از داشتن بیشترین تماس ممکن با تجربه به منظور دستیابی به کشفیات بیشتر تنها از حرکت درونی و طبیعی خودش پیروی کند و مطمئن باشد که تجربه از او پیروی خواهد کرد و او را یکسره توجیه خواهد نمود.

اما از همین جا نیز لزوماً چنین برمی‌آید که اندیشهٔ ما در شکل کاملاً منطقی خود، نمی‌تواند سرشت راستین زندگی و معنای کامل حرکت تکاملی را بازنماید. اندیشهٔ ما که در اوضاع و احوال مشخصی بوسیلهٔ زندگی ایجاد شده تا بر روی اشیاء مشخصی عملی کند، چگونه می‌تواند زندگی را در برداشته باشد در حالی که خود جلوه یا وجهی از آن است؟ عقل آدمی که در طی مسیر حرکت تکاملی و بواسطهٔ آن حرکت، ایجاد شده است، چگونه ممکن است برخود آن حرکت تکاملی اعمال شود؟ مثل این است که بگوییم جزء برابر با کل است و یا معلول می‌تواند علت را در خود فرو برد و یا ریگهای ساحل شکل امواج حامل خود را نشان می‌دهند. در حقیقت ما احساس می‌کنیم که هیچ یک از مقولات اندیشهٔ ما ـ مثل وحدت، کثرت، علیت مکانیکی، غایت هوشمندانه و غیره ـ دقیقاً بر امور حیات تطبیق نمی‌کنند. چه کسی تواند گفت که فردیت کجا آغاز

می‌شود و کجا پایان می‌پذیرد؟ و یا موجود زنده واحد یا متکّثر است؟ و یا این که سلولها با همبستگی خود موجود اندامدار را به وجود می‌آورند و یا موجود اندامدار خود را به سلولها بخش می‌کند و گسسته می‌سازد؟ به عبث موجود زنده را در درون این یا آن قالب می‌ریزیم. همهٔ قالبها می‌شکنند. تعقل ما که در بین اشیاء بی‌جان و بی‌حرکت آن همه به خودش اطمینان دارد، در این حوزهٔ تازه دچار اشکال می‌شود. مشکل‌بتوان کشفی در زیست‌شناسی ذکر کرد که کلاً نتیجهٔ تعقل محض بوده باشد و اغلب اوقات وقتی تجربه نهایتاً شیوه عمل حیات برای رسیدن به نتیجه‌ای را به ما نشان می‌دهد، درمی‌یابیم که عملکرد آن درست برخلاف تصور و انتظار ما بوده است.

با این‌حال فلسفهٔ تکاملی بدون هیچ‌گونه شک و تردیدی همان روشهای توضیحی را که در مورد بررسی مادهٔ بی‌شکل قرین توفیق بوده‌اند، در مورد موجودات زنده نیز به‌کار می‌برد. این فلسفه نخست تأثیر محلی تکامل در ذهن را به ما نشان می‌دهد که همچون شعله‌ای احتمالاً تصادفی مسیر فعالیت موجودات زنده در عرصه محدود اختیارشان را روشن می‌سازد؛ و سپس از حد آنچه گفته شد بسی فراتر می‌رود و همین شعلهٔ لرزانی را که در دالان ذهن سوسو می‌زند به خورشیدی عالم‌افروز تبدیل می‌کند.

عقل تنها در مورد امور گسیخته و منقطع تصور روشنی به دست می‌آورد.

عقل تنها از سکون تصور روشنی به دست می‌آورد.

ویژگی عقل ناتوانی ذاتی آن در فهم حیات است.

غریزه برعکس عقل، بر اساس خود زندگی شکل گرفته است. درحالی که عقل و هوش با همه‌چیز به شیوه‌ای ابزاری برخورد می‌کند، غریزه به شیوه‌ای به اصطلاح انداموار پیش می‌رود. اگر آگاهی خفته در غریزه بیدار شود، اگر غریزه به جای عمل با دانش و معرفت درگیر شود و اگر ما می‌توانستیم پرسشهای خود را به محضر غریزه ببریم و غریزه هم می‌توانست پاسخ دهد، در آن صورت درونی‌ترین رازهای زندگی بر ما آشکار می‌شد.

غریزه همدلی و همدردی است. اگر این احساس می‌توانست موضوع خود را بسط دهد و دربارهٔ خود بیندیشد، در آن صورت می‌توانست رمز فعالیت‌های حیاتی را بازگشاید، همچنانکه عقل وقتی پرورده و منضبط شود ما را به درون ماده بی‌جان رهنمون می‌گردد. زیرا بازهم باید تکرار کرد که عقل و غریزه درجهات متضاد حرکت می‌کنند؛ عقل به ماده بی‌جان و غریزه به زندگی متمایل است. عقل بواسطهٔ علم که

محصول خود آن است راز فعالیت‌های فیزیکی را به صورتی هرچه‌کامل‌تر برما آشکار می‌سازد و اما در مورد زندگی تنها تعبیری بی‌جان و بی‌حرکت از آن به دست می‌دهد و تازه این هم ادعایی بیش نیست. عقل از جوانب مختلف به زندگی می‌نگرد و از بیشترین نقطه‌نظرهای ممکن و از بیرون بدان نگاه می‌کند و به جای آنکه در آن وارد شود آن را به درون خود می‌کشد. اما شهود ما را به درون زندگی می‌برد ـ منظور من از شهود غریزه‌ای است که بی‌طرف و خودآگاه شده و می‌تواند به موضوع خود بیندیشد و آن را تا بی‌نهایت گسترش بخشد.

امکان‌پذیری کوششی از این نوع به موجب وجود توان زیبایی‌شناسانه‌ای در انسان ثابت می‌شود که همراه با ادراک عادی اوست. چشم ما ویژگیهای موجود زنده را صرفاً به عنوان مجموعه‌ای از اجزای درمی‌یابد و نه به عنوان کلی سازمانیافته. پس معنای زندگی، یعنی حرکت ساده‌ای که در بین اجزاء می‌گذرد و آنها را بهم پیوند می‌دهد و به آنها معنا می‌بخشد، از چشم ما به دور می‌ماند. معنای زندگی درست همان چیزی است که هنرمند می‌کوشد از طریق فرورفتن در درون موضوع خود بواسطهٔ نوعی همدلی و شهود و از طریق درهم شکستن سدی که فضا میان او و الگویش قرار می‌دهد، بازیابد. درست است که این شهود زیبایی‌شناسانه همچون ادراک امور بیرونی تنها به فرد دست می‌دهد. اما می‌توان دانشی را تصور کرد که در همان مسیر هنر قرار بگیرد و همچون علم فیزیک، زندگی بطورکلی را موضوع خود قرار دهد و با پیگیری مسیری که ادراک خارجی بدو نشان می‌دهد، داده‌های فردی را به قوانین کلی تبدیل کند. بی‌شک چنین فلسفه‌ای هیچگاه نسبت به موضوع خود معرفتی قابل مقایسه با معرفتی که علم از موضوع خود به دست می‌آورد، بدست نخواهد آورد. عقل همواره هستهٔ درخشانی خواهد بود که غریزه، حتی اگر خالص و گسترده شود و به شکل شهود درآید، بازهم بیش از هاله‌ای مبهم برحول عقل نخواهد بود. اما شهود در غیاب معرفت به معنای درست کلمه که تنها از عقل محض برمی‌خیزد می‌تواند ما را در دریافت آنچه عقل از بیانش عاجز است یاری رساند و وسایل تکمیل قدرت عقل را برما آشکار سازد.

گوستاو لوبون: انسان توده‌ای[1]

گوستاو لوبون پزشک، روانشناس اجتماعی و محافظه‌کار سیاسی فرانسوی کتاب ***روانشناسی***

1. Gustave le Bon , *The Crowd* (New York , Macmillan , 1930) pp. 5,9-10, 13-15, 33-36,73-75.

__توده‌ها__ (۱۸۹۵) را در همان سالی منتشر کرد که کتاب فروید (همراه با یوزف بروئر) با عنوان __مطالعاتی در تشنج__ منتشر شد. همچنین در همان زمان چندین اثر مهم در زمینه روانشناسی توده‌ها بوسیله گابریل تارد و سیپیوسیگل انتشار یافت. این کتابها و کتابهای مشابه دیگر نشانگر آگاهی فزاینده‌ای است که در اواخر سده نوزدهم دربارهٔ انسان نامعقول و نقش «ناخودآگاه» در رفتار آدمی پدیدار شد. کتاب لوبون همچنین حاکی از علاقه علمی رایج در آن زمان نسبت به توده‌ها و ازدحامات بود که با ظهور خود از زمان انقلاب فرانسه تا جمهوری سوم موجب هراس بسیاری از ناظران شده بودند.

توده‌های سازمان یافته همواره نقش مهمی در زندگی اقوام بازی کرده‌اند اما این نقش هیچ‌گاه به اندازهٔ زمان حاضر اهمیت نداشته است. یکی از ویژگیهای اصلی عصر حاضر ظهور عمل ناآگاهانهٔ توده‌ها و ازدحامات به جای فعالیت آگاهانه افراد است....

ازدحام‌ها بی‌شک همواره ناخودآگاه‌اند. اما همین ناخودآگاهی احتمالاً یکی از رازهای قوت آنهاست. در جهان طبیعی موجوداتی که صرفاً تحت سیطرهٔ غریزه قرار دارند اعمالی انجام می‌دهند که پیچیدگی حیرت‌آورشان ما را به شگفتی می‌اندازد. عقل به عنوان صفت انسانیت سابقهٔ بسیار کمی دارد و هنوز به چنان کمالی نرسیده است تا قوانین حوزه ناخودآگاه را برما آشکار سازد و یا خودجانشین آن شود. نقشی که ناخودآگاه در همهٔ اعمال ما بازی می‌کند، بسیار بزرگ است درحالی که نقش عقل بسیار اندک است. ناخودآگاه همچون نیرویی عمل می‌کند که هنوز ناشناخته است....

تحولات عظیمی که به تغییر در تمدن می‌انجامند، مانند سقوط امپراتوری روم و یا پیدایش امپراتوری اعراب، دربادی امر به نظر می‌رسد که معلول تحولات سیاسی، حملات خارجی و یا سقوط سلسله‌های حاکمه باشند. اما مطالعهٔ دقیق‌تر در این تحولات نشان می‌دهد که علت واقعی در پس علل‌ظاهری، وقوع تحولی عمیق در اندیشه‌های اقوام است. تحولات تاریخی واقعی آنهایی نیستند که بواسطهٔ شکوه و خشونت خود ما را به اعجاب می‌اندازند. تنها تحولات عمده‌ای که سرچشمهٔ احیای تمدنها هستند، در حوزهٔ اندیشه‌ها، مفاهیم و باورها رخ می‌دهند. رخدادهای به‌یادماندنی تاریخ، نتیجهٔ مشهود تحولات نامشهود در اندیشهٔ آدمی هستند. دلیل ندرت این رخدادهای بزرگ، آن است که درهر قومی هیچ‌چیز به اندازهٔ مبانی موروثی اندیشهٔ آن قوم، ثابت و دگرگون‌ناپذیر نیست.

عصرحاضر یکی از همان ادوار بحرانی است که در آن اندیشهٔ بشریت در حال

دگرگونی است. دو عامل اساسی ریشهٔ این دگرگونی را تشکیل می‌دهند. عامل اول نابودی آن عقاید مذهبی، سیاسی و اجتماعی است که همهٔ عناصر تمدن ما در آن ریشه داشته‌اند. عامل دوم، ظهور شرایط کاملاً جدید در هستی و اندیشه، درنتیجه اکتشافات علمی و صنعتی مدرن است.

اندیشه‌های گذشته گرچه تا حدی نابود شده‌اند هنوز بسیار نیرومندند و اندیشه‌هایی که قرار است جانشین آنها شوند هنوز در حال تکوین‌اند؛ از این رو عصرحاضر عصر گذرا و هرج‌ومرج است.

هنوز نمی‌توان به راحتی گفت که از درون این دوران ضرورتاً پرهرج‌ومرج، چه وضعی در آینده پدید خواهد آمد. جوامعی که قرار است جانشین جامعهٔ ما شوند برپایهٔ چه اندیشه‌های اساسی استوار خواهند بود؟ فعلاً نمی‌دانیم.... در حالی که کل عقاید قدیمی ما در حال فروپاشی و نابودی است و مبانی قدیمی جامعه یکی پس از دیگری فرو می‌ریزد، قدرت توده تنها نیرویی است که مواجه با هیچ تهدیدی نیست و اعتبارش دائماً روبه‌افزایش است. عصری که ما در شرف ورود بدان هستیم، حقیقتاً عصر توده‌ها خواهد بود. این ویژگیهای جدید چگونه ایجاد شده‌اند؟...

عامل سوم و مهمترین عامل، ویژگیهای خاصی در افراد توده ایجاد می‌کند که گاه کاملاً با ویژگیهای انسان منفرد تفاوت دارند. منظور من همان القاءپذیری است که سرایت آن چنانکه در بالا گفتیم معلولی بیش نیست.

برای فهم این پدیده باید برخی اکتشافات اخیر در حوزهٔ فیزیولوژی را در نظر بگیریم. امروزه می‌دانیم که فرد ممکن است به واسطهٔ فرایندهای گوناگون در وضعی قرار بگیرد که شخصیت خودآگاه خود را کلاً از دست بدهد و همهٔ القائات کسی را که او را به این وضع افکنده بپذیرد و اعمالی کاملاً مغایر با شخصیت و عادات و آداب خود انجام دهد. دقیق‌ترین مشاهدات ثابت می‌کنند، کسی که مدتی در درون ازدحامی قرار داشته باشد، خود را در عمل، یا به علت نفوذ مغناطیسی آن و یا به علت دیگری که ما نمی‌دانیم، در وضعی خاص می‌یابد، وضعی شبیه وضع افسون‌شدگی که در آن فردی که به خواب مصنوعی فرورفته خود را در دست خواب کنندهٔ خویش می‌یابد. چون بدین‌سان فعالیت مغز شخص خواب رفته فلج می‌شود، در نتیجه وی بنده و مطیع همهٔ فعالیت‌های ناخودآگاه نخاع خود می‌شود، و خواب‌کنندهٔ وی این فعالیت‌ها را به دلخواه خود هدایت می‌کند. بدین سان شخصیت آگاه فرد خواب شده کاملاً ناپدید می‌شود و اراده و قوهٔ

تشخیص او از دست می‌رود. همهٔ احساسات و اندیشه‌های او در جهتی قرار می‌گیرند که بوسیلهٔ خواب‌کننده تعیین می‌شود.

وضع فردی که جزء ازدحام یا جماعت شیفتگان است نیز تقریباً چنین است. وی دیگر از اعمال خود آگاه نیست. در این مورد نیز همچون مورد کسی که به خواب مصنوعی رفته است، در حالی که برخی از تواناییهای وی نابود می‌شوند، برخی دیگر ممکن است به درجهٔ بالایی از شدت برسند. چنین کسی تحت تأثیر القاء و تلقین با تهور مقاومت‌ناپذیری دست به انجام اعمالی خواهد زد. این تهوّر و بی‌پروایی در مورد جماعت توده‌ای مقاومت‌ناپذیرتر است تا در مورد شخصی که به‌خواب مصنوعی رفته، زیرا چون همهٔ افراد جماعت توده‌ای تحت‌القاء و تلقین یکسانی قرار می‌گیرند، تعامل و روابط متقابل میان افراد بر شدت آن می‌افزاید. شمار افرادی که در جماعت توده‌ای، که ممکن است شخصیتی به‌اندازهٔ کافی نیرومند داشته باشند و در مقابل القاء و تلقین مقاومت کنند و با روند جاری امور به مبارزه برخیزند بسیار اندک است. حداکثر آنها ممکن است از طریق القائاتی متفاوت مردم را به مسیر دیگری بکشانند. به‌همین شیوه است که مثلاً گاه برخوردی خوش یا بهنگام جماعات توده‌ای را از خونریزیهای سخت بازمی‌دارد.

پس ملاحظه می‌کنیم که ناپدید شدن شخصیت خودآگاه، غلبهٔ شخصیت ناخودآگاه، سیر احساسات و اندیشه‌ها در مسیری یکسان بواسطهٔ القاء تلقین و یا سرایت آنها، و تمایل به تبدیل فوری اندیشه‌های القاء شده به رفتار و عمل، ویژگیهای اصلی فرد در جماعت توده‌ای هستند. چنین فردی دیگر خودش نیست بلکه به عروسکی تبدیل شده که تحت هدایت اراده خویش نیست.

بعلاوه، چنین فردی به حکم این که عضو جماعت توده‌ای سازمان‌یافته‌ای است، چندین مرتبه در مدارج تمدن تنزل می‌کند. وی ممکن است به تنهایی و در حالت انزوا فرد با فرهنگی باشد، لیکن در درون جماعت توده‌ای به موجودی وحشی تبدیل می‌شود که به حکم غریزهٔ خود عمل می‌کند. چنین کسی دارای همان حالات بی‌اختیاری، خشونت، سبوعیت و نیز افسون‌شدگی و قهرمان‌گرایی انسانهای ابتدایی است؛ و چون به سهولت مورد القاء و تلقین کلمات و تصویرها قرار می‌گیرد (کلمات و تصویرهایی که بر روی فردفرد اعضای جماعت به تنهایی تأثیری نمی‌گذارند) و در نتیجه دست به اعمالی کاملاً مغایر با منافع آشکار و عادات مألوف خود می‌زند، هر چه بیشتر به انسان ابتدایی شباهت می‌یابد....

نمی‌توان با اطمینان گفت که جماعات توده‌ای عاری از هرگونه عقل و تعقلی هستند و یا تحت‌تأثیر استدلال قرار نمی‌گیرند.

با این‌حال استدلال‌هایی که به کار می‌برند و یا استدلالاتی که می‌تواند بر آنها تأثیر بگذارد، از لحاظ منطقی چنان نازل و بی‌ارزش‌اند که تنها می‌توان آنها را به استدلال تشبیه کرد.

استدلال درجه پایین جماعات توده‌ای همچون استدلالهای پیشرفته مبتنی بر ایجاد همبستگی میان اندیشه‌هاست، اما اندیشه‌هایی که جماعات توده‌ای میان آنها همبستگی ایجاد می‌کنند تنها پیوندی ظاهری، از حیث شباهت یا توالی وجود دارد....

ویژگی استدلال عقلی جماعات توده‌ای پیوند دادن امور متفاوتی است که صرفاً ربطی ظاهری با یکدیگر دارند؛ بعلاوه این جماعات موارد خاص را فوراً تعمیم می‌بخشند. کسانی که شیوهٔ دستکاری و دخل‌وتصرف در احوال اجتماعات توده‌ای را می‌دانند چنین استدلالاتی به آن جماعات عرضه می‌کنند. تنها بوسیلهٔ این‌گونه استدلالات است که جماعات توده‌ای تحت‌تأثیر قرار می‌گیرند. سلسله‌ای از استدلالهای منطقی کلاً برای این جماعات فهم ناپذیرند و به‌همین دلیل می‌توان به حق گفت که آنها استدلال نمی‌کنند و یا استدلالهای کاذبی می‌کنند و بهرحال تحت‌تأثیر استدلال واقعی قرار نمی‌گیرند....

لازم به توضیح نیست که ناتوانی جماعات توده‌ای در استدلال درست، مانع از آن می‌شود که آنها بتوانند نشانی از روح‌انتقادی از خود بروز دهند، یعنی توانایی تشخیص حقیقت از خطا و داوری درست و دقیق در مورد هر مسأله‌ای را از ایشان می‌ستاند. نظراتی که جماعات توده‌ای می‌پذیرند تنها نظراتی است که بر آنها تحمیل شده است نه نظراتی که پس از بحث و گفتگو به‌دست آمده باشد....

گراهام والاس: طبع بشر در سیاست[1]

گراهام والاس (۱۹۳۲-۱۸۵۸) همانند لوبون، که نامش را نیز ذکر می‌کند، بر «سفسطهٔ روشنفکرانه» حمله‌ور می‌شود و بویژه فرض اغلب اندیشمندان سیاسی سده نوزدهم را که به کنش عقلانی مردم در زندگی سیاسی باور داشتند، به زیر پرسش می‌برد. کتاب ***طبع بشر در سیاست*** *(۱۹۰۸) از حیث کوشش درجهت ایجاد پیوند میان نظریه سیاسی و روانشناسی*

1. Graham Wallace, *Human Nature in Politics* (F.S. Crofts & Co, 1921) pp.12-14,21-25 98-99,103-104,110.

جدید، اثری راهگشا و پیشاهنگ بود. والاس یکی از اعضای اولیه جامعهٔ فابین بود و در تأسیس مدرسهٔ اقتصاد و علوم سیاسی لندن دست داشت و خود نخستین استاد علوم سیاسی آن مدرسه بود.

اگر از دیدگاه متفکران سیاسی یکی دو سده پیش نگاه کنیم درمی‌یابیم که تنها حوزهٔ مطالعه‌ای که اینک جایش خالی است حوزهٔ رابطه سیاست با سرشت انسان است. اندیشمندان گذشته، از افلاطون گرفته تا بنتهام و میل هریک دیدگاه خاصی در مورد سرشت آدمی داشتند و همان دیدگاه را اساس تفکر خود درباره حکومت قرار می دادند. اما هیچ کتاب مدرنی درباره علم سیاست خواه راجع به نهادها باشد یا امور مالیه، با گفتاری شبیه نخستین سخنان بنتهام در رسالهٔ ***اصول اخلاق و قانونگذاری*** آغاز نمی شود. بنتهام در آغاز سخن می‌گوید: طبیعت آدمیان را زیر سلطهٔ دو فرمانروای حاکم قرار داده: رنج و شادی به همین‌سان نخستین فرض کلی ناسائوسینیور در کتاب ***اقتصادسیاسی*** این است: «هر کس خواهان آن است که با حداقل کار و کوشش ممکن ثروتی بیشر به دست آورد». در اغلب موارد حتی نمی‌توان کشف کرد که نویسنده خود از تصوری که دربارهٔ نهاد بشر دارد آگاه است یا نه؟

فهم دلیل پیدایش این وضع آسان است. امروزه علم سیاست پس از شکست کوشش‌ها و مساعی جسارت‌آمیز خود در سده نوزدهم، در شرف دستیابی به میزانی از اعتبار است. مکتب اصالت فایدهٔ بنتهام پس از آنکه مکتب حقوق طبیعی و سنت تعصب آلود حقوقدانان را به کناری زد و خود مبانی اصلاحات حقوقی و قانونی بیشماری در سراسر اروپا شد، در نتیجه امتناع مردم عادی از اعتقاد به این که لذت و رنج تنها سرچشمهٔ انگیزه‌های آدمی هستند، اعتبار خود را از دست داد. اقتصاد سیاسی «کلاسیک» دانشگاهها و روزنامه‌ها، اقتصاد سیاسی مک‌کولاچ، سینیور[1] و اسقف واتلی[2] در کوشش برای استنتاج کل جامعه صنعتی از درون «چنداصل سادهٔ» سرشت انسان، حتی از مکتب اصالت فایده ناکام‌تر بود....

وقتی مبارزه بر ضد «اقتصادسیاسی» در اوج خود بود، کتاب ***منشاء انواع*** داروین دنیایی را آشکار می‌کرد که در آن «چند اصل سادهٔ» [سرشت بشر] بیهوده و عبث به‌نظر می‌رسید و از آن پس نیز هیچ اصول دیگری جانشین آن اصول نشده‌اند....

---

۱. ویلیام سینیور : (۱۸۶۴-۱۷۹۰) اقتصاددان انگلیسی.م.

۲. اسقف واتلی : (۱۸۶۳-۱۷۸۷)، اسقف اعظم دوبلین و عالم منطق.م.

تقریباً همهٔ دانش‌پژوهان سیاست به تحلیل نهاد می‌پردازند و از تحلیل خود انسان پرهیز می‌کنند. درست است که مطالعهٔ طبع بشر بوسیلهٔ روانشناسان از زمان کشف فرآیند تکامل انسانی بدین‌سو پیشرفت بسیاری کرده است، لیکن این پیشرفت تأثیری بر روی مطالعهٔ سیاست باقی نگذاشته و علم سیاست نیز در آن پیشرفت مؤثر نبوده است....

انگیزه و غریزه در سیاست

هر کس که بخواهد تفکر سیاسی خود را براساس وارسی عملکرد سرشت بشر استوار سازد، می‌باید نخست بر تمایل خود به مبالغه در خصوص عقلانیت انسان غلبه کند.

ما طبعاً فرض می‌کنیم که هر عمل انسانی نتیجهٔ فرآیندی عقلی است که در آن آدمی نخست دربارهٔ غایت مطلوب خود می‌اندیشد و سپس دربارهٔ وسایل تحصیل آن هدف به محاسبه می‌پردازد. مثلاً سرمایه‌گذار خواهان امنیت سرمایهٔ خود با پنج درصد سود است. وی ساعتی، فارغ‌البال به مطالعهٔ فهرست بهای سهام شرکتها می‌پردازد و سرانجام به این نتیجه می‌رسد که خریداری سهام آبجوسازی وی را در تحقق کامل خواسته‌اش یاری می‌رساند. با توجه به خواست اصلی او در رابطه با امنیت سرمایه، عمل وی در خریداری آن سهام ظاهراً نتیجه اجتناب‌ناپذیر حسابگری اوست. خواستِ امنیتِ سرمایه ممکن است صرفاً از لحاظ محاسبهٔ عقلانی وسیله‌ای برای برآوردن خواست عمومی دیگری همچون «سعادت» یا «مصلحت» و یا هر خواست مشترک بشری دیگری باشد. در آن صورت برآوردن این خواست کلی ممکن است به عنوان «غایت» اعلای زندگی تلقی شود که همهٔ اعمال و انگیزه‌های بزرگ و کوچک ما به شیوه‌ای عقلانی از آن استنتاج می‌شوند، به همان شیوه‌ای که نتیجه از صغری و کبری استنتاج می‌شود.

این نوع تفکر را گاه «عقل سلیم» می‌خوانند. مثال خوبی از کاربرد آن در سیاست را می‌توان در جمله‌ای از نقد مشهور مک‌کولی بر پیروان فایده‌گرای بنتهام در ***مجله ادینبارو*** مورخ مارس ۱۸۲۹ یافت. عجیب آنکه، این نوع تأکید مبالغه‌آمیز بر مبانی روان‌شناسانهٔ سیاست جزئی از استدلالی است که به موجب آن «اصلاً نمی‌توان علم حکومت را از اصول طبع بشر استنتاج کرد» مک‌کولی پرسد: «چه استدلالی دربارهٔ طبع بشر هست که مطلق و کلاً صادق باشد؟ تنها یک استدلال را می‌شناسیم و آن نه‌تنها درست بلکه بدیهی است و آن این است که آدمی همواره به انگیزهٔ نفع شخصی خود اقدام می‌کند.... ***وقتی***

***شاهد اعمال کسی باشیم به یقین درمی‌یابیم که مصلحت او به نظر خودش چیست.*»** مک‌کولی فکر می‌کند که از بیخ‌وبن دشمن مکتب بنتهام است در حالی که ناآگاهانه همان فرضی را که در میان بنتهام و بیشتر فلاسفه سده هیجدهم و نوزدهم مشترک بود می‌پذیرد و در آن حتی اغراق می‌کند و آن فرض این است که همهٔ انگیزه‌ها ناشی از تصور هدفی هستند که پیشاپیش تصور شده است....

کتابهای درسی روانشناسی، امروزه دانشجویان را از سفسطهٔ «عقل‌گرایانه»ای که نمونهٔ آن را از قول مک‌کولی آوردم، برحذر می‌دارند. امروزه همهٔ برآنند که انگیزه، تاریخ تکاملی از آن خویش دارد که مقدم بر تاریخ آن دسته از فرآیندهای عقلانی است که اغلب انگیزه را هدایت و تعدیل می‌کنند. ساختمان موروثی بدن ما، ما را بر آن می‌دارد تا نسبت به انگیزه‌های خاص به شیوهٔ خاصی واکنش نشان دهیم زیرا چنین واکنشهایی درگذشته در نگهداری نوع انسان سودمند بوده‌اند. برخی از این واکنش‌ها همان چیزی هستند که ما مشخصاً «غرایز» می‌نامیم که عبارتند از تمایل به اعمال یا مجموعه‌ای از اعمال خاص بدون هرگونه بررسی آگاهانه دربارهٔ نتایج محتمل آنها . این غرایز برخی اوقات ناخودآگاه و غیراختیاری هستند و برخی اوقات نیز مثلاً در مورد انسان و دیگر جاندارن پیشرفته، آگاهانه و اختیاری‌اند. لیکن ارتباط میان وسایل و اهداف در غرایز نتیجهٔ خواست و تدبیرکارگزار عمل نیست بلکه حاصل استمرار «تمایلات اصلح و انسب» در بین تمایلات کثیر وگوناگون برای عمل هستند....

استنتاج غیرعقلانی در سیاست

این فرض که آدمیان همواره براساس برداشتی عقلانی از منافع خود عمل می‌کنند و سخت با شیوهٔ اندیشهٔ سیاسی و اقتصادی مادرآمیخته‌است، خود به دوفرض بخش‌پذیر است: یکی این که آدمیان همواره براساس تأمل تمدنی در خصوص بهترین وسایل دستیابی به هدف از پیش اندیشیدهٔ خود عمل می‌کنند و دوم این که همهٔ تأملات و استنتاجات از یک نوع، و محصول فرآیند یکسان و یکدست «تعقل» هستند.

در دو فصل پیشین فرض نخست را بررسی کردیم و نشان‌دادیم که درک این مطلب برای سیاستمداران بسیار مهم است که آدمیان همواره براساس تأمل برحسب وسیله و هدف عمل نمی‌کنند. استدلال کردیم که انسانها در زندگی سیاسی اغلب تحت‌تأثیر انگیزهٔ عاطفه و غریزه عمل می‌کنند و این عاطفه و علاقه ممکن است معطوف به امور بسیار متفاوت از امورجهان پیرامون ما باشد که بواسطهٔ مشاهده و تحلیل آگاهانه قابل کشفند....

[حقیقت این است که] بیشتر عقاید سیاسی بیشتر مردم نه نتیجهٔ استدلال و تعقل مبتنی بر آزمایش و تجربه بلکه محصول استنتاجات ناخودآگاه یا نیمه خودآگاهی است که متکی به عادت است. در حقیقت در تشکیل نحله‌های فکری است که عادت، قدرت خود را در حیات سیاسی آشکار می‌سازد....

برخی از آدمیان نیز برای آن بخش از عقاید خود احترام قایل‌اند که اصلاً در استدلال و تعقل آگاهانه ریشه ندارند. وقتی بووی‌هاگارت در یکی از رمانهای آقای باری[1] می‌گوید: «بر این عقیده‌ام که آثار برنز حاوی گرایش‌های غیراخلاقی هستند. من خود آنها را نخوانده‌ام، اما عقیدهٔ من چنین است: وی استنتاجی صرفاً عقلانی را که ممکن است با مطالعهٔ آثار برنز به دست آید با اعتقادی که پیشتر در ذهن خودش شکل گرفته بود مقایسه می‌کند و درمی‌یابد که این اعتقاد برای او مقدس‌تر است و باطناً از آن خود اوست زیرا خودش نمی‌داند که چگونه آن اعتقاد در ذهنش پیدا شده است....

نویسندگانی که درباره روانشناسی توده‌ها مطلب نوشته‌اند به تأثیرات هیجان و کثرت افراد در غلبهٔ استنتاج غیرعقلانی بر استنتاج عقلانی اشاره کرده‌اند. بهرحال هر عاملی که آدمی را از توجه کامل به فرآیندهای ذهنی خودش باز دارد، می‌تواند موجد پدیدهٔ استنتاج غیرعقلانی به شدیدترین وجه گردد. من اغلب در یکی از کمیته‌های کوچک دیده‌ام که چگونه یکی از دونفری که دارای نبوغ برای چنین نوع کارهایی هستند و من آنها را بخوبی می‌شناسم می‌توانند همکاران خودشان را تحت اختیار خویش درآورند. این حالت یک روز طرف عصر بسیار نمایان بود. در آن ساعات اعضای کمیته خسته بودند و از شنیدن جزییات خسته‌کننده‌ای که یکی از سخنرانان با شتاب هرچه تمامتر مطرح می‌کرد گیج شده بودند. در آن‌حال اگر رئیس کمیته جریان انتقال اطلاعات را قدری تندتر می‌کرد و بر این نکته تأکید می‌گذاشت که سخنان او برای شنودگان کاملاً مفهوم واقع شده است، می‌توانست دست‌کم برخی از همکاران خود را در حالت خلسه فرو برد تا هوراکشان هر پیشنهادی را بپذیرند و مثلاً قبول کنند که بهترین وسیلهٔ تأمین استمرار مدارس خصوصی، افزایش فوری و قابل ملاحظه‌ای در شمار مدارس عمومی است....

---

۱. Barrie : سرجیمز (۱۹۳۷-۱۸۶۰) رمان‌نویس بزرگ اسکاتلندی.م.

ژرژ سورل: اسطوره در تاریخ[1]

*کتاب **تاملات دربارهٔ خشونت** که گزیده‌های زیر از آن گرفته شده‌اند. اصلاً (درسال ۱۹۰۶) به صورت مقالات در مجلات منتشر شد. سپس این مقالات گردآوری و به صورت کتابی منتشر شدند و نویسنده، مقدمه‌ای مخصوص برآن نوشت که عبارت بود از نامه‌ای خطاب به دانیل هالوی ـ این نامه حاوی بسیاری از نگرشهای اصلی سورل (۱۹۲۲-۱۸۴۷) از جمله بدبینی، ضدیت با عقل‌گرایی (همانند حمله گراهام والاس به «سفسطهٔ عقل‌گرایانه») زوال طبقهٔ متوسط و اسطورهٔ اجتماعی و نقش آن در تاریخ است. این اندیشه‌ها در خود کتاب به تفصیل بررسی شده‌اند و بویژه اعتصاب عمومی به عنوان ابزار انقلاب اجتماعی مورد تأکید قرار گرفته است. فلسفهٔ تاریخ سورل گرچه آشکارا ملهم از اندیشهٔ مارکس است، لیکن اساساً غیرمارکسیستی است. سورل تا حدی مرهون اندیشهٔ هانری برگسن بود و وی را می‌ستود. سورل به عنوان مهندس و سندیکالیستی فرانسوی، بیشتر به خاطر نقش و نفوذی که بواسطهٔ اندیشهٔ اسطوره بر تفکر فاشیستی گذاشته، شهرت یافته است.*

دربارهٔ بدبینی

کتاب تأملات دربارهٔ خشونت بسیاری از مردم را از این جهت ناراحت کرده که کلاً مبتنی بر نگرش بدبینانه است؛ اما می‌دانم که شما چنین برداشتی ندارید. شما در کتاب ***تاریخ چهار ساله***[2] به روشنی نشان داده‌اید که از امیدهای فریب‌آمیزی که ضعفا خود را بوسیلهٔ آنها تسلی می‌بخشند، بیزارید. پس ما می‌توانیم آزادانه با یکدیگر دربارهٔ بدبینی سخن بگوییم و از این که با کسی مکاتبه می‌کنم که مخالف نظریهٔ بدبینی یعنی نظریه‌ای نیست که بدون آن هیچ‌کار بزرگی در این جهان انجام شدنی نیست، خوشحالم. مدتی است بر آن شده‌ام که فلسفهٔ یونانی هیچ نتیجهٔ اخلاقی بزرگی به بار نیاورد، زیرا کلاً بسیار خوش‌بین بود. سقراط گاه به اندازهٔ تحمّل ناپذیری، خوش‌بین بود. پیروزیهای عظیمی که تمدن صنعتی به دست آورده است، این عقیده را ایجاد کرده که سعادت در آیندهٔ نزدیک خودبخود برای همگان حاصل خواهد شد. هارتمن چنین آورده است: سده کنونی تنها در طی چهل سال گذشته وارد سومین دوران خیال‌انگیز شده است. این سده با شیفتگی و افسون زدگی به سوی تحقق وعدهٔ عصر طلایی جدید پیش می‌رود.

---

1. Georges Sorel, *Reflections on Violence* , trans. by T.E. Hulme. (George Allen & Unwin , 1916) pp. 7-11,22-24 , 28-33 , 35 , 84-85 , 130-136 , 298-299.
2. Historie de quatre ans

خداوند مراقب آن است که توقعات متفکران منزوی از طریق کسب زودرس پیروان بسیار فرآیند تاریخ را مختل نسازند. به نظر او به همین‌دلیل خوانندگانش در پذیرش نقد او بر توهم سعادت آینده مواجه با مشکل خواهند شد. رهبران جهان کنونی بواسطهٔ نیروهای اقتصادی به سوی خوش‌بینی سوق داده می‌شوند....

آدم خوش‌بین در حوزهٔ‌سیاست، موجودی بی‌ثبات و حتی خطرناک است زیرا مشکلات طرحها و اندیشه‌های خود را در نظر نمی‌گیرد؛ به نظر او این طرحها نیرویی از آن خویش دارند که به سهولت هرچه تمامتر موجب تحقق آنها می‌شوند و چنین طرحهایی لاجرم شادمانه‌ترین پیامدها را به بار می‌آورند. چنین کسی اغلب گمان می‌برد که اصلاحات کوچک در قانون اساسی و مهمتر از همه در هیأت حاکمه کافی هستند تا توسعهٔ‌اجتماعی را درجهت تخفیف تباهیهای جهان معاصر که در نزد اذهان حساس بسیار مصیبت‌بارند، هدایت کنند....

بدبینی با تصاویر مسخره‌آمیزی که اغلب از آن عرضه می‌شود تفاوت بسیار دارد؛ بدبینی، فلسفه‌ای برای عمل است نه نظریه‌ای دربارهٔ جهان؛ چنین فلسفه‌ای **حرکت به سوی رهایی** را مدنظر قرار می‌دهد که از یک‌سو بواسطهٔ معرفت تجربی حاصله درخصوص منافع ارضاء خواستهای آدمی ممکن می‌شود (و یا به سخن دیگر بواسطهٔ شناخت قواعد جبر اجتماعی) و از سوی دیگر به واسطه اعتقاد عمیق ما به ضعف طبیعی خودمان امکان‌پذیر می‌گردد. این دو وجه فلسفهٔ بدبینی را هیچ‌گاه نباید از هم جدا کرد هرچند کلاً چندان توجهی به پیوند نزدیک میان آنها نشده است.

۱ـ فلسفهٔ بدبینی از شکایت شاعران بزرگ قدیم درخصوص غم و اندوهی که دائماً بشریت را تهدید می‌کند، برخاسته و مورخین ادبیات همراه با این نوع شکایات مواجه بوده‌اند. شمار کسانی که هیچ‌گاه اندکی طعم خوشبختی را نچشیده باشند، بسیار کم است. اما نیروهای تباهی همواره ما را احاطه می‌کنند و همواره آماده‌اند تا از کمین‌گاه درآیند و بر ما مستولی شوند. رنجهای واقعی که احساس همدردی تقریباً همهٔ آدمیان و حتی کسانی که خوشبخت‌تر بوده‌اند برمی‌انگیزند، از همین‌جا پیدا شده‌اند؛ از همین‌روست که ادبیات درد و اندوه در سراسر تاریخ از توفیق خاصی برخوردار بوده است. اما مطالعهٔ این نوع ادبیات تصویر بسیار نارسایی از فلسفهٔ بدبینی به ما عرضه خواهد داشت. می‌توان به عنوان قاعده‌ای کلی گفت که برای فهم نظریه‌ای، مطالعهٔ آن به شکل انتزاعی و نیز به وجهی که در نزد افراد پراکنده ظاهر می‌شود، کافی نیست؛ بلکه

باید دید که چگونه آن نظریه در نزد گروههای تاریخی ظهور یافته است؛ به همین دلیل است که دراینجا دو عنصر [فلسفهٔ بدبینی] را که پیشتر ذکرشان رفت باهم می‌آورم.

۲ـ فیلسوف بدبین اوضاع را عبارت از نظامی می‌داند که به موجب قانون آهنین اجتناب‌ناپذیری بهم پیوسته است به این معنی که نظام‌اجتماعی به اصطلاح به‌طور یکپارچه و یک‌کاسه به دست ما رسیده است و جز از طریق مصیبتی که کل آن را درهم نوردد، نابود نخواهد شد. اگر این نظریه را بپذیریم در آن‌صورت انداختن مسئولیت تباهیهای مبتلا به‌جامعه به گردن برخی تبهکاران، بیهوده خواهد بود؛ فیلسوف بدبین از حماقت‌های ساده‌دلانهٔ فرد خوشبین مصون است و از موانع غیرمنتظره‌ای که برسر راه طرحهای او پدید می‌آیند سخت آگاه است؛ فیلسوف بدبین بر سرآن نیست که با کشتن انسانهای خودخواه امروز سعادت نسلهای آینده را تأمین کند.

۳ـ اساسی‌ترین عنصر فلسفهٔ بدبینی شیوهٔ تصور آن دربارهٔ راه رهایی است. کسی که به پایان بخشیدن به نارواییها از طریق کوشش خود و یا همیاری همراهان امیدی نداشته باشد، چندان هم به بررسی قوانین تعیین‌کنندهٔ بدبختی یا سرنوشت خویش که این همه غرور آدمیان را می‌شکنند، نخواهد پرداخت.

دیدگاههای جدید دربارهٔ انسان و تاریخ

در طی این مطالعه یک نکته همواره در ذهن من بوده و به نظر من بدیهی بوده که تأکید بسیار بر آن را سودمند نمی‌دانستم ـ و آن این است که کسانی که در جنبش اجتماعی بزرگی شرکت می‌کنند همواره اقدامات خود را به صورت نبردی تصویر می‌کنند، نبردی که در آن قطعاً پیروزی از آن خودشان است. این تصورات ساختگی را که مورخان معرفت نسبت به آنها را بسیار مهم می‌دانند، در اینجا اسطوره می‌نامیم «اعتصاب عمومی» در نزد سندیکالیستها و انقلاب نهایی در نظریهٔ مارکس چنین اسطوره‌هایی هستند.

اسطوره‌هایی راکه بوسیلهٔ مسیحیت اولیه، جنبش اصلاح‌دین، انقلاب [فرانسه] و پیروان مازینی ساخته شده‌اند، به عنوان نمونه‌های برجسته ذکرکرده‌ام. حال می‌خواهم نشان دهم که نباید چنین مجموعه‌هایی از تصاویر را به شیوه‌ای تجزیه کنیم که معمولاً شیئی را به اجزای آن تجزیه می‌کنیم بلکه می‌باید آنها را به صورت کلی و به عنوان نیروهای تاریخی درنظر بگیریم و از هرگونه مقایسه میان عمل انجام شده و تصویری که مردم از آن عمل قبل از انجامش در ذهن خود دارند پرهیز کنیم....

در مورد واژهٔ اسطوره گمان می‌کنم که انتخاب خوبی به عمل آورده‌ام زیرا با این‌کار خود را در موضعی قرار می‌دهم که می‌توانم از هرگونه بحثی با کسانی که درپی نقد مشروح اندیشه اعتصاب عمومی و یا گردآوری ایرادات و اشکالات دربارهٔ امکان عملی شدن آن هستند، پرهیز کنم. از سوی دیگر برعکس به نظر می‌رسد که انتخاب بسیار بدی کرده باشم زیرا برخی کسان به من گوشزد کردند که کاربرد واژهٔ اسطوره تنها در مورد جامعهٔ ابتدایی مناسب است و برخی دیگر نیز خیال کردند که به نظر من توهماتی مشابه با آنچه به نظر رنان ممکن است جانشین مذهب شود، می‌توانند جهان مدرن را به حرکت درآورند. اما برداشت بدتری نیز مطرح شده است و آن این که نظریهٔ من در مورد اسطوره‌ها تنها نوعی ادعا و یا تکذیب آراء درست انقلابیون و ***سفسطه‌بافی‌های روشنفکرانه*** بوده است.

اگر گفته اخیر درست باشد، مایهٔ تأسف من خواهد بود زیرا من خود همواره کوشیده‌ام تا از نفوذ فلسفهٔ عقل‌گرایانه بگریزم، به این دلیل که آن فلسفه به نظر من مانع بزرگی برای تاریخ‌نویسانی که تحت سیطره آن قرار می‌گیرند، فراهم می‌کند. تضادی که میان این فلسفه و فهم درست رخدادها وجود دارد اغلب توجه خوانندگان آثار رنان را بخود جلب کرده است. رنان پیوسته میان راه شهودی خودش که تقریباً همیشه ستودنی بود از یک‌سو و فلسفه‌ای که در مطالعهٔ تاریخ گرفتار ابتذال می‌شود از سوی دیگر، در تردید و نوسان بوده است؛ لیکن بدبختانه اغلب خود را موظف می‌داند که بر وفق ***عقاید عملی*** روزگار خود بیندیشد.

فلسفهٔ عقل‌گرایانه خود را از توضیح پدیده‌هایی از این قبیل عاجز می‌یابد: مثل آن که سرباز ناپلئون جان خود را فداکند تا افتخار مشارکت در «اعمال جاودانه» و زیستن به افتخار فرانسه را داشته باشد حتی باآنکه می‌دانست که «همواره تهیدست خواهد ماند» و یا وقتی رومیان از خود فضایل خارق‌العاده‌ای نشان می‌دادند و خود را به وضع محرومیت سهمگینی دچار می‌کردند و بسیار رنج می‌بردند تا جهان را تسخیر کنند....

ذهن انسان چنان ساخته شده که نمی‌تواند به صرف مشاهده امور خرسند بماند بلکه همواره می‌کوشد تا به دلیل درونی امور دست‌یابد. پس، از خود می‌پرسم که آیا مطالعهٔ کامل‌تر نظریهٔ اسطوره‌ها با استفاده از نگرش روشنفکرانهٔ فلسفهٔ برگسن مطلوب نخواهد بود....

برگسن ما را به ملاحظه اعماق درونی ذهن و آنچه در طی لحظه‌ای خلاق در آن

رخ می‌دهد، فرامی‌خواند. وی می‌گوید: «دونفس جداگانه وجود دارد که یکی از آنها به اصطلاح فرافکنی بیرونی دیگری است یعنی نمایش فضایی یا به اصطلاح اجتماعی آن است. ما از طریق مکاشفهٔ عمیق در درون خود به نفس اول می‌رسیم و این مکاشفه ما را به درک حالات درونی خود به عنوان موجوداتی زنده که دائماً در حال شدن و غیرقابل سنجش و اندازه‌گیری هستند، رهنمون می‌شود.... اما لحظاتی که ما خود را درک می‌کنیم بسیار کمیاب‌اند و به همین دلیل است که ما به ندرت آزاد هستیم. ما بیشتر وقت خود را در بیرون از خودمان به سرمی‌بریم و هیچ‌چیز از خودمان، جز شبحی، جز سایه‌ای بی‌رنگ احساس نمی‌کنیم.... از این رو، ما نه برای خود بلکه برای جهان بیرونی زندگی می‌کنیم؛ ما نمی‌اندیشیم بلکه سخن می‌گوییم؛ ما فاعل نیستیم بلکه منفعل‌ایم. آزادی‌عمل به معنی اعمال تصرف بر خویشتن و بازگشت به زمان ناب است....

به نظر من اینگونه روانشناسی زندگی عمیق را می‌باید به شیوهٔ زیر بیان کرد. ما باید این اندیشه را کنار بگذاریم که می‌توان روح را با چیزی متحرک مقایسه کرد که به موجب قانونی کم‌وبیش مکانیکی در جهت برخی نیروهای محرک به حرکت آورده می‌شود. عمل کردن به این معنی است که ما جهانی خیالی می‌آفرینیم که جلوتر از جهان کنونی قرار دارد و مرکب از حرکاتی است که کلاً وابسته به ما هستند. آزادی ما بدین معنا کاملاً قابل‌فهم می‌شود. بسیاری از فیلسوفان، با الهام از نظریات برگسن و با مطالعهٔ این‌گونه آفرینش‌ها که کل پدیده‌های مورد علاقهٔ ما را در برمی‌گیرند، نظریه‌ای نسبتاً تکان‌دهنده عرضه داشته‌اند. مثلاً ادواردلوروی می‌گوید: «بدن ما تاآنجا که ما آن را تجربه کنیم، کل‌جهان است و آنچه به صورت متعارف بدن به معنای دقیقش خوانده می‌شود، تنها بخشی از بدن بزرگ‌تر است بخشی که دارای کمترین میزان ناخودآگاهی و بیشترین میزان آزادی است و تحت‌اختیار مستقیم ماست و ما بواسطهٔ آن بر روی بقیهٔ بدن خود عمل می‌کنیم.» اما برخلاف روش این فیلسوف باریک‌اندیش، نباید حالات گذرای فعالیت ارادی خود را با یافته‌های ثابت علم خلط کنیم.

این جهانهای مصنوعی عموماً بدون آنکه ردّپایی از خود در خاطرهٔ ما باقی گذارند، از ذهن ما ناپدید می‌شوند؛ اما وقتی توده‌ها عمیقاً تحت‌تأثیر قرار بگیرند در آن صورت می‌توان ردپای آن نوع از نمایش را که تشکیل‌دهندهٔ اسطورهٔ اجتماعی است، جستجو کرد. تا زمانی که توده‌ها هیچ اسطوره‌ای را نپذیرفته باشند، می‌توان همچنان از شورش سخن گفت اما در آن صورت هیچ جنبش انقلابی برانگیخته نخواهد شد؛ همین

نکته است که به اعتصاب عمومی چنین اهمیتی می‌بخشد و آن را برای سوسیالیست‌هایی که از انقلاب می‌ترسند، ناخوشایند و منفور می‌سازد؛ این سوسیالیست‌ها هر چه در توان دارند انجام می‌دهند تا اعتماد کارگران در تهیه مقدمات انقلاب را درهم شکسته؛ و به منظور کسب پیروزی در این کار، اندیشهٔ اعتصاب عمومی را ریشخند می‌کنند؛ در حالی که این اندیشه تنها اندیشه‌ای است که به عنوان نیرویی محرک ارزشمند است. یکی از شیوه‌های عمدهٔ کار آن سوسیالیست‌ها توصیف اعتصاب عمومی به عنوان اتوپیا است؛ این کار بسیار آسان است زیرا شمار اسطوره‌هایی که کاملاً عاری از عنصر اتوپیایی باشند، بسیار اندک است.

اسطوره‌های انقلابی امروز تقریباً خالی از چنین آمیزه‌ای هستند؛ بوسیلهٔ آنها می‌توان کردار، احساسات و اندیشه‌های توده‌هایی که خود را برای مبارزه‌ای تعیین‌کننده آماده می‌سازد، درک کرد؛ اسطوره‌ها توصیف امور نیستند بلکه بیانگر عزم عمل هستند. برعکس اتوپیا فرآورده‌ای فکری و محصول نظریه‌پردازانی است که پس از مشاهده و بررسی امور واقع در پی تأسیس جامعه‌ای نمونه برمی‌آیند که بتوان جامعه موجود را با آن مقایسه کرد و نیکی‌ها و زشتی‌های آن را بر آن اساس سنجید. اتوپیا ترکیبی از نهادهای خیالی است که به اندازهٔ کافی با نهادهای واقعی شباهت دارند تا قانونگذاران بتوانند دربارهٔ آنها تعقل کنند؛ اتوپیا پدیده‌ای قابل تجزیه به اجزا است و برخی از بخش‌های آن چنان شکل داده شده‌اند که (با تغییرات و دست‌کاری اندکی) قابل تبدیل به قوانین آینده باشند. در حالی که اسطوره‌های معاصر انسانها را آماده مبارزه‌ای می‌سازند که به نابودی وضع موجود خواهد انجامید، اتوپیاها همواره اذهان مردمان را به اصلاح امور معطوف کرده‌اند که با تغییرنظام موجود انجام شدنی است؛ بنابراین، شگفت‌آور نیست که بسیاری از ناکجاآباد سازان وقتی تجربهٔ بیشتری در مورد زندگی سیاسی به دست آوردند، به دولتمردانی توانا تبدیل شدند. اسطوره قابل نفی نیست زیرا در جوهر خود با اعتقادات گروه پیرو آن یکی و یکسان است و ترجمان این اعتقادات به زبان جنبش است؛ در نتیجه نمی‌توان آن را به بخش‌هایی تقسیم کرد و آن بخش‌ها را در معرض توصیفهای تاریخی گذاشت. برعکس، اتوپیا همانند هر نهاد و قانون اجتماعی، قابل بررسی است؛ جنبش‌های خودجوشی که برمی‌انگیزد با جنبش‌های واقعی و مشهود در طی تاریخ قابل مقایسه‌اند و بدین شیوه می‌توان درستی ظاهری آن را ارزیابی کرد؛ می‌توان ناکجاآبادها را با نشان‌دادن ناسازگاری نظام اقتصادی آنها با شرایط ضروری تولید در جهان مدرن نفی کرد.

کسانی که در دنیای «اسطوره‌ها» زندگی می‌کنند از هرگونه نفی و طردی مصون‌اند؛ این نکته بسیاری را بر آن داشته تا سوسیالیسم را نوعی مذهب بدانند. مدتها مردم با این واقعیت روبرو بوده‌اند که نقد و انتقاد تأثیری برعقاید مذهبی نمی‌گذارد و از آنجا نتیجه گرفته‌اند که، هر عقیده‌ای که خود را ورای علم می‌داند، می‌باید مذهبی باشد. همچنین گفته می‌شود که مسیحیت امروزه بیش از آنکه مجموعه‌ای از عقاید جزمی باشد، راهی برای زندگی و حاوی اصلاحاتی اخلاقی است که تا عمق هستی انسان نفوذ می‌کند؛ در نتیجه شباهت تازه‌ای میان مذهب و سوسیالیسم انقلابی کشف شده است، زیرا سوسیالیسم نیز برآموزش، آماده‌سازی و حتی بازسازی فرد تأکید می‌کند و این همه وظیفه‌ای بسیار سنگین است. اما برگسن به ما آموخته است که تنها مذهب مناطق عمیق‌تر زندگی ذهنی و روحی ما را اشغال نمی‌کند بلکه اسطوره‌های انقلابی هم در آنجا در کنار مذهب جایی دارند....

اسطورهٔ اعتصاب عمومی

بنابر استدلال مارکس، سرمایه‌داری به حکم قوانین ذاتی سرشت خودش، در رهی پیش می‌رود که جهان امروز را، به وجهی اجتناب‌ناپذیر، بدانسان که تکامل موجودات زنده اجتناب‌ناپذیر است، به آستانهٔ جهان آینده رهنمون می‌شود. این فرایند دورانی دراز از سازندگی سرمایه‌دارانه را دربرمی‌گیرد و سرانجام با نابودی سریع سرمایه‌داری به پایان می‌رسد و این نابودی حاصل‌کار پرولتاریاست. سرمایه‌داری میراثی ایجاد می‌کند که به سوسیالیسم خواهد رسید، کسانی را به‌وجود می‌آورد که رژیم موجود را سرکوب خواهند کرد و وسایلی را ایجاد می‌کند که در نابودی خود سرمایه‌داری به کار می‌روند ولی درعین حال دستاوردهای تولیدی خود را محفوظ می‌دارد. سرمایه‌داری شیوه‌های کار جدیدی ایجاد می‌کند؛ طبقهٔ کارگر را با فشاری که خود بر دستمزدها وارد می‌کند، در درون سازمانهای انقلابی متشکل می‌سازد؛ و پایگاه سیاسی خود را از طریق تشویق و رقابت محدود می‌سازد و در نتیجه رهبران صنعتی مدام از صحنه خارج می‌شوند. بدین‌سان سرمایه‌داری پس از حل مسألهٔ بزرگ تشکلات کارگری (که برای حل آن ناکجاآباد سازان فرضیات بسیار ساده‌دلانه و احمقانه‌ای پیشنهاد کرده‌اند) موجب تولد عاملی می‌شود که خود آن را سرنگون می‌سازد و کل مطالبی را که هواداران اتوپیا برای تشویق مردم آگاه به انجام اصلاحات نوشته‌اند، بی‌حاصل می‌سازد؛ همچنین سرمایه‌داری نظم سنتی را به تدریج نابود می‌سازد، در

حالی که منتقدین فلاسفهٔ آرمانگرا در مقابل آن نظم همواره احساس عجز و ناتوانی کرده بودند. پس می‌توان گفت که سرمایه‌داری نقشی شبیه به آنچه هارتمن برای «ناخودآگاه» در طبیعت قایل است، ایفا می‌کند، زیرا شرایط تحقق اصلاحاتی را که خود خواهان ایجاد آنها نبوده است، آماده می‌سازد. سرمایه‌داری بدون هیچگونه طرح هماهنگ، بدون هیچ اندیشهٔ راهنما، و بدون هیچ تصور آرمانی از جهان‌آینده، موجب تحول و تکاملی اجتناب‌ناپذیر می‌گردد؛ و از شرایط فعلی آنچه را که معّد تکامل تاریخی است برمی‌گیرد؛ و تقریباً به شیوه‌ای مکانیکی هرآنچه را که لازمهٔ ظهور عصری جدید است انجام می‌دهد تا این عصر جدید کلاً با آرمان‌گرایی دوران فعلی قطع پیوند کند و در عین‌حال دستاوردهای نظام اقتصادی سرمایه‌داری را محفوظ بدارد.

سوسیالیست‌ها باید از کوشش برای یافتن وسیله‌ای جهت تشویق طبقات متوسط آگاه به تمجید شرایط *گذار به نظام قانونگذاری کامل‌تری* دست بکشند (در اصل این کاری بود که طرفداران اتوپیا در نظر داشتند)؛ تنها وظیفهٔ آنها آگاه کردن پرولتاریا از نقش انقلابی عظیمی است که آن طبقه باید ایفا کند.

نمی‌توان با کاربرد زبان معمولی به شیوه‌ای قطعی به این نتایج رسید؛ بلکه باید از مجموعه‌ای از تصاویر بهره گرفت که تنها بواسطهٔ شهود و قبل از هرگونه تحلیلی، می‌تواند به صورتی یکپارچه کل احساساتی را که منطبق با مظاهر مختلف جنگ سوسیالیسم برضد جامعه مدرن است، برانگیزد. سندیکالیستها با متمرکز ساختن کل سوسیالیسم بر قضیهٔ اعتصاب عمومی این مشکل را به آسانی حل می‌کنند: بدین‌سان دیگر جایی برای حل تعارضات موجود در پریشانگوییهای دانشمندان نیست؛ همه‌چیز به روشنی مشخص شده به نحوی که تنها یک تعبیر از سوسیالیسم ممکن است. این روش همهٔ مزیّتهایی را که معرفت کلی به گفته برگسن نسبت به تجزیه و تحلیل دارد، داراست؛ و شاید نتوان مثال دیگری آورد که بتواند ارزش نظریات آن استاد پرآوازه را بازنماید.

امکان تحقق عملی اعتصاب عمومی بسیار موردبحث قرار گرفته است؛ گفته شده است که جنگ سوسیالیستی در یک نبرد واحد به پایان نمی‌رسد. کسانی که خود را دوراندیش، عمل‌گرا، و علمی می‌دانند، به حرکت درآوردن توده‌های عظیم پرولتاریا در آنِ‌واحد را مشکلی عظیم می‌شمارند؛ آنها مشکلات خُرد و ریزی را که بر سرراه چنین مبارزهٔ بزرگی قرار دارد، بررسی می‌کنند. عقیدهٔ جامعه‌شناسان سوسیالیست و نیز

سیاستمداران این است که اعتصاب عمومی رؤیایی خلقی است که در آغاز جنبش کارگری پدید می‌آید؛ سخنان سیدنی وب را برضد عقیدهٔ ما بسیار نقل کرده‌اند که گفته است اعتصاب عمومی توهم جوانان است، توهمی‌که کارگران انگلیسی ـ که انحصارگران علم جامعه‌شناسی تفسیر آنان را درست‌ترین تعبیر جنبش طبقهٔ کارگری می‌دانند ـ خود را بزودی از آن خلاص خواهند کرد... و با این‌حال بدون دست‌کشیدن از زمان‌حاضر و بدون استدلال و تأمل دربارهٔ آینده ـ که به‌نظر می‌رسد برای همیشه محکوم به گریزاز چنبر عقل ماست ـ اصلاً نمی‌توانیم دست به عمل بزنیم. تجربه نشان می‌دهد که ***طراحی آینده در زمانی نامعین***، وقتی به نحوی صورت بپذیرد، می‌تواند بسیار مؤثر باشد و ناراحتی‌های اندکی ببار آورد؛ این‌حال وقتی رخ می‌نماید که آیندهٔ پیش‌بینی شده به شکل فرجام کار اسطوره‌هایی باشد که همهٔ تمایلات و خواستهای قوم یا حزب و یا طبقهٔ خاصی را دربرمی‌گیرند، خواستهایی که در همهٔ شرایط زندگی همچون غرایز، ذهن را تسخیر می‌کنند؛ چنان اسطوره‌هایی امید عملی ساختن آن تمایلات را وجهی از واقعیت می‌بخشند و آدمیان می‌توانند بوسیلهٔ آنها بهتر از هر وسیلهٔ دیگری خواستها، امیال وکردار ذهنی خود را اصلاح کنند. بعلاوه می‌دانیم که این اسطوره‌های اجتماعی به‌هیچ‌وجه مانع بهره‌گیری فرد از مشاهدات و تجربیات خود در طی زندگی نمی‌شوند و وی را از پیگیری اشتغالات معمولی خود باز نمی‌دارند.

حقیقت این گفته را می‌توان با مثالهای بسیاری نشان داد. مسیحیان اولیه، منتظر بازگشت مسیح و نابودی کل جهان‌کفر و برقراری حکومت قدیسان در پایان دوران اولیه بودند. چنین فرجامی رخ ننمود اما اندیشهٔ مسیحی تاآنجا از این اسطوره آخرالزمانی سود برد که برخی دانشمندان معاصر برآنند که کل آموزه‌های مسیح صرفاً راجع به همین نکته بود. امیدهایی که لوتروکالون به تعالی مذهبی اروپا بسته بودند، هیچ‌گاه تحقق نیافت؛ دیری نپایید که پدران جنبش اصلاح‌دین، متعلق به عصری سپری شده تلقی گردیدند؛ از نظر پروتستانهای امروز آن دو متعلق به قرون وسطی بودند نه عصر جدید و مسائلی که خاطر آنها را نگران می‌داشت جایی در مذهب پروتستان امروزی ندارد. آیا ما باید به همین دلیل پیامدهای عظیم آرمانها و رویاهای آن دو برای نوسازی مسیحیت را انکار کنیم؟ باید پذیرفت که پیامدهای انقلاب [فرانسه] به هیچ‌وجه شباهتی به تصاویر افسونگرایانه‌ای که شور و شوق پیروان اولیهٔ آن را برمی‌انگیخت نداشت؛ اما آیا بدون آن تصاویر انقلاب پیروز می‌شد؟ طرحهای اتوپیایی بسیاری با اسطورهٔ انقلاب درآمیخته

بودند زیرا آن اسطوره را جامعه‌ای بوجود آورده بود که سخت شیفتهٔ ادبیات تخیلی بود و به «علم» اعتماد بسیار داشت ولی با تاریخ اقتصادی گذشته چندان آشنا نبود.

طرحهای اتوپیایی ره به جایی نبردند، اما می‌توان پرسید که آیا خود انقلاب تحولی عمیق‌تر از آن نبود که سازندگان اتوپیاهای اجتماعی در سدهٔ هجدهم درخیال خود پرورده بودند؟ در دوران خود ما مازینی راهی را در پیش گرفت که ابلهان عاقل‌نمای زمانه او آن را خیالی جنون‌آمیز می‌خواندند؛ اما دیگر نمی‌توان انکار کرد که ایتالیا بدون مازینی هیچگاه به قدرت بزرگی تبدیل نمی‌شد؛ وی بیش از کاوور و همهٔ سیاستمداران پیرواو به وحدت ایتالیا خدمت کرد.

شناخت محتویات اسطوره‌ها به طور مشروح که در حقیقت بخشی از تاریخ آینده را تشکیل می‌دهند، اهمیت چندانی ندارد؛ اطلاعاتی در آنها نیست که بتوان از روی آن طالع‌بینی کرد؛ حتی ممکن است هیچ یک از محتویات آنها هرگز صورت تحقق نپذیرد؛ چنانکه تصور آخرالزمان در نزد مسیحیان اولیه نپذیرفت. آیا ما در زندگی روزمرهٔ خود با این واقعیت دمساز نیستیم که آنچه در عمل اتفاق می‌افتد، با تصور قبلی ما دربارهٔ آن تفاوت بسیار دارد؟ و با این‌حال چنین واقعیتی ما را از تصمیم‌گیریهای بعدی باز نمی‌دارد. روانشناسان می‌گویند که میان اهداف موردنظر و اهداف تحقق یافته «عدم تجانس» هست؛ کوچکترین تجربه در مورد زندگی حقیقت این قانون را بر ما عیان می‌سازد؛ و اسپنسر همین قاعده را به حوزهٔ طبیعت بسط داد و نظریهٔ کثرت معلولها را از آن گرفت.

اسطوره را باید به عنوان ابزار عملی بر روی زمان حال بررسی کرد: هرگونه بحثی دراین‌باره که تا چه حد می‌توان اسطوره را به عنوان تاریخ آینده تلقی کرد، تهی از معناست.***اسطوره تنها درکلیت خود مهم است***: اجزای آن تنها تا آنجایی که می‌توانند اندیشهٔ اصلی را بازنمایند، اهمیت دارند.

تصور اعتصاب عمومی که محصول وقوع اعتصابهای خشونت‌بار در عمل است، متضمن تصور سرنگونی و سقوط اجتناب‌ناپذیر[سرمایه‌داری] است. این تصور عنصری هراس‌آور در بردارد که به تدریج که خشونت جایگاه بیشتری در ذهن پرولتاریا پیدا می‌کند، هرچه هراسناک‌تر می‌شود. اما سوسیالیست‌ها با اقدام به کاری جدی، خطیر و متعالی از حدود جامعهٔ پوچ و بی‌معنای ما فراتر می‌روند و خود را شایستهٔ آن می‌سازند تا راههای تازه‌ای به روی جهانیان بگشایند.

بخش سوم: عصر اضطراب

«ما امروز زیر تابلوی «سقوط‌تمدن» زندگی می‌کنیم. این وضع بواسطهٔ جنگ پدید نیامده است؛ جنگ تنها یکی از مظاهر آن وضع است. فضای روحانی به فضای واقعی خشکی تبدیل شده است که به نوبهٔ خود واکنش نشان می‌دهد و از هر حیث نتایج مصیبت‌باری بهمراه می‌آورد.»

آلبرت شوایتزر، فلسفهٔ تمدن(۱)

«[انسان] گرچه فرمانروای همهٔ چیزهاست ولی فرمانروای خود نیست. وی در درون و خودی که خود ایجاد کرده احساس گمگشتگی می‌کند. گرچه ابزارهای بیشتر، دانش بیشتر و تکنیک بیشتری امروزه در اختیار اوست، لیکن در عمل اوضاع امروز همانند بدترین اوضاعی است که تاکنون موجود بود است، جهان امروز بی‌هدف حرکت می‌کند. از همین روست که ترکیب غریبی از احساس قدرت و احساس ناامنی پدید آمده و در روح انسان مدرن خانه کرده است.»

ارتگایی‌گاست، طغیان توده‌ها(۲)

«رخدادهای کنونی نشان از عدم عقلانیت دارند... سلطهٔ نیروهای عقلانی در سرشت انسان شاید هیچ‌گاه به اندازهٔ امروز کامل و سراسری نبوده است.»

فرانتس الکساندر، عصربی‌عقلی(۳)

«اهمیت نمادین پدیده‌های فیزیکی بطورکلی مورد تصدیق است؛ و چارچوب فیزیک امروز به شکلی تنظیم شده است تا به روشنی نشان‌دهد که فیزیک وجه‌خاصی از امر گسترده‌تری است.»

سرآرتور ادینگتون، سرشت جهان مادی(۴)

---

1. Albert Schweitzer, *The philosophy of Civilization*. (A. & C. Black, 1947) part I.p.1.
2. Ortega y Gasset, *The Revolt of the Masses*.(W.W. Norton & Co.1932) pp.47-48.
3. Franz Alexander, *Our Age of Unreason* (J.B. Lippincott Co.1942) p.19.
4. Sir. Arthur Eddington, *The Nature of the Physical World*. (Macmillan Co. 1928) pp. 331-2.

۱
عصر اضطراب

یکی از چهره‌های برجستهٔ ادبی فرانسه در سال ۱۹۱۹ طی مقالهٔ تکان‌دهنده‌ای توجه خوانندگان را به بحرانی جلب کرد که در سده بیستم ذهن و اندیشهٔ اروپایی را فراگرفته بود. پل والری به شیوه‌ای هاملت‌گونه به تأمل دربارهٔ عظمت و انحطاط اروپا پرداخت و تا زمان مرگ خود در سال ۱۹۴۵ بارها به این موضوع بازگشت. دربارهٔ عظمت اروپا تردیدی نبود. در واقع والری از عدم موازنهٔ قوای سیاسی و فکری میان اروپا و بقیهٔ جهان تا آن زمان درشگفت بود. اروپا گرچه از لحاظ اندازه مساحت کوچک بود و در حقیقت برآمدگی کوچکی بر روی قاره‌عظیم آسیا محسوب می‌شد لیکن سده‌ها رهبری فکری و فرهنگی‌جهان را در دست داشت. اروپا «خطهٔ برگزیدهٔ کره‌خاکی، مروارید زمین و مغز پیکری گسترده بود». برتری اروپا بر ترکیب مطلوبی از ویژگیها و از جمله بر برخورداری از قوهٔ تخیل و منطق درست، شکاکیت و عرفان و مهمتر از همه بر کنجکاوی بی‌طرفانه و اشتیاق‌آمیزی استوار بود. «همه‌چیز و یا تقریباً همه‌چیز به‌دست اروپا افتاد و همه‌چیز از آنجا پدید آمد.[۱]

اما به گفتهٔ والری چنین‌وضعی در حال سپری‌شدن بود. جنگ بزرگ [جنگ جهانی اول] وی را در مورد شکنندگی همهٔ تمدنها خواه تمدن اروپایی و یا تمدنهای نینوا، بابل و پارس سخت اندیشناک ساخته بود. «ما تمدنهای متأخر... ما نیز اکنون می‌دانیم که میرا هستیم».[۲] با این حال به نظر والری مرگ و یا دست‌کم زوال اروپا مدتها پیش از جنگ

---

1. Paul Valery, "The Crisis of the Mind", *Collected Works* , Vol.10. (New York , 1962) pp.31-3.

2. Ibid.p.23.

جهانی اول آغاز گشته بود. به نظر او اروپا احتمالاً پیش از ۱۹۱۴ به حدودنهایی «مدرنیسم» رسیده بود و مهمترین نشانهٔ این وضع نابسامانی فکری بود. منظور او از نابسامانی ظاهراً فقدان هرگونه نظام معنایی ثابت و پایدار برای زیستن و اندیشیدن بوده است. این وضع احتمالاً نتیجهٔ «همزیستی آزادانهٔ اندیشه‌های بسیار ناهمگون و اصول بسیار متضاد زندگی و دانش در اذهان پرورش یافته در بین مردم اروپایی بود. همین خود ویژگی عصر مدرن است»[1]

زوال اروپا تا اندازه زیادی به سیاست ارتباط داشت و سیاست همواره نقطهٔ ضعف اروپا محسوب می‌شد و به همین خاطر اینک اروپا کیفر می‌شد. صدور دانش‌وعلم کاربردی اروپا به مناطق دیگر عدم مساواتی راکه مبنای تسلط اروپا بود از میان برده بود. به همین دلیل و دلایل دیگر اروپا و ***انسان اروپایی*** به ورطهٔ ***اضطراب*** و ***اندوه*** درغلتید. بحران نظامی ممکن بود موقتاً فروکش کرده باشد اما بحران اقتصادی ادامه یافت و مهمتر از همه بحران فکری که حساس‌ترین علت همهٔ بحرانها و نابودکنندهٔ ادبیات و فلسفه و هنر بود، ادامه پیدا کرد.

والری همراه با بسیاری از همعصران خودش آغاز عصر جدید اضطراب در تاریخ‌اروپا را اعلام می‌داشت. قبل از توضیح بیشتر این اضطراب که به نظر والری نشانه‌ای از زوال و افول بود، بهتر است با تفصیل بیشتری به تداوم عظمت فکری اروپا در سده‌بیستم نگاه کنیم. والری با وجود نگرش بدبینانه‌اش، بی‌شک به تداوم عظمت اروپا در طی دوران زندگی خود اذعان می‌کرد، هرچند نشانه‌هایی از زوال نیز در آن پدید آمده بود. درست است که اروپای سدهٔبیستم تا اندازهٔ زیادی با تکیه بر اندوخته‌های فکری قرون گذشته به زندگی خود ادامه داد. مثلاً برخی از چهره‌های درخشان اروپا در حوزهٔ علم و فلسفه درسده نوزدهم زاده شده و پرورش یافته و برخی از آثار خود را پیش از سال ۱۹۱۴ نوشته بودند. از آن جمله‌اند زیگموند فروید (متولد ۱۸۵۶)، ماکس‌پلانک(متولد۱۸۵۸)، آلفردنورث‌وایتهد(متولد ۱۸۶۱)کارل یونگ (متولد ۱۸۷۵) و آلبرت‌اینشتین (متولد ۱۸۷۹). همچنین درست است که پیروزی فاشیسم در دههٔ ۱۹۲۰ و ۱۹۳۰ موجب فرار مغزها به آمریکا و مناطق دیگر شد. با این همه نمی‌توان انکار کرد که پیشرفت‌های عمده‌ای دست‌کم در سه حوزهٔ فیزیک، روانشناسی و فلسفه درفاصله سالهای ۱۹۰۰ و ۱۹۵۰ رخ نمود.

1. Ibid. p.27.

نظریه کوانتوم و نسبیت در فیزیک که به قولی «انقلابی توأمان در حوزه‌های بی‌نهایت بزرگ و بی‌نهایت کوچک»[۱] به شمار می‌روند، از حیث غنا و تازگی با فیزیک «کلاسیک» قابل مقایسه بود. این نظریه در واقع برخی از مفروضات عمدهٔ فیزیک قدیم را بهم ریخت. ازآنجا که این نظریه برخلاف نظریهٔ ماشین جهانی نیوتون به سهولت قابل‌تصویر نبود، برای ذهن عامه قابل دسترسی نبود و تأثیر ژرفی بر علوم انسانی به عنوان «دانش و فرهنگی مجزا» باقی نگذاشت. در حقیقت آن نظریه از راهی غیرمستقیم یعنی از طریق تکنولوژی هراسناکی که ممکن ساخت، وارد علوم انسانی شد. با این‌حال نظریهٔ مذکور به تأملات تازهٔ بسیاری در محافل فلسفی دربارهٔ سرشت و ساختار ماده، فضا و زمان، ملیت، پیش‌بینی‌پذیری، مسأله شناخت و حتی مسألهٔ خداوند دامن زد. بدین‌سان، میان علم ماتریالیستی کمونیست‌ها (چنان که در کتاب ***ماتریلیسم و امپریوکریتیسمیسم*** (۱۹۰۹) اثر لنین نمودار می‌شد) و فلسفهٔ «ایده‌آلیستی) علم که اینک در اروپای غربی پدید می‌آمد شکاف عمیقی بود.

مکتب اصالت وجود و روانکاوی نیز دستاوردهای عمده‌ای بشمار می‌رفتند. هر دو همانند فیزیک جدید در قرن نوزدهم ریشه داشتند. اما هر دو در قرن بیستم شکوفا شدند زیرا در این قرن فضای لازم یعنی فضای اضطراب برای آن دو وجود داشت و هر دو چون با انسان سروکار داشتند و نه چون فیزیک با الکترونها و طول موج، سریع و عمیقاً بر فرهنگ خود تأثیر گذاشتند. مکتب اصالت وجود که «فلسفهٔ سده بیستم» خوانده می‌شد، به درون ادبیات و داستان‌نویسی راه یافت . همچنین روانکاوی که توماس‌مان آن را «جنبشی عالمگیر» خوانده، بر همهٔ حوزه‌های اندیشه از ادبیات گرفته تا ماقبل‌تاریخ، اساطیر، فرهنگ عامّه، مذهب و آموزش تأثیرگذاشت. همین داستان‌نویس بزرگ سده بیستم گفته است: در واقع، نمی‌توان گفت که من به سراغ روانکاوی رفتم بلکه روانکاوی به سراغ من آمد.[۲]

امتیاز خاص مکتب اصالت وجود آن بود که نقطهٔ آغاز تازه‌ای برای تفکر فلسفی به دست می‌داد که با خصلت «عینی» تفکر در فلسفهٔ «مدرن» بسیار تفاوت داشت. به نظر فیلسوفانی مانند مارتین هایدگرو ژان‌پل‌سارتر فلسفهٔ راستین محصول تفکر شخصی و درگیری متفکر در شرایط حیاتی و نگرانی عمیق دربارهٔ آن شرایط است، نه نتیجهٔ تفکر

1. Arthur Koestler, *Arrow in the Blue* (New York, 1952).
2. Thomas Mann, "*Freud and the Future*" (1936) in Mann. *Essays of Three Decades*. (New York, 1947).

غیرشخصی و مشاهدهٔ بیطرفانه و منطق که آن همه مورد تأکید ایده‌آلیسم و اثباتگرایی علمی بوده است. مزیت روانکاوی نیز در آن بود که در پس «عقل» یا «ارادهٔ» انتزاعی رسوخ کند و انگیزه‌های عاطفی اندیشه و عمل‌را بیابد. روانکاوی اگر هم نمی‌توانست حوزهٔ ناخودآگاه را کشف کند، بی‌شک، بویژه در تعبیر فرویدوکارل‌یونگ از آن، می‌توانست در ناخودآگاه غور کامل نماید. اتورانکه که یکی از همکاران فروید بود، به درستی سده‌بیستم را «عصر روانشناسی» می‌خواند، زیرا هیچگاه پیش از آن روانشناسی که اینک کاملاً از فلسفهٔ استقلال یافته بود، چنان جایگاه مرکزی و مهمی در اندیشهٔ اروپایی نیافته بود. باید دانست که روانکاوی تنها یکی از چندین مکتب معاصر در روانشناسی بود. علاوه بر فرویدیها، همچنین باید بویژه از یونگی‌ها، آدلری‌ها و رفتارگرایان نیز نام برد. حتی مکتب روانشناسی اصالت وجودی بوسیلهٔ روانشناس سویسی لودیگ بینزوانگر که مخالف فروید بود و با وی نامه‌نگاری داشت، ایجاد شد.

فیزیک، مکتب‌اصالت وجود و روانکاوی تنها دستاوردهای فکری اروپا در فاصله دو جنگ‌جهانی نبودند. می‌توان به سهولت فهرست بسیار درازتری شامل جنبش‌های فکری زیر به دست داد: یکی اثبات‌گرایی منطقی که جنبش فلسفی بسیار خلاقی بود؛ دیگری اقتصاد کینزی؛ و سوم جنبش‌های جدید در ادبیات و هنر که برخی از آنها بسیار تجربه‌گرایانه بودند (بویژه رمان و شعر متافیزیکی)؛ و سرانجام مکاتب الهیات جدید که برخی مانند «مکتب‌ارتودکس جدید» مبتنی بر الهیات قدیمی‌تر بودند و برخی دیگر نقطه‌نظرات کاملاً جدیدی عرضه داشتند. گزیده‌های این بخش از کتاب حاوی برخی از این‌گونه «ماجراجوییهای فکری» هستند.

با این همه، چنانکه والری‌می‌گفت زوال و اضطراب با عظمت و شکوه همراه بود. کسانی که اصطلاح «عصر اضطراب» را برای توصیف رخدادهای سدهٔ بیستم وضع کردند خود اروپائیان بودند نه دیگران. برخلاف اروپائیان سده هیجدهم که بر آگاهی و روشنفکری فرآیند در عصر خویش تأکید می‌کردند، اروپائیان سده‌بیستم نه بر آگاهی و نه بر عظمت فزاینده بلکه بر اضطرابی انگشت می‌گذاشتند که هستی، فرهنگ و سرنوشت آنها را به‌نظر خودشان احاطه کرده بود. پل‌تیلیش فیلسوف متأله [آلمانی] در میانهٔ سده می‌گفت: امروزه توصیف عصرحاضر به عنوان عصر اضطراب توصیفی بدیهی است»[1] تیلیش حتی اعتقاد داشت که اضطراب به دستاوردهای بزرگ اروپای

---

1. Paul Tillich , *The Courage To Be* (New Haven.1952).

(اظهارنظر تیلیش در مورد اروپا و آمریکا هر دو صادق بود).

معاصر در زمینه ادبیات، شعر و فلسفه سرایت کرده است. بنا به تعبیر او اروپا وارد سومین دوران بزرگ اضطراب خود شده بود که از لحاظ شدت با اضطراب جهان باستان [دوران اول] و دوران جنبش اصلاح‌دین [دوران دوم] قابل مقایسه بود.

شکل خاص اضطرابی که به نظر تیلیش دامنگیر اروپای سده‌بیستم شده، اضطراب ناشی از بی‌معنایی است. ریشهٔ این اضطراب به نظر او در فقدان کانونی معنوی و روحانی در جهان مدرن نهفته بود، کانونی که بتواند به مسأله معنای زندگی پاسخی بدهد. این دیدگاه در بین‌کسانی که هنوز تعلقات مذهبی شخصی داشتند، مشترک بود. مثلاً شعرهای اولیهٔ تی.اس.الیوت، بویژه «انسانهای میان‌تهی» (۱۹۲۵) و اشعار متأخر و.اچ.اودن در دورانی که وی مجدداً به مذهب روی آورد، در این میان قابل‌ذکرند. اودن نگران اضطراب ناشی از «تنهایی» و یا اضطراب ارواح بیمار جهان مدرن بود. وی در کتاب *عصر اضطراب* (۱۹۴۷) اضطراب را عبارت از رنج ناشی از زندگی بدون هدف و بدون ایمان می‌دانست. چهارشخصیت داستان او که برای دستیابی به صفا و صمیمیت یکدیگر را در آغوش می‌کشند، «با این احساس که طاقت خود را از دست‌داده‌اند و بی‌صبرانه در جستجوی آبند»، در طلب «سرزمین آرامش» برمی‌آیند. اما این دیدگاه منحصر به متفکران مذهبی نبود. هواداران اصالت وجود زیبائی شناسانه نیز اضطراب را به آگاهی انسان از زندگی در جهانی «بیهوده» ربط می‌دادند. آنها برخلاف تیلیش، به حقایقی که مخلوق خداوند باشد، معتقد نبودند. اما آگاهی از فقدان چنین حقایقی موجد اضطراب بود زیرا در آن صورت مسئولیت ایجاد هرگونه ارزشی کلاً برعهده انسان قرار می‌گرفت به عقیدهٔ آنها انسان آزاد است تا بدون رجوع به خدا و یا جهان آرمانی حقایق دست به گزینش بزند اما آزادی او آزادی «هولناکی» است که متضمن مسئولیتی خردکننده و تهدید ابدی نیستی است.

مرگ خدا تنها علت اضطراب نبود؛ بلکه از مرگ انسان و مرگ اروپا و در واقع از مرگ یا دست‌کم سرنگونی همهٔ بت‌های بزرگ دنیای جدید یعنی عقل، علم، ترقی و تاریخ سخن گفته می‌شد. رخدادهای هول‌انگیز در فاصله سالهای ۱۹۱۴ تا ۱۹۴۵ طبعاً در سرنگونی این بت‌ها و در ایجاد اضطراب بسیار تأثیر داشت. با این‌حال نکتهٔ جالب‌توجه این است که نویسندگان معاصر اغلب سقوط بت‌ها و اضطراب را علت وقوع آن رخدادها گرفته‌اند. مثلاً تیلیش در توضیح دلایل پیروزی فاشیسم به اضطراب عصرحاضر رجوع می‌کند. انسانها در عصر «شک سراسری» از آزادی می‌گریزند و به اقتداری روی می‌آورند که وعده معنابخشی می‌دهد و به پرسش‌های انسان پاسخ

می‌گوید![1] آرتور کستلر در دوران پس از جنگ جهانی دوم چنین تحلیلی عرضه داشت: «انسان سده‌بیستم روان‌پریش سیاسی است، زیرا هیچ پاسخی به مسألهٔ معنای زندگی ندارد و از لحاظ اجتماعی و متافیزیکی نمی‌داند که متعلق به کجاست».[2] پس اضطراب در درون و در بیرون محصول همان «بحران فکری»ای بود که پل‌والری آن را در ۱۹۱۹ کشف کرده بود ولیکن دهها سال در حال تکوین می‌بود. سرنگونی بت‌ها نیازمند توضیح بیشتر است. شگفت‌آور است که علم در عصر علم مورد بی‌اعتمادی قرارگرفت و هراسناک قلمداد شد. دلیل این امر آن بود که از نظر بسیاری کسان، علم که زمانی درمان همهٔ دردها به‌شمار می‌رفت، اینک تنها به صورت ماشین ظاهرمی‌شد و ماشین نیز به زوال فردیت، غیرانسانی کردن امور و مبادرت به جنگ سراسری حکم می‌کرد. این‌گونه احساسات تازه در مورد ماشین که هنوز در اوایل سده‌بیستم مورد تمجید «آینده‌گرایان» ایتالیائی بود، آشکارا در آثاری چون ***دنیای زیبای نو*** (۱۹۳۳) اثر آلدوس هاکسلی و ***ساعت بیست‌وپنج*** (۱۹۴۹) اثر ویرژیل‌گورگیو دیده‌می‌شود. در اثر اخیر ماشین‌های مخلوق علم برضد انسانهای سازندهٔ خود می‌شورند و آنها را به بردگی می‌کشند. کتاب ***ارهون*** (۱۸۷۲) اثر ساموئل باتلر[3] که موضوع مشابهی با موضوع اثر پیشین دارد، نهایتاً به وضع بهتری می‌انجامد زیرا سرانجام انسانها بر ماشین‌ها چیره می‌شوند. همچنانکه علم نمی‌تواند، دست‌کم به شیوهٔ مورد انتظار [فرانسیس] بیکن، به بهبود وضع انسان بینجامد، به همان سان نیز نمی‌تواند تعبیر قابل‌پذیرشی از عالم به دست بدهد و یا اخلاقی بنیان‌گذارد. بی‌شک علم نمی‌توانست جانشین مذهبی شود که بسیاری از اروپائیان از دست داده بودند.

از سوی دیگر انسان نیز موجود نیرومند و قابل‌اتکایی به شمار نمی‌رفت. شاید آندره‌مالرو نخستین کسی باشد که از ***«مرگ انسان»*** سخن گفته است. در یکی از آثار خیالپردازانهٔ اولیه او، یک‌نفر آسیایی به دوست اروپایی خود چنین می‌نویسد: «برای شما [اروپائیان] حقیقت مطلق نخست خدا و سپس انسان بود؛ اما [اکنون]انسان [نیز] پس از خدا، مرده است، و شما با درد و اندوه در جستجوی چیزی هستید که بتوانید میراث

---

۱. بی‌تردید، تیلیش اصطلاح «گریز از آزادی» را از عنوان کتاب معروف اریش‌فروم (نگارش سال ۱۹۴۱) گرفته است.

2. Arthur Koestler, "A Guide to Political Neuroses" in *The Trail of the Dinosaur* (New York,1955), pp. 229-30.

۳. S. Butler : (۱۹۰۲-۱۸۳۵) رمان‌نویس انگلیسی. کتاب معروف ارهون Erewhon در بیان سرخوردگی از ترقی بی‌نهایت نوشته شده است.م.

عجیب و غریب وی را به آن بسپارید[1]. منظور مالرو این بود که تصویر «کلاسیک» انسان عقلانی مرده و یا در حال مردن بود. اما مدتها پیش از مالرو، روانکاوان فرویدی اعلام داشته بودند که انسان کمتر از آنچه خود می‌داند، عقلانی است و گرفتار روان‌پریشی است و حتی در چاردیواری روان خود اختیاری ندارد. تصاویر دیگری از انسان که به همان اندازه بدبینانه و تحقیرآمیز بود، کم‌وبیش به طور همزمان پیدا شدند: از آن جمله بود تصویر انسان به عنوان موجودی گناهکار، به عنوان موجودی «بی‌کیفیت» «بیگانه»، «بی‌نام‌ونشان» و غیره[2] انسان از نگاه اصالت وجودی یا موجودی اسف‌انگیز و گرفتار تهوع (که عنوان یکی از داستانهای اولیه سارتر است) یا قهرمانگونه و چالشگر خدایان و ستمکاران است. اما حتی اگر، مانند اگستیوس در نمایشنامهٔ مگس‌ها اثر سارتر، چالشگر و پیروز هم باشد، بازهم گرفتار اضطراب وجودی است. همهٔ این تصاویر و تصاویر دیگر در ادبیات متجلی شدند و در حقیقت سرشت ادبیات را دگرگون کردند.

از آنجا که تصویر «مدرن» از سرشت انسان در حال فروپاشی بود، نوشتن رمانها و نمایشنامه‌ها به سبک قدیم با شخصیت‌های قهرمانگونه و یا حتی شخصیت‌هایی که دارای ثبات‌منش باشند، دشوار بود. این نگرش شکاکانه به حوزهٔ تاریخ نیز که یکی دیگر از بت‌های مدرن بود، کشیده شد. کمونیست‌ها و فاشیست‌ها همچنان به تاریخ ایمان داشتند و این یکی از امتیازات آنها بر رقبایشان بود زیرا می‌دانستند که تاریخ آنها را به کجا می‌برد و یا آنها تاریخ را به کجا می‌برند در حالی که لیبرالهای بورژوامنش جداً از «افول‌غرب» سخن می‌گفتند. ویلیام اینگ «رئیس اندوهناک» کلیسای اعظم سنت‌پل در لندن، اندیشهٔ ترقی را به‌عنوان «خرافهٔ مدرن» محکوم می‌کرد. تاریخ بجای آنکه رو به ترقی باشد، احتمالاً دوری حرکت می‌کرد و یا دست‌کم درهر زمان احتمال فروپاشی آن می‌رفت. بهرحال، هیچ پایانی برای کشمکش بزرگ آزادی و سرنوشت در تاریخ متصور نبود. اسوالد اشپنگلر که کتاب مشهورش در زمینهٔ «غرق‌شدن» کشتی تمدن غرب اندکی پس از جنگ‌جهانی اول انتشار یافت، به سرنوشت معتقد بود. به نظر او هیچ چیز نمی‌تواند پرهیز گذارناپذیر جامعه از «فرهنگ» به «تمدن» یعنی از مرحلهٔ خلاقیت روحانی به مرحلهٔ روح‌باختگی و ماده‌گرایی و نهایتاً افول و زوال را متوقف کند و یا به

1. Andre Malraux. *La tentation de l'Occident*. (Paris,1926) letter, no. 15.

۲. نگارنده دربارهٔ این تصاویر از انسان به تفصیل درکتاب زیر بحث کرده است:
Modern European Thought. (ch. Problematic Man) New York 1977.

تأخیر بیفکند. آرنولد توینبی که چندان سرنوشت‌گرا نبود، اعتقاد داشت که تمدنها همواره می‌توانند توان خود را از سربگیرند (وی برخلاف اشپنگلر واژهٔ تمدن را به معنایی تحقیرآمیز به کار نمی‌برد) با این‌حال از دیدگاه او واقعیت این بود که بیست‌وپنج تمدن از بیست‌وشش تمدن جهان نابود شده‌اند و بیست‌وششمین تمدن یعنی تمدن غرب هم به «دوران بحرانی» خود رسیده است.مالرو، برخلاف اشپنگلر بر آزادی در تاریخ و بویژه نقش خلاقیت هنری انسان در آن تأکید می‌گذاشت. با این‌حال وی نیز برای سرنوشت نقش معتدلی قائل بود و آن را به عنوان احساس بی‌قدرتی و بی‌هدفی انسان در دهه‌هایی از تاریخ تعریف می‌کرد؛ به نظر او سرنوشت با این تعریف قلمرو خویش را در اعصار اخیر گسترش بخشیده است. این گفته‌ها و سخنان مشابه دیگر، نشان از شکوائیه والری در سال ۱۹۱۹ دارند که می‌گفت: «ما تمدنهای متأخر... ما نیز می‌دانیم که میرا هستیم.»

آیا اروپا بویژه مضمحل خواهد شد؟ بت اروپا همراه با بت تاریخ فروریخت. والری باآنکه مقالات بسیاری دربارهٔ عظمت اروپا نوشت، نهایتاً از زوال آن سخن می‌گفت. نویسندگانی دیگر مانند اشپنگلر از زوال همیشگی اروپا سخن می‌گفتند. اما مالرو بر آن بود که اندیشهٔ «مرگ اروپا» اندیشهٔ خام و نارسی است. چه کشورهایی می‌توانند با «ارادهٔ معطوف به اکتشاف و آگاهی» اروپا و با هنر و علم و ادبیات عظیم آن حتی پس از دوجنگ‌جهانی، همسری کنند؟ با این حال همهٔ نویسندگان قطع نظر از تشخیص فردی خود اتفاق‌نظر داشتند که دستاوردهای فکری و فرهنگی اروپا از آن پس باید در رابطه با تحولات مناطق دیگر در آمریکا و آسیا ارزیابی شود. شاید این اندیشه چندان نو به نظر نیاید. اما نکته این است که این اندیشه برای اروپائیان که به گفتهٔ جفری‌باراکلاف، که مدتها تنها به خودشان می‌اندیشیدند، بسیار تازه بود. از این رو تاریخ می‌بایست از دیدگاهی جهانی نوشته می‌شد. تاریخ اروپا و حتی تاریخ‌غرب را نمی‌باید جدا از تاریخ جهان مطالعه کرد. این نکته‌ای بود که اشپنگلر بر آن تأکید داشت.

وی اصرار داشت که نگرش «بطلمیوسی» در تاریخ باید جای خود را به نگرش «کوپرنیکی» بدهد. انقلاب کوپرنیکی مطلوب او عبارت بود از تلقی اروپا به عنوان تنها یکی از تمدنهای بسیار متعدد در تاریخ جهان و نه به عنوان کانون جهان تاریخ که بر حول مدار آن فرهنگهای دیگر می‌چرخند.

اما در پاسخ به این پرسش کلی‌تر که مبنای فرهنگ‌های بزرگ چیست، چه بایدگفت؟ تا چه اندازه رهبری فکری تمدنها، بستگی به قدرت سیاسی و اقتصادی برتر دارد؟ اگر

رهبری فکری برچنین قدرتی متکی نباشد در آن صورت اروپا ممکن است، اگر هم خورشید جهان اندیشه نباشد دست‌کم یکی از مهمترین سیارات آن باشد، چنانکه به گمان من از ۱۹۵۰ بدین سو بوده است. آلفردنورث وایتهد در این خصوص نکات حکیمانه‌ای گفته است.(۱) به نظر او روحیه ماجراجویی اساس هر تمدن «زنده» و «والایی» است و روحیهٔ ماجراجویی نیز به نوبهٔ خود بستگی به میزان جستجوگری و انتقادپذیری جامعه و پذیرش آزادی اندیشه و تفکر دارد زیرا هر نقطه‌نظر منطقی و منسجمی به سهم‌خود به فهم آدمی دربارهٔ جهان یاری می‌رساند اما چنین جامعه‌ای می‌باید در عین حال «هدفی استعلایی» نیز داشته باشد زیرا در غیاب چنین هدفی مردم در لذت و فساد غرق می‌شوند. چنین جامعه‌ای می‌باید آرمانهای غایی و هرچند «انجام‌ناپذیری» در مورد خیر، حقیقت و زیبایی داشته باشد و مردم باید در جستجوی آنها برآیند. می‌توان گفت که اروپا سده‌ها از هر حیث جانشین یونان باستان بود.

اینک پس از «جنگهای داخلی» در فاصله سالهای ۱۹۱۴ تا ۱۹۴۵، آزادی، انتقادپذیری و حتی حس جستجوگری همچنان در اروپا زنده‌اند هرچند نیمی از پیکر اروپا از آن جدا شده است [منظور اروپای شرقی در دوران جنگ سرد است]. اما آیا اروپا که اینک همچون امپراتوری روم در سالهای آخر عمرش در موضع دفاعی قرارگرفته و دیگر قدرت‌جهانی روبه‌گسترش نیست، هنوز تمدن ماجراجویی است؟ مهمتر از آن، آیا اروپائیان می‌توانند باردیگر اهداف استعلایی پیشین خود را بازیابند؟ پاسخ این پرسش‌ها فعلاً روشن نیست اما تحول در قدرت‌سیاسی و اقتصادی ملتها و بویژه اهداف و آرمانهایی که اروپائیان در آینده برای خود در نظر می‌گیرند، چنان پرسشهایی را سرانجام پاسخ خواهند گفت.

گزیدهٔ آثار

۱ـ معنای سده بیستم

پل تیلیش: عصر اضطراب(۲)

سه گزیدهٔ زیر نشانگر نگرانی عمیق سه متفکر یعنی پل‌تیلیش متألّه بزرگ، فرانتس الکساندر، روانپزشک مشهور و سی.ای.ام جوآد فیلسوف سده بیستم دربارهٔ تحولات اخیر در اندیشه و فرهنگ اروپایی است. پل تیلیش (۱۹۶۵-۱۸۸۶) متألّه پروتستان‌مذهب پرنفوذی بود که در چهار

1. Whitehead, *Adventures of Ideas*. (New York, 1933).
2. Paul Tillich, *The Courage to Be*. (Yale University Press, 1952) PP. 35,41,47,57,61-3.

*دانشگاه آلمانی پیش از ۱۹۳۳ تدریس می‌کرد و در آن سال به ایالات متحده آمریکا مهاجرت کرد. کتاب **شجاعتِ بودن** که گزیده‌های زیر از آن گرفته شده‌اند، محصول سلسله درسهای «تری» تیلیش در دانشگاه ییل بود.*

... تحلیل‌های جامعه‌شناسانهٔ دوران کنونی به اهمیت اضطراب به عنوان‌پدیده‌ای جمعی اشاره کرده‌اند. ادبیات و هنر نیز چه در محتوا و چه در سبک خود، اضطراب را یکی از موضوعات عمده خلاقیت‌های خود ساخته‌اند. در نتیجه همهٔ اینها، دست‌کم گروههای بافرهنگ نسبت به اضطراب خودشان آگاهی یافته‌اند و همچنین اندیشه‌ها و نمادهای اضطراب به درون آگاهی عمومی راه‌یافته است. امروز توصیف عصرکنونی به عنوان عصر اضطراب کاملاً بدیهی به نظر می‌رسد و این گفته در مورد آمریکا و اروپا به یک میزان صادق است....

به نظر من باید برحسب جهات سه‌گانه‌ای که در آن نیستی هستی را تهدید می‌کند، سه نوع اضطراب را از هم تمیز داد. نیستی، اطمینان وجودی انسان را بطور نسبی بوسیلهٔ سرنوشت، و بطور مطلق بوسیلهٔ مرگ تهدید می‌کند. همچنین نیستی اطمینان روحی انسان را بطورنسبی بوسیلهٔ خلاء و بطور مطلق بوسیلهٔ بی‌معنایی تهدید می‌کند و سرانجام نیستی اطمینان اخلاقی انسان را بطور نسبی به وسیلهٔ گناه و بطور مطلق به وسیلهٔ محکومیت به عذاب تهدید می‌کند. آگاهی از این تهدیدهای سه‌گانه، همان اضطراب است که به سه شکل نمودار می‌شود: یکی سرنوشت و مرگ (بطور مختصر اضطراب مرگ) دوم خلاء و بی‌معنایی (بطور خلاصه اضطراب بی‌معنایی) و سوم گناه و محکومیت (بطور مختصر اضطراب محکومیت). اضطراب در هر سه شکل، اضطرابی وجودی است به این معنی که جزء وجود است نه آنکه مانند اضطراب عصبی (یا روانی) وضع ذهنی غیرمتعارفی باشد....

اضطراب بی‌معنایی، اضطراب از فقدان هدفی‌نهایی و یا از معنایی است که به همهٔ معانی معنی ببخشد. این اضطراب بواسطهٔ از دست رفتن کانون روحانی زندگی و یا فقدان پاسخی هرچند نمادین و غیرمستقیم به مسأله معنای وجود پدید می‌آید. تمیز سه نوع اضطراب بر تاریخ تمدن غربی نیز متکی است. می‌بینیم که در پایان دوران تمدن باستان اضطراب وجودی مسلط است، در پایان قرون وسطی اضطراب اخلاقی غلبه دارد و در پایان عصر مدرن اضطراب روحانی غالب شده است. اما با وجود غلبهٔ یکی از انواع، دونوع دیگر نیز حاضر و مسلط‌اند.

فروپاشی دولت مطلقه، رشد لیبرالیسم و دموکراسی، ظهورتمدن فنی و پیروزی آن بر

همهٔ دشمنان و آغاز فروپاشی خود این تمدن، اجزای جامعه‌شناسانهٔ دوران سوم اضطراب هستند. در این دوران اضطراب خلاء و بی‌معنایی مسلط است. ما از جانب نیستی روحانی تهدید می‌شویم.

این نکته که سه دوران اصلی اضطراب هر یک در پایان عصری ظاهر می‌شود نکته معناداری است. اضطرابی که در اشکال مختلفش بطور بالقوه در هر فردی موجود است وقتی عمومی می‌شود که ساختارهای مألوف معنا، قدرت، ایمان و نظم از هم بپاشند. این ساختارها مادام که نیرومند باشند، اضطراب را در درون سیستم حمایتی شجاعتی که محصول مشارکت در آنهاست، محدود و محصور نگه می‌دارند. فردی که در نهادها و رویه‌های زندگی چنین نظامی مشارکت می‌کند، از دست اضطرابهای شخصی خود خلاصی نمی‌یابد اما می‌تواند با کاربرد روشهای معروف و شناخته شده بر آنها غلبه کند. اما در دوره‌های دگرگونی گسترده چنین روشهایی دیگر سودی ندارند. کشمکش میان وضع قدیم که اغلب با اتخاذ روشهای نو درپی حفظ خویش برمی‌آید، و وضع جدید که قدرت درونی وضع قدیم را از آن سلب می‌کند، از هرجهت موجد اضطراب است. نیستی در چنین حالی چهرهٔ دوگانه‌ای دارد و همانند دو نوع کابوس است (که احتمالاً بازتاب آگاهی از این دوچهرگی هستند). یکی اضطراب درتنگنا افتادن به وجهی نابود کننده و یا به سخن دیگر عدم امکان گریز و ترس به دام افتادن است. دیگر اضطراب گشودگی به شکل نابود کننده و یا احساس فضای بی‌شکل بی‌نهایتی است که آدمی در درون فرو می‌افتد ولیکن پایش به جایی بند نمی‌شود. اوضاع اجتماعی از نوعی که توصیف شد دارای خصلت دام بدون مفر و فضای خالی تاریک و نامعلوم هردوست. دوچهرهٔ این واقعیت واحد اضطراب نهفتهٔ هر کسی را که بدانها بنگرد، برمی‌انگیزند امروزه اغلب ما بدانها می‌نگریم.

فرانتس الکساندر: عصر بی‌عقلی[1]

فرانتس الکساندر(۱۹-۱۸۹۱) در بوداپست زاده شد و پس از دورانی از تحصیل و تدریس در آنجا به آمریکا رفت. سپس در طی سالهای ۱۹۲۱ تا ۱۹۳۲ در موسسهٔ روانکاوی برلین به تدریس پرداخت و در سال ۱۹۳۲ رییس موسسهٔ روانکاوی شیکاگو شد.

این کتاب را تحت‌تأثیر تحولات فرهنگی سریع و عمیقی که در سالهای پس از جنگ‌جهانی اول پیش آمد نوشته‌ام. من دوران یازده‌سالهٔ پس از قراردادهای صلح

---

1. Franz Alexander, *Our Age of Unreason.* (J.B. Lippincott Co. 1942), pp. 19-20.

ورسای و تریانون را در اروپا و دوازده‌سال پس از آن را در ایالات متحده گذراندم. در اروپا می‌دیدم که چگونه دنیای دوران جوانی من به سرعت از هم می‌پاشید و معیارها و آرمانهایی که به طبیعت ثانوی من تبدیل شده بودند محو و نابود می‌شد. من نیز همچون بسیاری از ناظران اروپایی این سالهای پرتحول می‌دیدم که چگونه فرهنگ یک عصر در حال انحلال بود. آنچه قرار بود در پی بیاید اصلاً روشن نبود اما آنچه در حال زوال بود کاملاً مشخص بود و آن چیزی نبود جز آرمانهای والایی که درسر داشتیم. علم و خلاقیت هنری به عنوان اهدافی فی‌نفسه و پیشرفت تدریجی روابط انسانی بواسطهٔ کابرد دانش و عقل جای خود را به وضع آشفتهٔ ناامنی، ترس و بی‌اعتمادی در میان کسانی می‌داد که ذهنی فنی داشتند و بواسطهٔ پیشرفتهای تکنیکی فاسد و تباه گشته بودند. همه منتظر اوضاعی بدتر بودند. در نگرانی و تنش به سر می‌بردند و تنها دلواپس خودشان و آیندهٔ نامعلومشان و مشکلات مبرم زمان حال خود بودند. پس ضرب‌المثل **نخست زندگی کنید و سپس *فلسفه ببافید***[1] به اصل مسلط زندگی تبدیل شد.

حوادث جاری غیرعقلانی بودن خود را برملا می‌سازند. ما اینک شاهد نابودی جان و مال در مقیاسی بی‌سابقه هستیم و این همه در عصر روشنفکری علمی و دستاوردهای فنی بسیار عظیم اتفاق می‌افتد، دستاوردهایی که اگر هوشمندانه و عاقلانه به کار روند می‌توانند زندگی کل ساکنان زمین را آسان‌تر و آسوده‌تر از گذشته سازند. تردیدی نیست که شورایی از علمای اقتصاد و سیاست سامان اجتماعی صلح‌آمیز و نظم‌جهانی خردمندانه‌ای طرح کنند که نیازهای حیاتی همگان را برآورده کند. اینکه امروزه هنوز همچون دوران افلاطون طرح ایجاد چنین نظم جهانی خردمندانه‌ای، اتوپیایی بیش نیست ناشی از این واقعیت است که روابط انسانی تحت سلطهٔ عقل درنیامده‌اند بلکه نیروهای عاطفی و اساساً غیرعقلانی هنوز بر آنها استیلا دارند. سلطهٔ نیروهای غیرعقلانی بر سرشت آدمی شاید هیچگاه به اندازه زمان کنونی کامل و سراسری نبوده باشد. پس شگفت‌آور نیست که بسیاری از کسان برای توضیح رخدادهای جهان امروز به سراغ روانپزشک می‌روند که کارشناس رفتار غیرعقلانی است.

حقیقت این‌است که انسان دوران ما ایمان به توانایی خود برای اصلاح سرنوشت‌خویش از طریق پیشرفت فنی را از دست داده است. این واقعیت که علوم‌طبیعی نمی‌توانند شادی و سعادت آدمی را افزایش دهند و تنها دستاوردشان تأمین

1. Primum vivere deinde philosophare.

سلاحهای مرگبار است، واقعیتی بدیهی و آشکار تلقی می‌شود. سلطه بر طبیعت به وسیله کسانی که از شخصیت و روابط انسانی خویش غافل بوده‌اند بیش از آنچه موجب رفاه شود مایهٔ عذاب گشته است. واپس ماندگی روانشناسی و علوم اجتماعی از علوم طبیعی عامل اصلی مصیبت‌هایی است که امروزه مشاهده می‌کنیم.

سی.ای.ام. جوآد: انحطاط[1]

سایرل ای.ام. جوآد (۱۹۵۳-۱۸۹۱) فیلسوف انگلیسی، عمدتاً به عنوان تحلیل‌گر و نقاد جریانهای فکری معاصر خود شهرت یافت. از جمله آثار بسیار او باید از ***زیر دندهٔ پنجم*** *(زندگی‌نامه شخصی خودش):* ***راهنمای اندیشهٔ مدرن*** *و* ***خدا و شیطان*** *نام برد. در کتاب* ***انحطاط*** *که در سال ۱۹۴۸ انتشار یافت جامعهٔ مدرن به خاطر ذهن‌گرایی و «از قلم انداختن عین» یا فقدان ملاکهای عینی مورد حمله قرار گرفته است.*

تفکر که در همه‌حال پرمخاطره است، بویژه در دورانی مانند دوران ما خطرناک است دورانی که به ظاهر همچون عصری انتقالی می‌نماید که میان دوجهان تعبیه شده است یکی جهانی که مرده است و دیگر جهانی که به رغم کوشش خود متولد نمی‌شود. آخرین مرحله تمدن یونانی و نیز دوران اسکندر شبیه عصر حاضر بودند. می‌توان گفت که این دوره‌های فترت و ویژگیهای آنها، بهترین نمونه چیزی است که عقل سلیم انحطاط می‌خواند....

ویژگی‌های جامعه منحط نسبتاً ثابت است. این ویژگیها بنا به گفتهٔ پالینوروس در کتاب ***گورستان پرسروصدا*** [اثر سایرل کونولی نقاد ادبی انگلیسی انتشار سال ۱۹۴۶] عبارتند از «تجمل‌گرایی، شکاکیت، خستگی و خرافه‌پرستی» به گفته پالینوروس که خودش منحط و شکاک است، این ویژگیها «هدف همهٔ فرهنگها هستند زیرا هدف همهٔ فرهنگها این است که بواسطهٔ تمدن بیش‌از اندازه به انحطاط گرایند». من با فهرستی که پالینوروس از عوارض و نشانه‌های انحطاط به دست می‌دهد بسیار موافقم؛ تنها چیزی که بدان می‌افزایم، اشتغال خاطر نسبت به خود و تجربه‌های خویش است که بوسیلهٔ تحلیل‌های ذهن‌گرایانه از احکام اخلاقی، زیبایی شناختی، متافیزیکی و دینی تقویت می‌شود و خود آن تحلیل‌ها را تقویت می‌کند....

.... ذهن‌گرایی شاید شاخص‌ترین عقیده در عصر ما باشد و یا به سخن دقیق‌تر، آن نگرش فلسفی است که پایه مشترک عقاید شاخص در این عصر است....

1. C.E.M. Joad, *Decadence* (Faber and Faber Ltd.1948) , pp. 421,117,104,108-9.

.... نگرش ذهن‌گرایانه به هنر و اخلاق که احکام زیبائی‌شناسانه و اخلاقی بظاهر عینی را برحسب مقولات ذهنی‌گرایانه تحلیل می‌کند، طبعاً متحد و همدست مکتب شکاکیت و مکتب لذت‌پرستی است. وجه مشترک هر سه تمایل به از قلم انداختن «عین» است. همین حذف «عین» یکی از اجزای اساس تعریف ما از انحطاط است؛ بعلاوه یکی از ویژگیهای شایع فضای فکری دوران ماست.

دورانی بدون ملاک و معیار؟ اغلب عصرکنونی را به فقدان ملاک و معیار متهم می‌سازند. معنای این اتهام چیست؟ نخست این که در حوزهٔ دین، نسلی که در سالهای میان دو جنگ به بلوغ رسیده بی‌ایمان است. بطورکلی این نسل هیچگونه اعتقادی به سرشت بنیادی عالم و حکومت آن ندارد. منظور شکاکیت نیست زیرا شک‌کردن دست‌کم متضمن علاقه‌مندی است؛ بلکه نسل امروز اصلاً دربارهٔ موضوعاتی که به نحوی در قلمرو مذهب قرار می‌گیرند نمی‌اندیشد. دوم این که در حوزهٔ اخلاق نسل مذکور فاقد اصول اخلاقی است.

وقتی سرچشمه‌های اخلاق مسیحی در ایمان مسیحی خشک شوند، دیگر امکان ندارد که روبنای اخلاقیاتی که مبتنی بر آنهاست، دوام بیاورد و دوام هم نیاورده است. به نظر من همه می‌پذیرند که دست‌کم در کشور ما سطح اخلاقی رفتار از زمان وقوع جنگ جهانی دوم تنزل بیشتری یافته است. این تنزل نه‌تنها در حوزهٔ اخلاق جنسی بلکه در پایبندی به فضایل مسیحی از جمله انفاق و ترحم و شفقّت و صداقت و ازخودگذشتگی نیز مشاهده می‌شود. سابقه این وضع به پیش از سال ۱۹۱۴ بازمی‌گردد اما دوجنگ جهانی نیز روند این تنزل را پرشتاب کرده‌اند.

سوم در حوزهٔ هنر، فقدان ملاک و معیار ویژگی چشمگیر جنبشهایی است که در طی سی سال گذشته پدیدرا شده‌اند. اکسپرسیونیسم، سورآلیسم، و اگزیستانسیالیسم احتمالاً نمایان‌ترین موارد هستند. می‌توان گفت که این سبک‌ها چندان در پی‌تقلید و یا بازنمایی جهان بیرونی نبوده‌اند بلکه حالات هنرمندان و نویسندگان را بیان می‌داشته‌اند. رمان‌نویسان به جای ایجاد طرح و نقشه‌ای برای داستان خود فضاهای مختلف را باهم درآمیخته‌اند و شاعران شعر خود را به عنوان مجرایی برای تخلیهٔ عواطف پرتب‌وتاب و پیچیدگیهای اندیشهٔ آشفتهٔ خویش به‌کار برده‌اند. هیچ‌گاه این همهٔ رمان‌نویس و این‌همه شاعر وجود نداشته است؛ با این حال در مقام مقایسه با دوران ملکه ویکتوریا، شمار رمانها و شعرهای خوب بسیارکم بوده است.

ارتگا ای گاست: دوران فترت[1]

خوزه ارتگای‌گاست (۱۹۵۵-۱۸۸۳) فیلسوف نامدار اسپانیایی یکی از نویسندگان معاصری است که سده بیستم را «دوران فترت» خوانده‌اند. وی سده بیستم را ***دوران انحطاط*** *نمی‌دانست بلکه به نظر او این عصر هنوز از نیرویی حیاتی وقدرت بسیاری برخوردار بود. اما وی از ناامنی، بی‌ریشگی و بی‌معیاری این دوران (باالظهارتاسف) سخن می‌گوید، گزیده‌های زیر از بهترین کتاب او یعنی* ***طغیان توده‌ها*** *گرفته شده‌اند که در سال ۱۹۳۰ منتشر شد.*

... پس ادوار مختلفی در تاریخ وجود داشته است که احساس می‌کرده‌اند که به اوج اعلی و نهایی رسیده‌اند؛ در چنین دوره‌هایی احساس می‌شود که سفری به پایان خود رسیده، خواست و آرزوی دیرینه‌ای برآورده شده و امیدی کاملاً تحقق‌یافته است. چنین حالی به معنای «غنای زمان» و یا بلوغ کامل حیات تاریخی است و در حقیقت سی‌سال پیش از این اروپائیان عقیده داشتند که زندگی انسان به جایی که باید رسیده است، یعنی آنچه خواست و آرزوی نسل‌های پیشین بوده تحقق یافته و از این پس امور چنان خواهد بود که باید باشد. چنین دوره‌های غنا و کمالی همواره خود را پیامد ادوار مقدماتی بسیاری می‌دانند که فاقد کمال و غنا و پست‌تر از خودشان بوده‌اند، دوران غنا و شکوفایی کامل در ورای آنها پدید آمده است....

آیا بر تفاوت ذاتی میان عصرخودمان و دورانی که سپری شده است، انگشت نمی‌گذاریم؟ دوران ما در حقیقت دیگر خودش را دوران نهایی نمی‌شمارد: برعکس، به شیوه‌ای ابهام‌آمیز در اعماق وجود خود به این نگرش شهودی می‌رسد که هیچ عصر نهایی، مطمئن و همیشه ثابتی وجود ندارد، این ادعا که نوع خاص از هستی - یعنی همان «فرهنگ مدرن» - هستی نهایی و کامل است، به محدود و مسدود کردن دامنهٔ دید ما می‌انجامد. در نتیجهٔ چنین احساسی، از این که از دایرهٔ بسته‌ای رهایی یافته‌ایم و آزادی خود را دوباره به دست‌آورده‌ایم و بار دیگر به عالم واقع گام نهاده‌ایم، یعنی عالم امور ژرف، هولناک، پیش‌بینی‌ناپذیر، اتمام‌ناپذیر، عالمی که در آن همه‌چیز چه خوب و چه بد ممکن است، شاد و طربناک می‌شویم، ایمان به فرهنگ مدرن ایمان غم‌انگیزی بوده است؛ براساس آن فردا نیز از هر حیث همانند امروز خواهد بود و ترقی چیزی جز پیشروی همیشگی در همان مسیری که هم‌اکنون طی می‌کنیم، نخواهد بود. چنین مسیری

---

1. Jose Ortega y Gasset, *The Revolt of the Masses*. (W.W. Norton & Co. 1960) pp.33-4, 36-7,47-8,195-6.

تقریباً مانند زندان انعطاف‌پذیری است که گشوده‌تر می‌شود ولی هیچگاه ما را رها نمی‌کند....

در مقابل این وضع عاطفی معلوم نیست که احساسات زمانهٔ ما بیشتر همانند سروصدای سرورآمیز کودکان پس از ترک مدرسه نباشد. امروزه ما دیگر نمی‌دانیم که فردا در جهان چه حوادثی رخ خواهد داد و همین نادانی خود لذتی نهانی در ما ایجاد می‌کند؛ زیرا نفس عدم امکان پیش‌بینی، و افقی که همواره به روی احتمالات گشوده است، همان زندگی به معنای اصیل و راستین و هستی به معنای کامل و سرشار است. چنین توصیفی، که وجه دیگر آن [یعنی پیش‌بینی آینده] دست یافتنی نیست در مقابل نظریهٔ افول و انحطاط قرار می‌گیرد که با آن همه سروصدا در آثار بسیاری از نویسندگان معاصر مطرح شده است....

.... ما در زمانه‌ای زندگی می‌کنیم که انسان خود را به نحو وهم‌آوری قادر به آفرینش می‌داند ولی نمی‌داند چه بیافریند. انسان خداوندگار همه‌چیز است جز خودش؛ و در درون وفوری که خود ایجاد کرده گم گشته است. با آنکه ابزارها، دانش و فنون بیشتری در اختیار انسان است، جهان امروز همچون بدترین جهان‌های ممکن است و بی‌جهت و هدف به پیش می‌رود.

از همین روست که آمیزهٔ غریبی از احساس قدرت و احساس ناامنی در جان انسان مدرن خانه کرده است. بر سر انسان مدرن همان می‌آید که از قرار معلوم بر سر نایب‌السلطنهٔ فرانسه در دوران کودکی لویی‌پانزدهم آمد: وی از همهٔ استعدادهابرخوردار بود جز از استعداد بهره‌برداری از آن استعدادها....

هیچ‌کس نمی‌داند که انسانها در آیندهٔ نزدیک به سوی چه مرکز و قانونی جذب خواهند شد و ازاین‌رو زندگی دنیای امروز سخت موقتی و گذرا شده است. هر چیزی که امروزه در خلوت و یا حتی در درون وجدان فرد رخ می‌دهد موقتی است، تنها استثناء بر این قاعده را باید در بخش‌هایی از برخی علوم جست. عاقل کسی است که به‌هیچ‌چیز که امروز گفته یا نوشته می‌شود و یا مورد ستایش قرار می‌گیرد اعتماد نکند. همهٔ این چیزها به همان سرعتی که پیدا شدند، ناپدید خواهند شد....

هیچ چیز ریشه ندارد.... زندگی امروزه محصول دوران فترت یا فضای خالی میان دو نظام تاریخی است: یکی آن که سپری شده و دیگری آنکه هنوز پیدا نشده است. به همین دلیل زندگی امروز گذرا و موقتی است. آدمیان به راستی نمی‌دانند که به چه نهادهایی باید خدمت کنند....

۲ ـ مذهب و شکاکیت

زیگموند فروید: آیندهٔ یک توهم[۱]

کتاب آیندهٔ یک توهم (۱۹۲۸) *نه‌تنها اندیشه‌های اصلی زیگموند فروید دربارهٔ مذهب را به اختصار بیان می‌دارد، بلکه «جنگ میان مذهب و روانکاوی» در سده بیستم را نیز باز می‌نماید.*

در اعصار گذشته، اندیشه‌های مذهبی به رغم آنکه بی‌چون و چرا فاقد اعتبار و حقیقت بوده‌اند، بیشترین تأثیر نفوذ را بر بشریت اعمال کرده‌اند.... باید ببینیم که قوت ذاتی اندیشه‌ها در چیست و کارآمدی و تأثیر آنها از چه اوضاع و شرایطی ناشی می‌شود، هرچند این تأثیر ربطی به پذیرش عقلانی ندارد.

فکر می‌کنم که زمینه را برای پاسخگویی به این دو پرسش آماده کرده باشم. اگر توجه خود را بر منشاء روانی اندیشه‌های مذهبی متمرکز سازیم، به آن پاسخ خواهیم رسید. اندیشه‌های مذهبی که خود را به عنوان عقاید باز می‌نماید، برآمده از تجربه و یا نتیجهٔ نهایی تفکر نیستند؛ بلکه توهماتی هستند که تحقق قدیمی‌ترین، نیرومندترین و پایدارترین آرزوهای بشریت‌اند؛ راز قوت آنها در قوت این آرزوها نهفته است. می‌دانیم که احساس هولناک تنهایی و ناتوانی کودک نیاز به حمایت ـ یعنی حمایت از طریق عشق ـ را برانگیخت و پدر چنین عشق و حمایتی را از خود بروز داد، ولی پی بردن به این نکته که احساس تنهایی و ناتوانی در سراسر عمر ادامه خواهد یافت، ضرورت تقید و توسل به وجود پدر را در این باره در شکل پدری نیرومندتر ایجاد کرد. پس بدین‌سان، حکومت محبت‌آمیز خداوند اضطراب ما در مقابل خطرات زندگی را تسکین می‌دهد و ایجاد نظم و سامان اخلاقی در سطح جهان ضامن تأمین نیاز به عدالت است که اغلب در فرهنگ انسانی برآورده نشده است و نیز تطویل وجود دنیوی از طریق اعتقاد به زندگی اخروی زمینهٔ مکانی و زمانی برآوردن چنین آرزوهایی را به دست می‌دهد. پاسخ به پرسشهایی که کنجکاوی انسان را برمی‌انگیزند، مثلاً دربارهٔ منشاء جهان و یا رابطهٔ میان جسم و روح، بر طبق مفروضات اساسی دین داده می‌شوند؛ اگر روح فردی بدین‌شیوه از کشمکش‌های دوران کودکی که از عقده پدری برمی‌خیزند و هیچگاه هم کاملاً از میان نمی‌روند خلاصی یابد و اگر این کشمکشها راه‌حل کلاً مقبولی بیابند، در آن صورت، آسایش روحی عظیمی نصیب فرد خواهد شد.

وقتی می‌گوییم که اندیشه‌های مذهبی توهم‌اند[۲] باید معنای این واژه را تعریف

---

1. Sigmund Freud, *The Future of an Illusion.* (Hogarth Press Ltd 1928) pp. 51-5 , 67-8, 84-6.

2. Illusion

کنیم. توهم با خطا یکی نیست و در واقع ضرورتاً خطا نیست.... ویژگی توهم این است که در آرزوهای آدمی ریشه دارد: از این لحاظ شبیه بیماری روانی فریفتگی[1] است لیکن باید آن دو را از هم تمیز داد. فریفتگی ساختار پیچیده‌تری دارد؛ در فریفتگی بر تعارض با واقعیت به عنوان ویژگی اصلی تأکید می‌کنیم؛ اما توهم لازم نیست ضرورتاً کاذب باشد یعنی تحقق‌ناپذیر و با واقعیت ناسازگار باشد.... پس وقتی عقیده‌ای را توهم می‌خوانیم که تحقق آرزو عامل عمده‌ای در انگیزش آن باشد؛ دیگر کاری با روابط آن با واقعیت نداریم همچنانکه خود توهم باواقعیت کاری ندارد.

اگر پس از این مرور کلی دوباره به نظریات مذهبی بازگردیم، باید تکرار کنیم که آنها کاملاً توهم‌اند، شاهد و دلیلی برای آنها نمی‌توان اقامه کرد، و هیچ‌کس را نمی‌توان وادار کرد که آنها را بر حق بداند و یا بدانها معتقد بشود. برخی از آنها آنقدر غیرمحتمل و آنقدر با کشفیات پرزحمت ما در خصوص واقعیت جهان ناسازگارند که می‌توان آنها را با فریفتگی‌روانی مقایسه کرد ـ البته با درنظر گرفتن تفاوتهای آن دو از حیث روانشناسی. دربارهٔ اعتبار اغلب آنها نمی‌توانیم قضاوتی بکنیم؛ آنها همچنانکه اثبات‌پذیر نیستند، ابطال‌پذیر هم نیستند. هنوز دانش ما دربارهٔ آنها کمتر از آن است که بتوانیم نقادانه آنها را بررسی کنیم. معماهای عالم، اندک‌اندک بر ما گشوده می‌شوند و علم هنوز برای بسیاری از پرسش‌ها پاسخی ندارد؛ اما تحقیق علمی تنها راه موجود برای شناخت واقعیت بیرونی است.

حال به بررسی ماهیت خطاناپذیر وضع موجود می‌پردازیم. معمولاً این گفته شنیده می‌شود که مذهب دیگر آن نفوذی را که درگذشته بر روی آدمیان داشت، ندارد (در اینجا تنها با فرهنگ مسیحی اروپایی سروکار داریم) و دلیل این امر آن نیست که مذهب وعده‌های کمتری می‌دهد بلکه آن است که این وعده‌ها دیگر چندان برای مردم باورکردنی نیست. باید بپذیریم که دلیل و شاید تنها دلیل این تحول، گسترش روحیهٔ علمی در اقشار بالای جامعهٔ انسانی است. نقد و انتقاد از اعتبار اسناد مذهبی کاسته است؛ علوم‌طبیعی خطاهای موجود در آنها را برملا ساخته و روش پژوهش تطبیقی شباهت اجتناب‌ناپذیر میان عقاید مذهبی مورد احترام ما و فرآورده‌های فکری اعصار و اقوام اولیه را آشکار کرده است.

روحیهٔ علمی نگرش خاص نسبت به مسائل‌جهان ایجاد می‌کند؛ علم در مقابل

---

1. Delusion

مسائل مذهب نخست قدری مکث می‌کند سپس دچار تردید و نوسان می‌شود و سرانجام در اینجا نیز وارد کار می‌شود. این فرآیند وقفه‌ناپذیر است و هر چه ثمرات دانش بیشتر در دسترس آدمیان قرار بگیرند، زوال ایمان مذهبی گسترش بیشتری می‌یابد؛ نخست تنها مظاهر منسوخ و قابل‌اعتراض مذهب از میان می‌روند و بعد از آن هم مفروضات اساسی آن.

[فکر می‌کنم] تجربه آموزش غیردینی به زحمتش بیارزد.... من با این نظر موافق نیستم.... که انسان نمی‌تواند به‌طورکلی بدون توهم تسلی‌بخش مذهب، زندگی کند و یا مشکلات زندگی و واقعیت بی‌رحم را تحمل نماید. بی‌شک این گفته در مورد کسی صادق است که ازکودکی زهر شیرین یا ترش و شیرین مذهب را به کام جانش چکانده باشند. اما در مورد آن دیگری که هوشیارانه پرورش یافته است چه باید گفت؟ شاید چنین کسی، چون دچار بیماری روانی نیست نیازی به مخدری برای تسکین بیماری خود نداشته باشد. البته انسان در آن صورت خود را در وضع مشکلی خواهد یافت. در آن صورت می‌باید به ناتوانی محض و به نقش ناچیز خود در جهان اعتراف کند و اذعان نماید که دیگر درکانون عالم قرار ندارد و موضوع توجهات مهرآمیز خدایی مهربان نیست. انسان در آن حال همانند کودکی خواهد بود که مأمن و مأوای گرم و آسودهٔ خود را ترک کرده باشد. اما آیا بالاخره سرنوشت کودکی و کودک‌صفتی آن نیست که از میان برداشته شود؛ انسان نمی‌تواند همیشه کودک باقی بماند؛ و باید سرانجام خطر کند و به جهان غدّار قدم بگذارد. می‌توان این را «آموختگی بواسطهٔ واقعیت» خواند؛ آیا باید باز هم بگویم که تنها هدف کتاب من جلب توجه به ضرورت پیشرفت در این مسیر است؟

کارل بارث: کلام خدا و کلام انسان[1]

کارل بارث (۱۹۶۸-۱۸۸۶) روحانی و متأله سویسی رهبر جنبش نیرومند «ارتودکس‌نو» در مذهب پروتستان بود. وی پیش از آنکه بوسیلهٔ نازیها به عنوان بیگانه‌ای مطرود تبعید شود، سه کرسی الهیات در دانشگاههای آلمانی احراز کرده بود. پس از ۱۹۳۵ وی استاد الهیات دانشگاه بال شد. گزیدهٔ زیر دربارهٔ «عدالت خدا» از متن سخنرانی وی در سال ۱۹۱۶ درکلیسای شهر آرائو گرفته شده است. بارث در **گزیدهٔ دوم** *به جستجوی ریشه‌های تاریخی الهیات خود می‌پردازد.*

1. Karl Barth. *The Word of God and the Word of Man*. trans by Douglas Horton (Sidney A. Weston 1928) pp. 9,11-16,18-19,22-3,25-7,195-6.

عدالت خداوند

«صدای آن که در بیابان فریاد می‌کشد، شما را برای طریق خداوند آماده می‌کند و در بیابان شاهراهی به سوی خداوند ایجاد می‌کند. هر رودخانه‌ای تعالی خواهد یافت و هر کوه و تپه‌ای قانون خواهد شد؛ و ناهموار، هموار خواهد گشت و جاهای پرفرازونشیب صاف خواهد شد و عظمت خداوند آشکار خواهد گشت!» این صدای وجدان ماست که از عدالت خداوند با ما سخن می‌گوید و چون وجدان، مفسّر حقیقی زندگی است پس آنچه به ما می‌گوید پرسش یا معما یا مشکل نیست بلکه حقیقت است ـ عمیق‌ترین، درونی‌ترین و یقینی‌ترین حقیقت زندگی: یعنی خدا عادل است. پرسش ما این است که چه دیدگاهی می‌باید نسبت به این حقیقت داشته باشیم.

ما نمی‌توانیم بواسطهٔ عقل انتقادی خود به این حقیقت نزدیک شویم. عقل، کوچک و بزرگتر را می‌بیند اما بزرگ را نمی‌بیند؛ اولیه را می‌بیند اما نهایی را نمی‌بیند؛ مشتق را می‌شناسد اما اصل را نمی‌شناسد؛ پیچیده را می‌بیند اما بسیط را نمی‌بیند. آنچه را که انسانی است می‌شناسد اما آنچه راکه الهی است نه.

آدمیان نمی‌توانند چنین حقیقتی را به ما بیاموزند.... [از سوی دیگر] ما از بی‌عدالتی رنج می‌بریم؛ از آن می‌ترسیم؛ کل وجود ما برضد آن می‌شورد؛ به راستی، دربارهٔ بی‌عدالتی آگاهی بیشتری داریم تا دربارهٔ عدالت. ما همواره در پیش چشمان خود، در همهٔ رخدادهای کوچک و بزرگ زندگی و در کردار خودمان و دیگران نوع دیگری از اراده را می‌بینیم، اراده‌ای که هیچ اندیشهٔ مسلط و ثابتی نمی‌شناسد بلکه مبتنی بر هوا و هوس و خودخواهی است؛ اراده‌ای بدون ایمان، منطق و انسجام و دچار پراکندگی و آشفتگی در درون خود. هر چه دقیق‌تر نگاه کنیم، این واقعیت را روشن‌تر می‌بینیم. انسانها و زندگی و جهان از چنین اراده‌ای ساخته شده‌اند. ممکن است عقل انتقادی بیاید و برای ما ثابت کند که وضع همواره بر این منوال بوده و لاجرم خواهد بود. اما ما پیامدهای این ارادهٔ ناعادلانه راکه ناآرامی، بی‌سامانی، و تنش در اشکال کوچک و بزرگ و پیدا و پنهان است در پیش چشمان خود می‌بینیم. ما در پیش‌چشمان خود شرارتهای برخاسته از رقابت تجاری و جنگ‌جهانی، شهرت و خطاکاری، نزاع میان طبقات و فساد تباهی آنها، ظلم‌اقتصادی در بالا و روحیهٔ بردگی در پایین را مشاهده می‌کنیم. انسان که در نتیجهٔ بی‌عدالتی خودش و بی‌عدالتی دیگران ستم دیده و بلاکشیده است از اعماق نهاد خویش فریادی برای عدالت، عدالت خداوند برمی‌آورد....

اما اینک تحول چشمگیری در رابطهٔ ما با عدالت خداوندی پدید آمده است. شیپور

وجدان صدا برمی‌آورد؛ ما با بیم و واهمه دست به کار می‌شویم؛ احساس می‌کنیم که با خداوند در تماسیم؛ اما در آغاز تصور آنکه بتوانیم برای استمداد در رفع نیاز و اضطراب خود به فراسوی خویش متوسل شویم در خاطر ما خطور هم نمی‌کند. کاملاً برعکس. «آنها به یکدیگر گفتند، بیایید خشت‌هایی بسازیم و آنها را کاملاً بپزیم. بیایید شهر و برج و بارویی بسازیم که بامش به آسمان برسد؛ و بیایید برای خود نامی برگزینیم مبادا در سراسر زمین پراکنده شویم» ما برای نجات خود می‌شتابیم و برج بابل را بنا می‌کنیم.

آیا این برای ما افتخاری است؟ در واقع عنصر افتخارآمیزی در آن هست. ما از این بابت عمیقاً ناراحتیم که عدالت مطلوب ما از آن خداست و تنها از جانب خداوند به ما خواهد رسید. ما خواهان آنیم که این امر خطیر را خود عهده‌دار شویم و به دست خود بگیریم، همچنانکه در مورد بسیاری دیگر از امور چنین کرده‌ایم. کاملاً مطلوب به نظر می‌رسد که عدالتی که بدون آن زیستن برای ما ممکن نیست، کاملاً در ید اختیار و ارادهٔ خودمان باشد، قطع نظر از این که ماهیت این اراده چیست. ما بی‌چون‌وچرا حق طرح این پرسش جنجالی را برای خود قائل می‌شویم که: چه کار باید بکنیم؟ و این پرسش را به نحوی طرح می‌کنیم که گویی نخستین و عاجل‌ترین مسأله همین است. تنها باید زود دست به کار شویم و به انجام اصلاحات، تأمین بهداشت و عرضهٔ روشها و کوشش‌های فرهنگی و مذهبی از هر نوعی بپردازیم! یعنی «کارواقعی» انجام دهیم! و پیش از آنکه بدانیم، صدای شیپور وجدان لحن نگران‌کننده‌اش را از دست داده است. اضطرابی که ما به هنگام رویارویی با ارادهٔ مسلط‌جهانی پیدا کردیم، به احساس آرامی از نظم و سامان تبدیل شده و ما بار دیگر به تفکر، انتقاد، بازسازی و سازماندهی روی آورده‌ایم. آرزوی پیدایش جهانی نو شدت وحدت و غلیان خود را از دست داده و به آرزوی لذت‌آور توسعه تبدیل شده است و در خطابه‌های رسمی، لوحهٔ اعانات، اجلاس کمیته‌ها، مجلات، گزارش‌های سالانه، جشن‌های بیست‌وپنج‌ساله و رسوم و تعارفات بی‌شمار دیگر تجلی می‌یابد. عدالت خداوند به تدریج از یقینی‌ترین حقیقت به والاترین آرمانهای والای بشری تبدیل شده و اینک از هر حیث مسأله‌ای کاملاً بشری به شمار می‌آید. حال می‌توانیم عدالت خداوندی را گاه همچون پرچمی شادمانه بر سردرخانهٔ خود برافرازیم و گاه نیز آن را پایین بیاوریم و جمع کنیم. «چنان کنید که گویی خداوندید»[1] می‌توانید چنان عمل کنید که گویی خدایید، می‌توانید به راحتی عدالت او را تحت کنترل خود درآورید و این بی‌شک افتخار است....

---

1. Eritis sicut Deus!

آیا این کار ما را نسبت به نیازهای واقعی و عمیق هستی غافل و بی‌پروا نمی‌کند؟ آیا این نکته مهم نیست که بزرگترین فجایع زندگی ـ منظور من فجایع ناشی از نظام سرمایه‌داری و جنگ است ـ می‌توانند خود را براساس اصول کاملاً اخلاقی توجیه کنند؟ شیطان نیز ممکن است از اخلاق بهره‌برداری کند. وی بر برج بابلی که ما برای او می‌سازیم می‌خندد.

عدالت دولت و قانون: چه برج حیرت‌آوری! ضروری‌ترین و سودمندترین وسیله پاسداری ما از پیامدهای ناخوشایند ارادهٔ ناعادلانهٔ ما! و بسیار مناسب برای خاموش کردن صدای وجدان! اما آیا دولت واقعاً برای ما چه کار می‌کند؟ دولت می‌تواند به خواستهای هوس‌آلود و خودخواهانه اراده بشری نظم و سامان دهد؛ می‌تواند با قواعد و تهدیدهای خود برخی موانع موجود بر سر راه این اراده را از میان بردارد؛ می‌تواند برای تلطیف و تعالی ارادهٔ انسان برخی نهادها مثل مدرسه ایجاد کند. برای انجام این همه، میزان عظیمی کار و فعالیت صادقانه صورت می‌گیرد؛ برای ساختن همین «برج دولت» هزاران هزار جان گرانبها به هدر می‌رود ـ و برای چه هدفی؟ عدالت دولت با همهٔ تنوعاتش، نمی‌تواند با خصلت درونی ارادهٔ جهانی هیچ‌گونه تماسی بیابد؛ بلکه در واقع تحت‌سلطهٔ همین اراده قرار دارد. باز هم جنگ در اینجا مثال برجسته‌ای است: اگر دولت واقعاً می‌توانست حیوانات وحشی را به انسان تبدیل کند آیا در آن صورت لازم می‌دید که با هزاران فوت و فن انسانها را به حیوانات وحشی تبدیل نماید؟ باز هم شیطان بر این برج بابل می‌خندد....

با این پرسش که آیا خداوند عادل است؟ کل برج بابل ما فرومی‌ریزد. با این پرسش بسیار اساسی معلوم می‌شود که ما در جستجوی عدالتی بدون خداوند و یا در حقیقت در جستجوی «خدایی» بدون خداوند و یا بر ضد خداوند هستیم ـ و نیز معلوم می‌شود که جستجوی ما بیهوده است. معلوم است که چنین «خدایی» خداوند نیست؛ حتی عادل هم نیست. چنین خدایی نمی‌تواند کل‌پرستندگان خود یعنی همهٔ هواداران تمدن، جنگ، ترقی در اروپا و آمریکا و همهٔ شهروندان غیور و مسیحیان پارسا را از آتش گشودن و شمشیر کشیدن به روی یکدیگر در برابر نگاه حیرت‌زده و تحقیرآمیز کفار تهیدست هند و آفریقا باز دارد. این خدا در واقع خدای ناعادلی است و وقت آن است که خود را نسبت به چنین خدایی، شکاک و بدبین و موهن و ملحد اعلام کنیم. وقت آن است که آزادانه و شادمانه اعلام داریم که این خدا که برج بابل را برایش ساخته‌ایم، خداوند نیست؛ بلکه تنها بت است و اینک مرده است.

اما خود خداوند، خداوند زنده و واقعی و عشق او که افتخارآمیز است، راه‌حل را به دست می‌دهد. ما هنوز با آرامش به آنچه وجدان به هنگام نیاز و اضطراب ما از عدالت خداوند برایمان می‌گوید، گوش فرا نداده‌ایم. ما بسیار مشتاق و عجول بوده‌ایم تا خودمان چیزی انجام دهیم.... در انجیل همین فروتنی و همین لذت ایمان خوانده می‌شود. ایمان یعنی جستجوی آرامش بجای سروصدا؛ یعنی این که اجازه بدهیم خداوند سخن بگوید ـ خداوند عادلی که جز او نیست و در آن صورت خداوند در درون ما دست به کار می‌شود. پس در ما گویی حالت کاملاً تازه‌ای از درون دانه‌ای می‌روید ـ دانه‌ای که رشد خواهد کرد، و بر بی‌عدالتی غلبه می‌کند. وقتی ایمان وجود داشته‌باشد، در دل دنیای جنگ و پول و مرگ نیز روح تازه‌ای زاده می‌شود که از درونش جهان تازه‌ای می‌روید، یعنی جهان عدالت خداوند.....

حال باید دید که آیا تزلزل برج بابل که اینک ما شاهد وقوع آن هستیم به اندازهٔ کافی خشونت‌بار خواهد بود تا ما را به راه *ایمان* نزدیک‌تر کند. فرصتهایی پیش آمده، ممکن است به راه تازه برویم، و ممکن است نرویم.اما دیر یا زود خواهیم رفت، راه دیگری نیست.

بر ضد الهیات مدرن

اجازه بدهید این بخش از بحث‌خود را با نکته‌ای تاریخی به پایان ببرم. آنان که اندیشه‌های مرا جزء ذاتی حقایق جوهری می‌دانند بدین‌وسیله خود را از تباری می‌دانند که از طریق کیرکه‌گارد به لوتروکالون و بنابراین، به پولس‌قدیس و ارمیاه می‌رسد... و اگر نخواهیم چیزی را ناگفته بگذاریم، باید آشکارا خاطرنشان سازم که این تبار، که به نظر من ستودنی است، شامل اشلایرماخر نمی‌شود. با همهٔ احترامی که برای نبوغ او قائل هستم، با این‌حال نمی‌توانم وی را آموزگار خوبی در حوزهٔ الهیات به شمار آورم زیرا تا آنجاکه من می‌دانم، وی دربارهٔ چند موضوع سخت بی‌بصیرت است [یکی] این که انسان به عنوان انسان نه‌تنها *نیازمند* رستگاری است بلکه هیچ امیدی به رستگاری خود نمی‌تواند داشته باشد؛ [دوم] این که مذاهب به طور کلی و مسیحیت بویژه در احساس این نیاز مشترک‌اند؛ و [سوم] این که نمی‌توان با سخن گفتن از انسان به صدایی بلند، از خدا سخن گفت. کسانی هستند که برتری خاص اشلایرماخر را در کشف برداشتی از مذهب می‌دانند که وی بدان وسیله توانست به اصطلاح بر ثنویت لوتری فائق آید و زمین و آسمان را بهم پل بزند، پلی که ما اینک می‌توانیم از روی آن محترمانه گذر کنیم. کسانی که چنین نظری دارند به آنچه که من گفته‌ام پشت خواهند کرد و یا هم‌اکنون پشت

کرده‌اند. من به چنین کسانی تنها می‌گویم که نمی‌توانند در عین‌حال هم به اشلایرماخر و هم به مصلحان پروتستان، هم به اشلایرماخر و هم به عهد جدید، هم به اشلایرماخر و هم به انبیاء تورات توسل جویند بلکه از اشلایر ماخر به عقب باید به دنبال تبار و اسلاف دیگری باشند.... کیرکه گارد، لوتر، کالون، پولس و ارمیاه همگی چیزی در نظر داشتند که اشلایرماخر هرگز نداشت و آن درک روشن و درست این حقیقت بود که انسان برای خدمت کردن به خدا ساخته شده نه آنکه خدا برای خدمت‌کردن به انسان باشد....

رودلف بولتمن: انجیل و اسطوره[1]

بعد از بارث، رودلف‌بولتمن (۱۹۷۶-۱۸۸۴) احتمالاً مشهورترین متأله پروتستان مذهب اروپا در دوران بعد از جنگ جهانی اول بود. وی گرچه دوسال از بارث بزرگتر بود ولی تا زمان انتشار مقالهٔ خود تحت‌عنوان «انجیل و اسطوره» در سال ۱۹۴۱، خارج از محافل دینی و کلامی شهرتی نداشت، همین مقاله مشاجرهٔ معروفی دربارهٔ «اسطوره زدایی» برانگیخت که تا دههٔ ۱۹۶۰ ادامه یافت. بولتمن برخلاف بارث در پی تطبیق انجیل با فرهنگ مدرن برآمد و با این حال سعی داشت «مژدهٔعهدجدید»[2] یا پیام انجیل را حفظ کند. وی این پیام را نه به شیوه‌ای ماوراءطبیعی و نه به عنوان معرفت عینی بلکه به نحوی وجودی تعبیر می‌کرد.

کیهانشناسی انجیل اساساً اسطوره‌ای است. عالم در آن همچون ساختمانی سه‌طبقه است که زمین در مرکز، ملکوت در بالا و دنیای‌تحتانی در زیر آن قرار دارند. ملکوت جایگاه خداوند و موجودات آسمانی یعنی فرشتگان است. دنیای تحتانی، دوزخ و جایگاه عذاب است. حتی زمین چیزی بیش از صحنهٔ رویدادهای طبیعی روزمره است و وظیفه‌ای بیش از وظیفهٔ معمولی و پیش‌پا افتادهٔ خود دارد. زمین بعلاوه صحنه فعالیت مافوق طبیعی خداوند و فرشتگان او از یک سو و شیطان و دیوان او از سوی دیگر است. این نیروهای مافوق طبیعی در فراگرد طبیعت و در همهٔ اندیشه‌ها و خواستها و کردارهای آدمیان مداخله می‌کنند. شمار معجزات اصلاً معدود نیست. انسان بر زندگی خویش چیرگی ندارد. حتی ارواح هم ممکن است به جلد او بروند. شیطان نیز می‌تواند اندیشه‌های تباه در انسان القاء کند. از سوی دیگر خداوند نیز ممکن است الهام‌بخش و راهنمای خواستهای آدمی باشد؛ ممکن است رویاهای ملکوتی در او بیانگیزد؛ ممکن است به او امکان دهد تا استمداد و تقاضای خود را مطرح کند؛ ممکن است از قدرت

1. Rudolf Bultman, "New Testament and Mythology" ,in *Kerygma and Myth* ed. by Hans - Werner Bartsch, tr. by Reginald H. Fuller, (London , SPCK New York, Harper and Row).

2. Kerygma.

مافوق طبیعی روح خویش قدری بدو ارزانی دارد. تاریخ پیرو فرآیند پیوسته و همواری نیست؛ بلکه بوسیلهٔ نیروهای مافوق طبیعی به حرکت درمی‌آید و دراختیار آنهاست....

زبان انجیل زبان اسطوره است و خاستگاه موضوعات گوناگون آن را می‌توان به آسانی در اسطوره‌های یهودیان در مورد آخرالزمان و اساطیر عارفانه دربارهٔ نجات و رستگاری انسان بازیافت. در این‌حد **مژده انجیل برای انسان مدرن باورنکردنی است زیرا چنین انسانی کاملاً متقاعد شده است که دیدگاه اسطوره‌ای دربارهٔ جهان منسوخ شده است.** پس ما باید امروزه هنگام تبلیغ انجیل برای خودمان روشن سازیم که آیا انتظار داریم مومنان و گروندگان نه‌تنها پیام انجیل بلکه دیدگاه اسطوره‌ای آن دربارهٔ جهان را نیز بپذیرند یا نه اگر پاسخ منفی باشد باید پرسید که آیا انجیل حقیقتی دربردارد که مستقل از زبان اسطوره‌ای آن است؟ اگر چنین باشد در آن صورت الهیات می‌بایست وظیفهٔ تجزیهٔ مژده انجیل از چارچوب اسطوره‌ای آن یعنی وظیفهٔ «اسطوره‌زدایی» از آن را برعهده بگیرد.

آیا تبلیغات مسیحی می‌تواند از انسان مدرن انتظار داشته باشد که **دیدگاه اسطوره‌ای دربارهٔ جهان را به عنوان دیدگاهی درست و حقیقی بپذیرد؟** چنین انتظاری هم بی‌معنی و هم ناممکن است. به این دلیل بی‌معنی است که در این دیدگاه اسطوره‌ای دربارهٔ جهان هیچ عنصر مسیحی وجود ندارد این دیدگاه صرفاً کیهانشناسی دورانی ما قبل علمی است....

زیرا کل اندیشهٔ ما امروزه خواه‌ناخواه بوسیلهٔ علم مدرن شکل گرفته است. پذیرش کورکورانهٔ اسطورهٔ انجیل امری شخصی است و پافشاری بر پذیرش آن به عنوان یکی از اصول‌دین به معنای تقلیل دین و ایمان به محتویات کتب خواهد بود. ویلهلم‌هرمان به این نکته اشاره کرده و به نظر می‌رسد که نظرش قانع‌کننده باشد. پذیرش چنان دیدگاهی به معنی قربانی کردن عقل خواهد بود که تنها یک نتیجه خواهد داشت و آن ظهور نوع عجیب و غریبی از حالت دوگانگی شخصیت و نفاق و ریاست؛ به این معنی خواهد بود که دیدگاهی دربارهٔ عالم را در دین و ایمان خود بپذیریم و لیکن همان دیدگاه را در زندگی روزمره نفی می‌کنیم. اندیشهٔ مدرن چنانکه به ما رسیده است حاوی نگرش نقادانه دربارهٔ دیدگاه انجیل نسبت به جهان است. دانش انسان و سلطه‌اش برجهان بواسطهٔ علم و تکنولوژی تا بدان‌پایه پیش‌رفته است که دیگر هیچ‌کس نمی‌تواند به طورجدی نگرش انجیل نسبت به‌جهان را بپذیرد؛ در حقیقت هیچ‌کس چنین نگرشی را قبول ندارد. مثلاً چه معنایی می‌توان برای عباراتی از این دست قائل شد که «به درون دوزخ فروافتاد» یا «به ملکوت برسد»؟ ما دیگر به کیهان سه طبقه‌ای که مذاهب مسلم می‌انگارند، باور

نداریم. تنها راه صادقانهٔ تبلیغ آیین‌های دینی، جدا کردن پوستهٔ اسطوره‌ای از مغز حقیقی است که در بردارند؛ البته به فرض آن که اصلاً حقیقتی دربرداشته باشند؛ و این پرسشی است که الهیات باید پیش بکشد....

.... تنها پرسش مربوطی که اهل‌الهیات می‌توانند بپرسند دربارهٔ یک فرض اساسی است که همهٔ جهان‌بینی‌ها و از جمله جهان‌بینی زیست‌شناسانه مبتنی بر آن است و این فرض همان نگرش علمی مدرن نسبت به جهان و برداشت مدرن از سرشت انسان به عنوان موجودی خود سامان و مصون از مداخلات نیروهای مافوق طبیعی است....

اگر قرار است که حقیقت انجیل محفوظ بماند، تنها راه، اسطوره‌زدایی از آن است اما انگیزهٔ مادر این کار نباید آن باشد که انجیل را بهرقیمتی که شده با جهان مدرن سازش دهیم. پرسش ما به زبانی ساده این است که آیا پیام انجیل تنها مرکب از اساطیر است و آیا شرط فهم معنای درونی و واقعی آن حذف اسطوره‌هاست یا نه....

.... آیا می‌توانیم حقیقت «مژده انجیل» را برای کسانی که بر حسب مقولات اسطوره‌ای نمی‌اندیشند، بدون آسیب‌رساندن بدان بازنماییم؟

تنها راه‌حل، تعبیری اصالت وجودی است

چنین تعبیری مستلزم بحثی در الهیات است که تنها می‌توان خطوط کلی آن را با ذکر چند مثال در اینجا مطرح کرد. باید از این تصور پرهیز کنیم که انجام چنین بحثی ساده و آسان است چنان‌که گویی کل وظیفهٔ ما کشف قاعده‌ای کلی و پایان دادن به کار باشد، بلکه چنین کاری مستلزم صرف وقت و توان نسل کاملی از متألهین خواهد بود.

اسطورهٔ انجیل اساساً همان اسطورهٔ یهود در مورد آخرالزمان و اسطوره عرفانی رهایی است. یکی از ویژگیهای مشترک این دو، دوگانه‌انگاری اساسی آنهاست، به این معنی که دنیا و انسانهای ساکن در آن تحت‌سلطهٔ نیروهای اهریمنی و شیطانی قرار دارند و نیازمند نجات‌اند. آدمی نمی‌تواند بواسطهٔ کوشش خود به رهایی برسد، بلکه رهایی و نجات می‌باید همچون هدیه‌ای از جانب خداوند اعطا شود. هر دو نوع اسطوره از مداخلهٔ خداوند در این رابطه سخن می‌گویند. اسطورهٔ یهودی آخرالزمان راجع به بحران عاجلی در سطح جهان است که بواسطهٔ آن عصر فعلی به پایان می‌رسد و عصر ازلی تازه‌ای در نتیجهٔ بازگشت مسیح آغاز می‌شود. اسطورهٔ عرفان مسیحی دربارهٔ پسر خداوند است که در هیأت انسانی از جهان روشنایی به این جهان فرستاده می‌شود و بواسطهٔ سرنوشت و آموزش خویش برگزیدگان را رستگار می‌کند و راه را برای بازگشت ایشان به خانه ملکوتی خودشان باز می‌کند.

معنای این دو نوع اسطوره نه در تصاویر به ظاهر عینی آنها بلکه در تفهم هستی انسانی نهفته است که هر دو بیان می‌دارند. به سخن دیگر، می‌باید این اسطوره‌ها را به شیوهٔ اصالت وجودی تعبیر کرد....

وظیفهٔ ما تعبیر اصالت وجودی اسطوره دوگانه‌گرای انجیل است.... مثلاً وقتی از حکومت قدرتهای اهریمنی برجهان و تسلط آنها بر بشریت سخن می‌رود، آیا فهم وجود انسانی که در پس چنین سخنی نهفته است راه‌حلی برای معمای زندگی انسان به دست خواهد داد، راه‌حلی که حتی برای ذهن غیراسطوره‌ای انسان امروز پذیرفتنی باشد؟ البته نباید این گفته را به این معنی بگیریم که انجیل، انسانشناسی خاص، همانند آنچه علم مدرن مطرح می‌کند، عرضه می‌دارد. نمی‌توان نگرش انجیل را با منطق و یا با توسل به شواهد واقعی اثبات کرد. انسانشناسیهای علمی همواره فهم معینی از وجود را مسلم می‌گیرند که محصول تصمیم‌گیری ارادی علمای مربوطه است، خواه این تصمیم‌گیری آگاهانه باشد یا نه، و به همین دلیل باید ببینیم که آیا انجیل فهمی از انسان به انسان عرضه می‌دارد که او را با تصمیم‌گیری وجودی اصیلی فرا می‌خواند یا نه....

دیتریش بونهوفر: بسوی «الهیات مرگ‌خدا»(۱)

دیتریش بونهوفر (۴۵-۱۹۰۶) متأله جوان آلمانی که به دست نازیها کشته شد، در عین حال که از بارث و بولتمان انتقاد می‌کرد، دین خود نسبت به آن دو رانیز تصدیق می‌کرد. به نظر او آن دو استدلال خود را به اندازهٔ کافی پیش نبردند تا مذهب را «باانسان امروز پیوند دهند» نامه‌هایی که او از زندان به یکی از دوستان و نیز به خانواده‌اش نوشته است وگزیده‌های زیر از آنها گرفته شده، حکایت ازکوشش وی برای یافتن راهی به سوی نوع جدیدی از مسیحیت رادیکال دارد، مسیحیتی که بعدها «الهیات مرگ خدا» خوانده شد و بیشتر بر مسیح تأکید داشت تا برخدا.

سی آوریل ۱۹۴۴ احتمالاً از الهیات من و نتایجی که این افکار در بردارند درشگفت خواهید شد و شاید هم نگران شوید و درست در این مورد جای شما را بسیار خالی احساس می‌کنم زیرا هیچ‌کس دیگری را نمی‌شناسم که بتوانم افکار خود را به منظور توضیح هرچه بیشتر آنها در میان بگذارم که با شما در میان می‌گذاشتم. پرسشی که پیوسته مرا نگران می‌دارد این است که مسیحیت به راستی چیست و امروزه برای ما مسیح اصلاً کیست، دورانی که می‌شد همه‌چیز را بوسیلهٔ کلمات خواه کلمات دینی یا اخلاقی به مردم گفت سپری شده است، همچنین دوران باطن‌گرایی و وجدانگرایی به

1. Deitrich Bonhoeffer, *Letters and Papers from Prison*.

سرآمده و معنی این گفته آن است که دوران مذهب به طورکلی منقضی گشته است. ما به سوی دورانی کاملاً خالی از مذهب پیش می‌رویم. مردم چنانکه امروزه هستند نمی‌توانند دیگر مردمی مذهبی باشند. حتی آنان که خود را صادقانه «مذهبی» می‌خوانند، اصلاً به این گفته وفادار نیستند و بنابراین، از قرار معلوم منظورشان از «مذهبی» بودن چیز دیگری است.

کل آموزش و الهیات مسیحی در نوزده سدهٔ گذشته متکی بر «مقوله مذهبی ماتقدم» انسانیت است. «مسیحیت» همواره شکلی از «مذهب» و یا شاید درست‌ترین شکل آن بوده است. اما اگر روزی معلوم شود که این «مقوله پیشینی» اصلاً وجود ندارد بلکه شکل تاریخی و گذرایی از کوشش انسان برای بیان خویش است؛ و اگر انسان اساساً بی‌مذهب شود (و گمان می‌کنم کم‌وبیش همین وضع عملاً پیش آمده است زیرا در غیراینصورت چگونه است که جنگ [جهانی] برخلاف همهٔ جنگهای پیشین، هیچگونه واکنش «مذهبی» برنمی‌انگیزد) معنای آن گفته برای «مسیحیت» چه خواهد بود. معنایش این خواهد بود که مبنای آنچه تاکنون «مسیحیت» ما بوده است، از میان رفته است....

هشتم ژوئن ۱۹۴۴: سعی می‌کنم موضوع خود را از دیدگاه تاریخی مشخص کنم. جنبشی که در حدود سده‌سیزدهم درجهت خودمختاری انسان آغاز شد (نمی‌خواهم دربارهٔ تاریخ دقیق آن جر و بحثی بکنم)، در عصر ما بی‌شک به کمال خود رسیده است (به نظر من کشف قوانینی که جهان برحسب آنها ادامهٔ حیات می‌دهد و در حوزهٔ علم، مسائل اجتماعی و سیاسی،هنر،اخلاق و مذهب به حل مسائل خود می‌پردازد جزء همین جنبش بوده است). انسان یادگرفته است تا در همهٔ حوزه‌های مهم بدون رجوع به آن «فرضیهٔ عملیاتی» که خدا خوانده می‌شود به حل مسائل خود بپردازد. در مسائل مربوط به علم هنر و اخلاق این قضیه کاملاً قابل درک شده است به نحوی که هیچ‌کس جرأت ندارد در آن تردید کند. اما در طی حدود یک‌صدسال گذشته، همین قضیه به نحوی فزاینده در مورد مسائل مربوط به مذهب هم صادق شده است؛ این مطلب هر چه بیشتر روشن می‌شود که همه‌چیز بدون خدا به همان شیوهٔ گذشته به راه‌خود خواهد رفت. چه در حوزهٔ علمی و چه در همهٔ امورانسانی، خدا به نحو فزاینده‌ای از دایرهٔ‌حیات بیرون افکنده می‌شود و هر چه بیشتر پایگاه خود را از دست می‌دهد....

شانزدهم ژوئیه ۱۹۴۴: خدا به عنوان «فرضیهٔ عملیاتی» در اخلاق، سیاست یا علم مغلوب و ملغی شده است؛ و همین واقعه در فلسفه و مذهب هم رخ داده است (فویرباخ!) این فرضیه عملیاتی باید به منظور تضمین صداقت فکری کنار گذاشته شود و

یا حتی‌الامکان حذف شود. عالم یا پزشکی که به دنبال اخلاقیات باشد با خود ناسازگار است.

روح‌های مضطرب می‌پرسند که چه جایگاهی امروزه برای خدا باقی مانده و چون پاسخی برای این پرسش ندارند، کل فرایندی که آنها را به چنین تنگنایی کشانده محکوم می‌کنند: قبلاً دربارهٔ راه‌های برون رفت اضطراری مختلفی که تدبیر شده است، مطالبی نوشتم و حال باید به این راهها، راه «پرش مرگبار»[1] به عقب یعنی به قرون وسطی را بیفزاییم. اما اصل و اساس قرون وسطی بندگی و فرمانبرداری در قالب سلطهٔ روحانیون بود؛ بازگشت به چنان‌وضعی مأیوس‌کننده است و به بهای صداقت فکری تمام می‌شود. رویایی است که ما را به یاد آن ترانه می‌اندازد که می‌گوید: «دورترین راه بازگشت، راه بازگشت به دوران کودکی است.» چنین راهی وجود ندارد؛ دست‌کم اگر معنای آن ترک آگاهانهٔ تمامیت و استقلال فکریمان باشد، تنها راه موجود همان راهی است که انجیل متی (۱۸/۳) نشان می‌دهد یعنی راه توبه وراه صداقت نهایی.

و نمی‌توانیم صادق باشیم مگر آنکه تصدیق کنیم که باید در جهانی زندگی کنیم که در آن خدا حضور ندارد و این درست همان چیزی است که ما دربرابر خدا تصدیق می‌کنیم! خداوند خودش ما را به تصدیق آن وا می‌دارد. پس بلوغ فکری ما، ما را به تصدیق موقعیت خودمان در برابر خداوند رهنمون می‌شود. خدا می‌خواهدکه ما بدانیم که باید بدون او زندگی خود را سامان دهیم. خدایی که با ماست خدایی است که ما را به حال خودمان وامی‌گذارد (مرقس ۱۵/۳۴). خدایی است که ما پیوسته در برابرش ایستاده‌ایم. ما درنزد خدا و با خدا بدون خدا زندگی می‌کنیم. خدا به خود اجازه می‌دهد که بر روی صلیب از جهان اخراج شود. او در جهان ضعیف و بی‌قدرت است و این درست همان نحو و تنها نحوی است که او با ماست و به ما یاری می‌کند. در انجیل متی (۸/۱۷) کاملاً روشن است که مسیح نه‌تنها به موجب قدرت‌سراسری خود بلکه از طریق ضعف و رنج خود به ما یاری می‌رساند.

تفاوت اساسی میان مسیحیت و همهٔ ادیان دیگر در همین است. تمایل مذهبی آدمی او را بر آن می‌دارد تا در یأس و اضطرار خود به قدرت خدا در جهان چشم دوزد؛ خدا در اینجا همه‌کاره و مداخله‌گر است. اما انجیل توجه انسان را به بی‌قدرتی و رنجدیدگی خدا معطوف می‌دارد؛ تنها خدای رنجدیده می‌تواند کمک کند. از این حیث می‌توان گفت که

1. Salto mortale

فرآیند بلوغ جهان که چنانکه گفتیم، برداشت کاذب و نادرست از خداوند را به کناری زده است، راه را برای مشاهده خدای انجیل می‌گشاید، خدایی که بواسطهٔ ضعف خویش درجهان قدرت و مجال می‌یابد. احتمالاً همین نکته سرآغاز «تعبیر دنیوی» ما [از مسیحیت] خواهد بود....

طرح مختصر یک کتاب: خدا کیست؟ در درجهٔ اول ایمانی انتزاعی به خدایی نیست که قدرت سراسری داشته باشد و غیره، این تجربهٔ اصیلی از خداوند نیست بلکه بسط نسبی جهان است. برخورد با عیسی‌مسیح. این تجربه که تحول کل حیات انسان در این حقیقت نهفته است که «عیسی تنها برای دیگران وجود دارد». برای دیگران بودنش، همان تجربه استعلاست. تنها همین «برای دیگران بودنش» تا پایان زندگیش بود که اساس قدرت سراسری، دانش سراسری و حضور سراسری او بود. ایمان مشارکت در این وجه بودن عیسی (یعنی تجسد خدا، صلیب و احیاء و رستاخیز) است. رابطهٔ ما با خدا رابطه‌ای «مذهبی» با والاترین، قدرتمندترین و بهترین موجود متصور نیست ـ این استعلای راستین نیست ـ بلکه رابطهٔ ما با خدا، زندگی تازه‌ای است، دربودن برای دیگران، بواسطهٔ مشارکت در وجه وجود عیسی. امر استعلایی، بی‌نهایت و دست نایافتنی نیست بلکه همسایه‌ای است که در هر وضعی قابل دسترسی است.

خدا در شکل انسانی نه به شیوهٔ مذاهب شرقی به شکل حیوانی، هیولاوار، گنده و بی‌ریخت، دوردست و هولناک، و نه در شکل فلسفیِ مطلق، ماوراءالطبیعی، بی‌نهایت و غیره؛ و نه در شکل خدایی ـ انسانیِ «انسان در خود» در اندیشهٔ یونانی؛ بلکه انسان برای دیگران، بنابراین، مسیح مصلوب، انسانی که خارج از حوزهٔ استعلایی زیست می‌کند.

ژاک ماریتن: پزشک روحانی[1]

فیلسوف فرانسوی ژاک‌ماریتن (۱۹۷۳-۱۸۸۲) احتمالاً بزرگترین نمایندهٔ جنبش رنسانس کاتولیک در دوران معاصر به شمار می‌رود. وی که شاگرد برگسن بود و در جوانی به آیین کاتولیک گروید، دوران بلوغ زندگی فکری خود را صرف تشخیص بیماری ذهن مدرن کرد و بازگشت به سنت بزرگ فرهنگ مسیحی بویژه سنت توماس‌آکوئیناس‌قدیس را به‌عنوان درمان این بیماری تجویز نمود. کتاب ***پزشک روحانی*** *(که در انگلیس با عنوان* ***توماس آکوئیناس‌قدیس*** *ترجمه شده است) یکی از جمله آثار عمده اوست*

در آغاز این گفتار گفتیم که فشار و تنش عصرجدید از این واقعیت برمی‌خیزد که

1. Jacques Maritain, *The Angelic Doctor* (Dial Press,1931) pp. 80-2 , 109-14.

فرهنگ که یکی از کمالات انسان است، خود را غایت نهایی به شمار می‌آورد. سرآغاز این فرایند خوار شمردن هرچیزی ورای سطح عقل در دوران اولیه یعنی دوران دکارتی یا دوران فلسفی بود؛ و اینک مرحلهٔ پایانی آن خوار شمردن خود عقل و رنج کشیدن از سلطهٔ شهوات و گیجی روحانی گسترده‌ای است که عدم عقلانیت خواه‌ناخواه در انسان ایجاد می‌کند.«خطای عصرجدید در ادعای تضمین سلطهٔ عقل بر طبیعت و نفی سلطهٔ ماوراءطبیعت بر عقل نهفته است» به‌همین دلیل است که حتی در حوزهٔ معرفت، متافیزیکی که در بالا بدان اشاره شد، همچنان درمان نارسایی است. حکمت دیگر و متعالی‌تر و الهی‌تری، بواسطهٔ الطاف روح‌القدس، از درون عشق زاده می‌شود و برای همین عقل و حکمت رازناک است که احساس گرسنگی و تشنگی می‌کنیم زیرا تنها چنان حکمتی می‌تواند گرسنگی و تشنگی ما را رفع کند چونکه خود جزئی از تجربهٔ عالم الهی و سرآغاز حُسن جمال است و با این حال همچنان ما راگرسنه و تشنه وامی‌نهد زیرا نفس خیال می‌تواند تشنگی ما برای خداوند را سیراب کند.

یوحنای قدیس بزرگترین پزشک تجربی در این حکمت است؛ توماس‌آکوئیناس‌قدیس متأله بزرگ در این حکمت است و چون او بهتر از هر پزشک دیگری حقیقت بنیادین را بازنموده است ـ حقیقتی که نادیده‌گرفتنش ضربه‌ای مرگبار بر تفکر و بر خود مسیحیت وارد می‌کند ـ بهتر از هرکسی سرشت راستین حکمت مرموز را توضیح می‌دهد و بهتر از هر کسی از آن در مقابل هر جعل و خدعه‌ای دفاع می‌کند ـ منظور من از آن حقیقت بنیادین، تمیز میان طبیعت و عطف‌الهی و تداخل فعال آنها وکل مجموعهٔ الطافی است که کم‌کم مبذول می‌شود.

این بزرگترین استفاده‌ای است که می‌توان از نقطه‌نظر احیاء فرهنگ مسیحی از او داشت، زیرا در تحلیل‌نهایی براساس همین عقل و حکمت است که کل نظم مسیحی در جهان استوار گشته است. وحدت هر فرهنگی در درجه‌اول نتیجهٔ برخورداری آن از ساختار فلسفی یکسان نگرش متافیزیکی و اخلاقی یکسان، مجموعه‌ای از ارزش‌های یکسان و در یک کلام برداشت یکسانی از کل عالم و آدم و زندگی انسان است؛ ساختارهای اجتماعی، زبانی و حقوقی به اصطلاح تجسم همان برداشت هستند.

مدتهاست که این وحدت متافیزیکی در غرب دچار گسست شده است؛ طبعاً به طور کامل نابود نشده بلکه گسسته و کمرنگ شده است، داستان فرهنگ غربی از این قرار است که سرمایهٔ متافیزیکی مشترک آن به حداقل بسیار نارسایی کاهش یافته است به نحوی که امروزه تنها «ماده» آن را یکدست و یکپارچه نگه داشته است ولی ماده

نمی‌تواند چیزی را یکپارچه و منسجم بکند. این داستان از این هم تراژیک‌تر است زیرا در حال‌حاضر هر چیز باید از نو ساخته شود و از نو در عمارت تمدن اروپایی تعبیه گردد. اگر فلسفهٔ مشترکی بتواند در نزد برگزیدگان اروپایی مقبول افتد، در آن صورت دوران درمان جهان غرب آغاز خواهد شد.

بیماری جهان مدرن در درجهٔ اول بیماری فکری است؛ این بیماری در ذهن و اندیشه آغاز شد و اینک به ریشه‌های آن حمله‌ور شده است. آیا از این که جهان را تاریکی فراگرفته است، باید در شگفت شویم؟ «وقتی چشمانتان نبیند کل بدنتان سیاه می‌شود».

درست وقتی که آدم مرتکب گناه اولیه شد، کل هماهنگی بشریت از هم پاشید، (زیرا برای نخستین بار این قاعده که عقل باید تابع خدا باشد نقض می‌شد) ریشهٔ نابسامانیهای ما را باید در درجهٔ اول در گسستی یافت که در نظم و انتظام ذهن پدیدار شده است. مسئولیت فلاسفه در این خصوص بسیار سنگین است. در سده شانزدهم و بویژه در عصر دکارت سلسله مراتب درونی عقل از هم پاشید. فلسفه، الهیات را ترک گفت و داعیهٔ خود به عنوان علم برتر را پیش کشید، و وقتی علم ریاضی دربارهٔ جهان مشهود و پدیده‌های آن در همان دوران بر متافیزیک پیشی گرفت، ذهن انسان استقلال خود را از خدا و هستی اعلام داشت. استقلال از خدا یعنی از موضوع اعلای کل عقل و تعقل؛ در آغاز انسان خدا را با تردید پذیرفت اما سرانجام معرفت درونی نسبت به او راکه از طریق ماوراءالطبیعی لطف و الهام و وحی حاصل شده باشد، نفی کرد.

و اما منظور از استقلال انسان از هستی، استقلال از موضوع ذهن که با ذهن انسان همذات است؛ و در آغاز انسان از قیاس خود با آن هستی سرباز زد تا آنکه سرانجام در پی استنتاج کل آن از اصول مبرهن هندسه برآمد و این اصول را فی‌نفسه ذاتی پنداشت. ما اینک از درک این حقیقت عاجزیم که رابطهٔ منظم ذهن با موضوع خود، از هم پاشیده است: آنقدر ماده‌گرا شده‌ایم که نمی‌توانیم به سهولت معنای هولناک این چند واژهٔ انتزاعی راکه آغشته از اشک و خون‌اند دریابیم؛ نمی‌توانیم این تحول عظیم و این مصیبت عظمایی راکه واقع شده بفهمیم. اندیشه، چنانکه ارسطو می‌گفت، فعالیتی «الهی» مظهر بی‌نظیر روشنایی و حیات و کمال اعلای طبیعت مخلوق است که بواسطهٔ آن به همه چیز تبدیل می‌شویم و روزی به کمال فوق طبیعی خود می‌رسیم؛ اندیشه، علت همهٔ اعمال انسانی ما برروی زمین و مایهٔ درستی همهٔ کردارهای ماست. آیا می‌توان تصور کرد که معنای اختلال و فروپاشی چنین حیاتی برای انسان چیست، حیاتی که در وجود او جاری است و نورالهی در آن سهمی دارد؟ انقلابی که دکارت آغاز کرد و فلاسفهٔ

قرون هیجدهم و نوزدهم آن را ادامه دادند، انقلابی که نیروهای مخرب ذهن بنی‌آدم را رها کرده و برای همیشه فعال ساخت، انقلاب تاریخی بی‌نهایت عظیم‌تری از عظیم‌ترین تحولات در پوستهٔ زمین و یا در اقتصاد ملتهاست.

ذهن که در برابر عین، در برابر خدا و در برابر هستی طغیان می‌کند، به همان میزان که در برابر اقتدار بشری بطور کلی مقاومت می‌کند، برضد کل سنت و استمرار روحانی [جامعه] قیام می‌کند. اندیشه به درون لاک خود فرو می‌رود و خود را در دایرهٔ بسته و ارتباط‌ناپذیر فردیت محدود می‌کند، و اگر شما توان **تعلیم‌پذیری**[1] را ویژگی اصلی ذهن انسان تلقی کنید ـ و یا حتی آن را ویژگی اصلی تواناییهای حیوانی به شمار آورید (زیرا حیوانات نیز تقلید می‌کنند و ذهن خود را آماده آموزش می‌سازند تا جایی که ارسطو حیوانات را برحسب همین معیار طبقه می‌کند و آن دسته از حیوانات را که از تعلّم سرباز می‌زنند، در نازل‌ترین درجه قرار می‌دهد) و اگر شما همین توان تعلیم‌پذیری را در مورد انسان ریشهٔ واقعی حیات اجتماعی بدانید، (زیرا انسان اساساً حیوانی سیاسی است به این دلیل که به منظور دستیابی به پیشرفت در امور مربوط به عقل نظری و عقل عملی ـ که خاص انسان است ـ نیازمند دیگران است). در آن صورت نتیجهٔ اجتناب‌ناپذیر آن است که از یک‌سو ذهن و اندیشهٔ انسان در زمانه ما با از دست دادن توان تعلیم‌پذیری خود نسبت به آموزشهای بشری و نسبت به جهان اعیان در جهت تصلب بسیار وحشتناک و تضعیف فزایندهٔ عقل در حرکت بوده است و از سوی دیگر ژرف‌ترین و در عین‌حال انسانی‌ترین پیوندهای زندگی اجتماعی به نحوی اجتناب‌ناپذیر و به طورهمزمان به تدریج سست و گسیخته شده‌اند»

می‌توان سه عارضهٔ اصلی بیماری ذهن و اندیشه را که تا اعماق رسوخ کرده است، در حال حاضر تمیز داد. این وضع نتیجهٔ تکامل تفکر از زمان تحولات بزرگی است که دکارت ایجاد کرد.

ذهن تصور می‌کند که با انکار و نفی الهیات و سپس متافیزیک به عنوان علم؛ با ترک هرگونه کوشش برای شناخت علت اولیه و حقایق غیرمادی؛ و نیز با پرورش شک و تردیدی کم‌وبیش پخته و سنجیده ـ که در عین حال هم برای ادراک حسی و هم برای اصول عقل، یعنی دومبنای اصلی معرفت ما، زننده است ـ شواهدی از قوت درونی خود به دست می‌دهد. در هم ریختن معرفت بشری بدین شیوه گستاخانه را می‌توان در یک واژه به عنوان لاادریت توصیف کرد.

---

1. docibilitas

ذهن در عین‌حال از شناسایی حقوق حقیقت اولیه سرباز می‌زند و نظم ماوراءطبیعی را انکار می‌کند و آن را ناممکن می‌شمارد ـ و چنین انکاری برکل حیات درونی لطف و مرحمت الهی ضربه می‌زند. این گرایش را می‌توان در یک کلام طبیعت‌گرایی نامید.

سرانجام این که ذهن خود را وامی‌نهد تا بوسیلهٔ توهم برداشتی رمزآمیز از سرشت بشری فریفته شود؛ چنین برداشتی ویژگیهایی را که خاص روح‌ناب است به سرشت آدمی نسبت می‌دهد و سرشت انسانی در هر یک از انسانها را همچون سرشت فرشتگان کامل و مطلق می‌پندارد و از این رو مدتی سلطهٔ کامل انسان بر طبیعت، خودمختاری تمام عیار، خود سامانی کامل و حاکمیت محض و مطلق او است و چنین چیزهایی را حق انسان می‌داند. می‌توان این تصور را فردگرایی در معنای کامل متافیزیکی آن نامید هر چند «فرشته نمایی انسان» احتمالاًتوصیف درست‌تری است؛ چنین اصطلاحی هم به حکم ملاحظات تاریخی و هم به موجب مباحث نظری توجیه‌پذیر است، زیرا منشاء آرمانی و مثال متافیزیکی فردگرایی مدرن را باید در خلط و اشتباهی یافت که دکارت میان جوهر اشیاء و جوهر الهی مرتکب شد.

این سه خطای بزرگ عوارض بیماری واقعاً ریشه‌داری هستند زیرا به سه ریشهٔ اصلی حیات ما یعنی ریشهٔ عقلانی، ریشهٔ مذهبی و ریشهٔ اخلاقی آسیب می‌رسانند.

این عوارض اصلاً نهفته، پوشیده و در شکل تصورات کاملاً خیالی بودند. اما امروز در برابر چشمان ما خودنمایی می‌کنند و بیدادگر و فراگیرند. همگان آنها را می بینند و احساس می‌کنند زیرا پیکان تیز و کشندهٔ آنها از ذهن بشریت هم گذشته و در گوشت و پوست او نشسته است.

یکبار دیگر باید بگوییم که چنین خطاهایی به تمامیت عقل طبیعی، به «یک‌چشم بودن اندیشه» (به تعبیر انجیل) و به مبانی درست عقل سلیم آسیب رسانده‌اند. عقلگرایی دچار چه سرنوشت عجیبی شده است! آدمیان خود را از سلطه رهانیدند تا برجهان غلبه کنند وهمه چیز را به بند عقل بکشند. اما در پایان حقیقت را از دست می‌دهند، دیگر جرأت بهره‌برداری از اندیشه‌ها و اتصال به هستی را ندارند، معرفت به هر چیزی ورای واقعیت محسوس و پدیدهٔ آگاهی را از خود دریغ می‌کنند، هر موضوع نظری را در خمیری که «شدن» یا «تکامل» می‌نامند، حل می‌کنند، خود را در صورتی که نتوانند به اصول‌اولیه و شواهد عقلانی بلاهت خویش دسترسی یابند، بی‌فرهنگ می‌دانند، ترکیب ظریفی از غریزهٔ تخیل، شهود و بخارات معده را جانشین کوشش‌نظری و تشخیص منطقی می‌کنند، و جرات داوری را از دست می‌دهند.

۳ ـ مکتب اصالت وجود

ژان پل سارتر: اصالت وجود(۱)

ژان پل سارتر (۱۹۸۰-۱۹۰۵) رهبر سرشناس اگزیستانسیالیست‌های «ملحد» بود، دانشنامه دکتری داشت و در مدارس شهرهای فرانسه تدریس می‌کرد. در طی جنگ جهانی دوم نه ماه در اسارت آلمانها بود. وی فلسفهٔ اصالت وجودی خود را در قالب آثار فلسفی، نمایشنامه‌ها و رمانها بیان می‌داشت. گزیده‌های زیر از کتابی گرفته شده که سارتر در سال ۱۹۴۵ در پاریس تدریس می‌کرد.

معنای واژه اصالت وجود چیست؟

اگر از کسانی که این واژه را به کار می‌برند بخواهیم که معنای آن را توضیح دهند، اغلب مواجه با مشکل می‌شوند، زیرا اکنون که این واژه سرزبانها افتاده است، حتی آثار برخی موسیقی‌دانان یا نقاشان را نیز اصالت وجودی می‌نامند....
در حقیقت اصالت وجود نظریه‌ای است بسیار دقیق که کمتر مورد ملامت و اتهام قرارگرفته است. این نظریه تنها برای کارشناسان و فیلسوفان مطرح شده است. با این حال می‌توان آن را به آسانی تعریف کرد. آنچه موجب پیچیدگی بحث می‌شود

آن است که دونوع متفکر اصالت وجودی هست؛ یکی آنان که مسیحی هستند و من، یاسپرس، گابریل مارسل را که هر دو کاتولیک‌اند، از آن جمله می‌دانم؛ از سوی دیگر وجودگرایان الحادی هستند که هایدگر، اگزیستانسیالیستهای فرانسوی و خودم را از آن گروه می‌دانم. وجه مشترک همهٔ آنها این است که به نظر ایشان وجود پیش از ماهیت می‌آید و یا به عبارت دیگر ذهنیت می‌باید نقطهٔ عزیمت باشد.
۱) معنای دقیق این گفته چیست؟ چیزی مصنوع مثلاً کتاب یا کارد کاغذبری را در نظر بگیریم: این شیئی چیزی است که بوسیلهٔ صنعتگری ساخته شده و این صنعتگر از مفهومی الهام گرفته است. وی در ساختن آن شیئی، به مفهوم کارد کاغذبری و نیز به شیوهٔ شناخته شدهٔ تولید آن، که خود جزئی از همان مفهوم و رویهمرفته روشی رایج است، رجوع کرده است. پس کارد کاغذبری در عین حال شیئی است که به شیوه خاصی ساخته شده و از سوی دیگر دارای کاربرد ویژه‌ای است؛ و نمی‌توان فرض کرد سازندهٔ کارد کاغذبری از کاربرد ویژهٔ آن بی‌خبر بوده باشد. بنابراین، می‌توان گفت که در مورد کارد کاغذبری، ماهیت ـ یعنی مجموعهٔ رویه‌های رایج تولید و ویژگیهایی که تولید و

1. Jean-Paul Sartre, *Existentialism*. (Philosophical Library, 1947), pp. 14-18, 21-2, 25-8, 34-5, 42-5, 60-61.

تعریف آن را ممکن می‌سازند ـ بر وجود سبقت دارد. حضور کارد و کاغذبری و یا کتاب در نزد من، تعیین شده، است. بنابراین، در اینجا نگرشی تکنیکی نسبت به جهان داریم که به موجب آن می‌توان گفت تولید بر وجود سبقت و اولویت دارد.

وقتی، خداوند را به عنوان آفریدگار تصور می‌کنیم، معمولاً او را به عنوان نوعی صنعتگر برتر در نظر می‌آوریم. هر نظریه‌ای را که ملاحظه کنیم خواه نظریه‌ای شبیه نظریهٔ دکارت باشد یا لایبنیتز، همواره این نکته را مسلم می‌انگاریم که اراده کم‌وبیش در پی فهم می‌آید و یا دست‌کم ملازم و همراه آن است و نیز این که وقتی خداوند دست به آفرینش می‌برد، دقیقاً می‌داند که چه چیزی می‌آفریند. بدین‌سان، مفهوم انسان در ذهن خداوند لابد باید با مفهوم کارد کاغذبری در ذهن‌سازندهٔ آن قابل مقایسه باشد و از این رو خداوند به پیروی از تکنیک‌ها و مفهوم خاصی انسان را می‌آفریند، همچنانکه صنعتگر به پیروی از تعریف و تکنیک خاصی به کاردکاغذبری می‌کند، بدین‌سان، انسان تحقق مفهوم خاصی در عقل الهی به شمار می‌آید.

در سدهٔ هیجدهم، فلاسفهٔ‌الحادی عصر روشنگری اندیشهٔ خدا را حذف کردند اما دلیل آنها این نبود که ماهیت مقدم بر وجود است. این‌گونه استدلال را می‌توان تا اندازه‌ای در نزد همهٔ فلاسفه یافت؛ آن را در دیدرو، ولتر و حتی درکانت می‌یابیم. انسان سرشتی انسانی دارد؛ این سرشت انسانی، که همان مفهوم انسان است، در درون همهٔ آدمیان یافت می‌شود، به این معنی که هر کسی نمونهٔ جزئی خاصی از مفهوم کلی انسان است. در فلسفهٔ کانت نتیجهٔ اعتقاد به چنین کلیتی آن است که انسان وحشی، انسان طبیعی و نیز انسان بورژوایی دارای تعریف یکسان و ویژگیهای اساسی همگونی هستند. بدین‌سان، در اینجا نیز ماهیت انسان بر وجود تاریخی او که در طبیعت یافت می‌شود، تقدم دارد.

اصالت وجود الحادی که من خود نمایندهٔ آن هستم، منسجم‌تر است. بر طبق آن، اگر خدا وجود نداشته باشد، دست‌کم یک موجود دیگر هست که در او وجود بر ماهیت مقدم است و می‌تواند پیش از آنکه بوسیلهٔ مفهومی تعریف شود، وجود داشته باشد و این موجود انسان است و یا چنانکه هایدگر می‌گوید، واقعیت انسانی است. منظور از این گفته در اینجا که وجود مقدم بر ماهیت است چیست؟ معنای آن این است که انسان نخست وجود دارد، ظاهر می‌شود، بر روی صحنه می‌آید و تنها پس از آن است که خود را تعریف می‌کند. اگر انسان به شیوه‌ای که وجودگرایان تصورش می‌کنند، تعریف ناکردنی است، به این دلیل است که وی در آغاز هیچ نیست. تنها بعدها چیزی خواهد بود و خود آنچه را که خواهد بود، خواهد ساخت. بدین‌سان، هیچ سرشت انسانی وجود

ندارد، زیرا هیچ خدایی نیست که آن را تصور کرده باشد. نه‌تنها انسان همان چیزی است که خودش تصور می‌کند، بلکه تنها همان چیزی است که خودش می‌خواهد، پس از ورود به هستی باشد

وجودگرایان اعلام می‌دارند که انسان اضطراب و نگرانی داردقلق است. معنای این گفته آن است که انسانی که خود را درگیر می‌کند و درمی‌یابد که نه‌تنها دارای همان شخصیتی است که خودش برگزیده بلکه خود قانونگذاری است که در عین حال کل بشریت و نیز خودش را برمی‌گزینند، نمی‌تواند از احساس مسئولیت سراسری و عمیق خود بگریزد.

وقتی از درماندگی سخن می‌گوییم که هایدگر به کاربرد آن اشتیاق بسیار داشت، منظور ما تنها این است که خدا وجود ندارد و ما باید خودمان را آماده رویارویی با همهٔ تبعات این واقعیت بسازیم. وجودگرایان سخت مخالف نوع خاصی از اخلاق غیردینی هستند یعنی آن اخلاقی که می‌خواهد خدا را با کمترین هزینهٔ ممکن حذف کند. در حدود سال ۱۸۸۰ برخی آموزگاران فرانسوی در پی تأسیس اخلاق غیردینی خاصی بودند که مضمون آن چنین بود: خدا فرضیهٔ بی‌فایده و پرهزینه‌ای است؛ پس آن را کنار می‌گذاریم، اما در عین حال برای آنکه اخلاق، جامعه و تمدن در کار باشد، ضرورتاً باید برخی از ارزشها جدی گرفته شوند و دارای وجودی پیشینی تلقی گردند. به سخن دیگر اگر خدا وجود نداشته باشد هیچ چیز تغییر نخواهد کرد؛ (به نظر من همهٔ گرایشهای اصلاح‌طلبانه در فرانسه به چنین موضعی تمایل دارند). ما همچنان از همان هنجارهای درستکاری، پیشرفت و انسانگرایی برخوردار خواهیم بود و در عین‌حال خداوند را به فرضیهٔ منسوخی تبدیل می‌کنیم که خودش بی‌سروصدا خواهد مرد.

وجودگرایان، برعکس، عدم وجود خدا را بسیار غم‌انگیز و مصیبت‌بار می‌دانند زیرا همراه با خدا هرگونه امکانی برای یافتن ارزشهایی در سپهر اندیشه نابود می‌شود؛ دیگر وجود هیچ‌خیر پیشینی ممکن نخواهد بود، زیرا دیگر هیچ شعور بی‌نهایتی و کاملی وجود ندارد که بدان بیندیشد. هیچ جا نوشته نشده که خیراعلایی وجود دارد و یا ما باید درستکار باشیم یا دروغ نگوییم؛ زیرا واقعیت این است که ما در جهانی هستیم که در آن تنها آدمیان هستند. داستایوفسکی می‌گفت: «اگر خدا وجود نمی‌داشت، همه‌چیز ممکن می‌شد». همین سخن نقطهٔ عزیمت اصالت وجود است. براستی اگر خدا وجود نداشته باشد، همه‌چیز مجاز خواهد بود، و در نتیجه انسان بیچاره و درمانده است زیرا هیچ چیز در درون خود و یا در بیرون نمی‌یابد که بتواند بدان بیاویزد. نمی‌تواند برای خودش بهانه بیاورد.

اگر وجود به راستی مقدم بر ماهیت باشد در آن صورت دیگر نمی‌توان با رجوع به سرشت انسانی ثابت و از پیش داده‌شده‌ای امور را به عنوان توضیح از سر واکرد. به سخن دیگر هیچ جبری در کار نیست. انسان آزاد است، انسان آزادی. از سوی دیگر اگر خدا وجود نداشته باشد، دیگر هیچ ارزش و حکمی وجود نخواهد داشت تا بتوانیم برای توجیه رفتار خود بدانها روی آوریم. پس در حوزهٔ خالی ارزشها، هیچ بهانه‌ای در پشت سر و هیچ توجیهی در پیش‌رو نداریم. تنها بدون هیچ‌گونه بهانه‌ای به سرخواهیم برد.

وقتی می‌گویم انسان محکوم به آزادی است، می‌خواهم همین نکته را برسانم. انسان محکوم است زیرا خودش را نیافریده، لیکن از جهات دیگر آزاد است، زیرا پس از آنکه به جهان درافکنده شد، مسئول هرکاری است که انجام می‌دهد. وجودگرایان به قدرت شور و شهوت اعتقاد ندارند و مخالف این گفته هستند که شهوت سیل خروشانی است که آدمی را خواه‌ناخواه به انجام برخی اعمال می‌کشاند و بنابراین، بهانه‌ای است برای عمل. وجودگرایان انسان را مسئول شور و شهوت خود می‌دانند.

معنای درماندگی این است که ما خود هستی خویش را برمی‌انگیزیم. درماندگی و اضطراب ملازم یکدیگرند، و اما در مورد نومیدی؛ این واژه معنای بسیار ساده‌ای دارد. معنای آن این است که ما باید خود را تنها به ملاحظه اموری که متکی به ارادهٔ خودمان است، و یا به مجموعهٔ امکاناتی که عمل ما را ممکن می‌سازند، محدود کنیم. وقتی خواهان چیزی هستیم، می‌باید به احتمالات بیندیشیم مثلاً ممکن است منتظر ورود دوستی باشیم؛ آن دوست ممکن است باقطار و یا با تراموا بیاید؛ این بدان شرط است که قطار بر طبق برنامه به مقصد برسد و یا تراموا از خط خارج نشود. در این حال ما در عرصهٔ امکان گرفتاریم: اما تنها تا جایی باید به امکانات اندیشید که اعمال خودمان با مجموعهٔ این امکانات جور در بیایند. لحظه‌ای که درمی‌یابیم که امکانات مورد نظر ما ارتباطی با اعمالمان ندارند در آن صورت باید دیگر به آن امکانات نیندیشیم زیرا هیچ خدایی و هیچ طرح ونقشه‌ای نمی‌تواند جهان و امکانات آن را با اراده من سازگار کند. وقتی دکارت می‌گفت «به‌جای جهان، خودتان را فتح کنید» اساساً منظورش همین بود.

گمان می‌کنم که به برخی از اتهامات دربارهٔ مکتب اصالت وجود پاسخ داده باشم. ملاحظه می‌کنید که نمی‌توان این مکتب را با فلسفهٔ سکوت یکی گرفت زیرا انسان را بر حسب عمل تعریف می‌کند؛ همچنین نمی‌توان آن را توصیف بدبینانه‌ای از انسان دانست؛ در حقیقت هیچ نظریهٔ خوش‌بینانه‌تری [از اصالت وجود] وجود ندارد، زیرا

سرنوشت انسان در دست خود اوست؛ بعلاوه نمی‌توان اصالت وجود را به معنی کوشش برای دلسرد کردن انسان از فعالیت گرفت زیرا بنا به این مکتب تنها به عمل انسان می‌توان امید بست و عمل تنها چیزی است که به انسان امکان زندگی می‌دهد، در نتیجه ما در مکتب اصالت وجود با اخلاق عمل و درگیری سروکار داریم.

با این حال براساس چنین مفاهیمی ما را باز متهم می‌کنند که انسان را در زندان ذهنیت خصوصی خودش محبوس می‌داریم. باز هم سخن ما را بسیار بد فهمیده‌اند. بی‌تردید ذهنیت فرد نقطهٔ عزیمت ماست اما این دیدگاه دلایل فلسفی دارد. دلیلش آن نیست که ما بورژوا باشیم بلکه ما خواهان نظریه‌ای مبتنی بر حقیقت هستیم و از نظریات زیبای بسیاری که بسیار امیدبخش‌اند ولی مبنای واقعی ندارند پرهیز می‌کنیم. هیچ حقیقت دیگری جز این وجود ندارد که بتواند نقطهٔ عزیمت ما باشد: می‌اندیشم پس هستم....

دوم این که این نظریه تنها نظریه‌ای است که برای انسان شأن و حیثیتی قایل است و انسان را به شیئی تقلیل نمی‌دهد. نتیجهٔ هرگونه ماتریالیسمی این است که انسانها و از جمله خود فیلسوف ماتریالیست را به عنوان اشیاء یعنی به عنوان مجموعه‌ای از واکنش‌های از پیش تعیین شده تلقی می‌کند که هیچ تمایزی از مجموعهٔ کیفیات و ظواهر تشکیل دهندهٔ میز یا صندلی یا سنگ ندارند. اما ما بی‌تردید در پی آنیم تا عرصهٔ حیات انسان را به عنوان مجموعه‌ای از ارزشها و مجزا از عرصهٔ حیات مادی ترسیم کنیم. اما ذهنیتی که ما بدین‌سان، بدان رسیده‌ایم و آن را حقیقت قلمداد کرده‌ایم، ذهنیتی صرفاً فردی نیست زیرا قبلاً نشان داده‌ایم که انسان در من شناسنده[1] یا سوژه نه تنها خودش را بلکه دیگران را نیز می‌یابد.... بهتر است یکباره در همین‌جا کشف جهانی خود را اعلام داریم که آن را جهان بین الاذهانی می‌خوانیم؛ این جهانی است که انسان در آن هویت خود و دیگران را تعیین می‌کند.

.... انسانگرایی اصالت وجودی، [دیدگاه] انسانگرایی [است] زیرا ما به انسان یادآور می‌شویم که هیچ قانونگذاری جز خودش وجود ندارد و خودش در حالت درماندگی خویش باید برای خود تصمیم بگیرد؛ زیرا به نظر ما انسان خودش را به عنوان انسان، نه با رجوع به خود بلکه با جستجوی هدفی بیرون از خویش تحقق می‌بخشد، هدفی که خودش همین رهایی و همین تحقق خاص انسان است.از این ملاحظات آشکارا چنین

1. Cogito

برمی‌آید که هیچ چیز از ایراداتی که بر ضد اصالت وجود وارد شده ناعادلانه‌تر نیست. مکتب اصالت وجود کوشش درجهت استنتاج همهٔ تبعات ممکنه الحاد به صورتی منسجم است، این مکتب اصلاً نمی‌خواهد انسان را به ورطهٔ نومیدی درافکند. اما اگر کسی به شیوهٔ مسیحیان هرگونه بی‌ایمانی را نومیدی بخواند در آن صورت این واژه به معنای اصلی خود به کار نرفته است مکتب اصالت وجود آنقدر هم الحادی نیست که برای اثبات عدم وجود خدا خودش را خسته و فرسوده کند. بلکه برطبق این مکتب حتی اگر خدا هم وجود می‌داشت، هیچ‌چیز تغییر نمی‌کرد. نقطه‌نظر ما همین است؛ نه این که ما به وجود خدا اعتقادی داشته باشیم بلکه به نظر ما مسأله، وجود خدا نیست. به این معنا مکتب اصالت وجود خوش بین است و نظریه‌ای برای عمل به شمار می‌رود؛ اما مسیحیان از روی عدم صداقت هیچ تمیزی میان نومیدی خودشان و نومیدی ما قایل نمی‌شوند و ما را ناامید می‌خوانند.

کارل یاسپرس: طریق حکمت[1]

کارل یاسپرس که اف.اچ. هاینمان او را «مبتکر جنبش [اصالت وجودی]» خوانده، از ۱۹۵۰ به بعد ترجیح می‌داد که وی را «فیلسوف وجود» خطاب نکنند. با این‌حال وی همچنان هوادار یکی از اصول اساسی مکتب اصالت وجود بود و آن این که حقیقت (دست‌کم بعضاً) از تجربهٔ شدید شخصی آنهم در «موقعیت‌های نهایی» برمی‌خیزد، موقعیت‌هایی که انسان را به طرح پرسش‌هایی غایی دربارهٔ خویش و به گزینش وامی‌دارند. باید یادآور شد که یاسپرس ملحد نبود بلکه وجودگرایی «استعلایی» بود که «ماهیت» یا هستی را «در ورای جهان» می‌جست. یاسپرس (۱۹۶۹-۱۸۸۳) در سال ۱۹۲۱ استاد فلسفهٔ دانشگاه هایدلبرگ شد، در طی حکومت نازیها منصب دانشگاهی خود را از دست داد و سرانجام دوباره پس از جنگ به آن دانشگاه بازگشت.

و حال باید نگاهی به وضع انسانی خودمان بیندازیم. ما همواره در موقعیت‌ها قرار داریم. موقعیت‌ها دگرگون می‌شوند و فرصت‌ها پدید می‌آیند. اگر فرصت‌ها را از دست‌بدهیم، هیچگاه دوباره به دست نمی‌آیند. ما خود می‌توانیم برای تغییر موقعیت‌ها اقدام کنیم. اما موقعیت‌هایی هم وجود دارند که اساساً تغییر نمی‌یابند. حتی اگر صورت ظاهری و موقت آنها دگرگون شود و یا نیروی خردکننده آنها در پردهٔ ابهام باقی بماند: ما باید بمیریم، باید رنج بکشیم، باید مبارزه کنیم، تابع تصادفات هستیم، و خود را به نحو

1. Karl Jaspers , *Way to Wisdom.* (Yale University Press, 1951) pp. 19-20 , 22-3 , 121.

اجتناب‌ناپذیری به گناه آلوده می‌کنیم. این موقعیت‌ها پرهیزپذیر و تفسیرپذیر نیستند. درکنار حس تعجب و شک، آگاهی از این موقعیت‌های نهایی عمیق‌ترین منبع فلسفه است. در زندگی روزمرهٔ خود معمولاً از این موقعیت‌ها پرهیز می‌کنیم، چشمان خود را می‌بندیم و چنان زندگی می‌کنیم که گویی چنین موقعیت‌هایی وجود ندارند. فراموش می‌کنیم که باید بمیریم؛ گناهان خود را به دست فراموشی می‌سپاریم و از یاد می‌بریم که چقدر دستخوش تصادفاتیم. ما تنها خود را با موقعیت‌های عینی مواجه می‌بینیم و می‌کوشیم تا به سود خود بر آنها غلبه یابیم و به انگیزهٔ علایق عملی خود در مورد آنها برنامه‌ریزی می‌کنیم و دست به عمل می‌بریم. اما واکنش ما نسبت به موقعیت‌های نهایی یا به صورت گیجی و پریشانی ظاهر می‌شود و یا در صورتی که واقعاً از آنها بترسیم، به شکل نومیدی و «باززایی» نمودار می‌گردد؛ [منظور از باززایی این که] ما با ایجاد تغییری در آگاهی خود از هستی، خودمان می‌شویم....

موقعیت‌های نهایی ـ یعنی مرگ، تصادف، گناه و عدم قطعیت امورجهان ـ ما را با واقعیت شکست و نقصان روبرو می‌سازند. در برابر این شکست و نقصان مطلق، که از روی صداقت باید بدان اذعان کنیم، چه می‌توان کرد؟

نصیحت رواقیون در این خصوص که بهتر است ما به آزادی و استقلال ذهنی خود بازگردیم، کافی نیست. برداشت رواقیون از ضعف انسان به اندازهٔ کافی عمیق نبود. آنها به همین نکته پی نبرده بودند که ذهن فی‌نفسه خالی و وابسته به چیزی است که از بیرون بدان وارد می‌شود؛ همچنین این که امکان دیوانگی را از نظر دور می‌داشتند. رواقیون هیچگونه تسلایی بما نمی‌دهند؛ ذهن مستقل خشک و خالی و فاقد هرگونه محتوایی است. رواقیون هیچ امیدی هم به ما نمی‌دهند زیرا نظریهٔ آنها امکان هیچگونه تحول درونی برای انسان، هیچگونه کامیابی در عشق از طریق اعمال سلطه بر خود و یا هیچگونه انتظار امیدوارانه دربارهٔ امکانات آینده در نظر نمی‌گیرد.

و با این‌حال مساعی رواقیون معطوف به فلسفهٔ راستین بوده است. اندیشهٔ ایشان از آنجا که در شناخت «موقعیت‌های نهایی» ریشه دارد، بیانگر کوششی برای یافتن تجلی هستی راستین در ناتوانی و نقصان آدمی است.

نگرش انسان نسبت به شکست و ناتوانی بسیار تعیین‌کننده است؛ این که آیا شکست و نقصان بر وی پوشیده می‌ماند و تنها در پایان کار به طور عینی او را فرا می‌گیرد و یا این که وی ناتوانی و شکست را به عنوان محدودیت همیشگی وجود خود به روشنی ادراک می‌کند [بسیار مهم است]؛ این که آیا او به راه‌حلها و تسلی‌های خیالی دل می‌بندد و

فرصت را غنیمت می‌شمارد و یا این که با مسأله صریحاً و صادقانه برخورد می‌کند و در برابر امور درنیافتنی سکوت اختیار می‌کند[بسیار اهمیت دارد]. شیوه‌ای که انسان با شکست و نقصان خود برخورد می‌کند آیندهٔ او را تعیین می‌کند.

در موقعیت‌های نهایی انسان یا احساس پوچی می‌کند و یا به رغم وجود گذرا و بی‌اعتبار دنیوی احساس هستی راستین بدو دست می‌دهد. حتی نومیدی به همین دلیل که در جهان ممکن است به فراسوی جهان اشاره می‌کند.

یا به سخن دیگر انسان در جستجوی رهایی و رستگاری است. مذاهب جهانی بزرگ رستگاری خواه، به پیروان خود وعدهٔ رستگاری می‌دهند. ویژگی اصلی آنها تضمین عینی حقیقت و واقعیت رستگاری است. راهی که ادیان عرضه می‌کنند به گرویدن افراد می‌انجامد و این کاری است که فلسفه نمی‌تواند انجام دهد و با این‌حال فلسفه به طور کلی فرارفتن از جهان است، که با رستگاری شباهت دارد....

خواست زیستن به شیوه‌ای فلسفی، از احساس ظلمتی که فرد خود را در آن می‌یابد؛ از احساس بیچارگی و خیره‌شدن در خلاء بدون هرگونه احساس دلبستگی و عشقی، از فراموشی خویشتن و این احساس که اشتغالات جهان، آن را مصرف و مستهلک می‌کنند ناشی می‌شود؛ آنگاه وی ناگهان با ترس و هراس به خود می‌آید و بیدار می‌شود و از خود می‌پرسد: من چیستم؟ چه کاری نمی‌توانم بکنم؟ چه باید بکنم؟

این خود فراموشی، در عصر ماشین تشدید شده است. ماشین با انضباط و مشاغلی که بهمراه می‌آورد خواه این مشاغل نیازمند نیروی کارفراوان و یا صرفاً مکانیکی باشند (که بهرحال به نحو فزاینده‌ای از تحقق توانایی انسان به عنوان انسان جلوگیری می‌کنند) حتی ممکن است در انسان این احساس را ایجاد کند که جزئی از ماشین است و همچون قطعهٔ تعویض‌پذیری از اینجا به آنجا انتقال می‌یابد و وقتی هم آزاد گذاشته می‌شود احساس می‌کند که خودش چیزی نیست و نمی‌تواند هیچ‌کاری با خودش انجام دهد و همین که می‌خواهد به خود آید، هیولای جهان دوباره او را به درون دستگاه سلطه‌گر کار میان تهی و فراغت میان‌تهی برمی‌گرداند.

اما انسان اصولاً تمایل به فراموشی خویش دارد. وی باید خود را از این تمایل دور کند تا آنکه خودش را در مقابل جهان و عادات آن و ابتذالات آن و راههای شناخته شده و کسالت‌بار آن گم نکند.

فلسفه به این معنی است که می‌خواهیم سرچشمهٔ اولیه را فعال کنیم، راه خود را به درون خویش بیابیم و خود را با کنش درون یاری رسانیم.

۴ ـ انقلاب علمی دوم

فیلیپ فرانک: در باب بحران در علم و اثباتگرایی منطقی[1]

فیلیپ فرانک (۱۹۶۶-۱۸۸۴) سالها استاد فیزیک نظری در دانشگاه پراگ بود و سپس از سال ۱۹۳۹ به بعد استاد فیزیک و فلسفهٔ دانشگاه هاروارد شد. وی یکی از رهبران مکتب اثباتگرایی منطقی بود. درگزیده‌های زیر که از کتاب **علم جدید و فلسفهٔ آن** *(۱۹۴۹) گرفته شده‌اند، نویسنده «بحران علم» در آغاز سده بیستم و نیز زمینهٔ تاریخی جنبش اثباتگرایی منطقی را توصیف می‌کند.*

در زمانی که فصل اول این کتاب را نوشتم (سال ۱۹۰۷) تازه دورهٔ دکترای خود را در رشته فیزیک به پایان رسانده و از دانشگاه وین فارغ‌التحصیل شده بودم. اما حوزهٔ علاقهٔ شدید من فلسفهٔ علم بود. با گروهی از دانشجویان محشور بودم که هر پنجشنبه شب در یکی از کافه‌های قدیمی وین گردهم می‌آمدند. تا نیمه‌شب و گاه دیرتر در آنجا می‌ماندیم و به گفتگو دربارهٔ مسایل علم و فلسفه می‌پرداختیم. به حوزه‌های بسیار گوناگون علاقه داشتیم اما همواره به مسأله اساسی خود باز می‌گشتیم و آن این بود که چگونه می‌توان از ابهام و پیچیدگی مزمن فلسفه اجتناب کرد. چگونه می‌توان میان فلسفه و علم نزدیکترین تماس ممکن را ایجاد کرد. منظور ما از «علم » تنها «علم طبیعی» نبود بلکه همواره مطالعات اجتماعی و انسانی را نیز در نظر داشتیم. پرکارترین و منظم‌ترین اعضای گروه ما، بجز خودم، یکی هانزهان[2]، ریاضی‌دان و دیگری اتونیورات[3] اقتصاددان بود....

در آن دوران مورخ برجسته و فیلسوف علم فرانسوی، ابل ری[4] کتابی منتشر کرد که بعدها تأثیر عظیمی بر من نهاد. در آغاز سده همراه با افول فیزیک مکانیکی این عقیده رایج شد که روش علمی نتوانسته است «حقیقت عالم» را بما بازنماید؛ از همین رو گرایش‌های غیر علمی و حتی ضدعلمی تقویت شدند. در اینجا برخی از سخنان دقیق و درخشان وی در توصیف این وضع را می‌آورم. وی بر آن است که پنجاه سال پیش اعتقاد بر این بود که تبیین طبیعت صرفاً تبیینی مکانیکی است. «فرض بر این بود که فیزیک» صرفاً مجموعه‌ای از روندهای مکانیکی و یا مکانیک در مقیاسی عظیم است .... امروزه (۱۹۰۷) چنین به نظر می‌رسد که تصویری که علوم فیزیکی به دست می‌دهند، کاملاً

1. Philipp Frank, *Modern Science and Its Philosophy*. (Cambridge , Mass Harvard University Press , 1941-49) .pp. 1-5 , 18-21 , 25-6 , 34-5 , 41-2 , 49-50.
2. Hans Hahn
3. Otto Newrath
4. Abel Rey

دگرگون شده باشد. وحدت کلی جای خود را به کثرت و تنوع بسیار داده است، و این نه‌تنها در مورد جزئیات بلکه در مورد اندیشه‌های راهنما و اساسی نیز صادق است.... آنچه بحران فیزیک معاصر خوانده می‌شود [بدین شیوه قابل تبیین است]. فیزیک سنتی تا میانهٔ سدهٔ نوزدهم بر آن بود که باید راه خود را تا آنجا ادامه دهد که به متافیزیک ماده تبدیل شود؛ از این رو برای نظریات خود ارزش هستی‌شناسانه‌ای قایل بود و همهٔ این نظریات مکانیکی بودند. فرض می‌شد که فیزیک مکانیکی سنتی ورای هرگونه مشاهدهٔ تجربی، شناخت راستین جهان مادی باشد. این برداشت توصیف فرضی تجربه تلقی نمی‌شد بلکه عقیده‌ای جزمی بود.

«نقد فیزیک مکانیکی سنتی در نیمهٔدوم سده نوزدهم ادعای فیزیک مکانیکی در مورد دریافت حقیقت هستی‌شناسانه را توصیف کرد. براساس این نقد، فلسفهٔ فیزیکی تأسیس شد که در اواخر سده نوزدهم تقریباً به فیزیک سنتی تبدیل شد. در نتیجه، علم صرفاً به الگویی نمادین و چارچوبی مفهومی بدل گشت. بعلاوه چون این چارچوب برحسب مکتب فکری تفاوت می‌کرد، به زودی معلوم شد که به هیچ‌چیز نمی‌توان رجوع کرد مگر آنکه آن چیز پیشاپیش به چنان شیوه‌ای شکل یافته باشد که قابل رجوع باشد. پس علم برای دوستاران علم محض، به کار هنری و برای هواداران اصالت فایده به محصول صنع بشری تبدیل شد. این نگرش به درستی چنان قابل تعبیر بود که موجب انکار امکان وجود علم بطور کلی شود. علمی که صرفاً به ابزاری مفید تبدیل شده است... دیگر حق ندارد خود را علم بنامد، مگر آنکه معنای این واژه را مخدوش کند. گفتن این که علم نمی‌تواند جز این معنایی داشته باشد، به معنی نفی علم به مفهوم درست آن است.

«شکست علم مکانیکی سنتی... این قضیه را در پی می‌آورد: «علم خود شکست خورده است». ... می‌توانیم مجموعه‌ای از دستورالعمل‌های تجربی داشته باشیم، حتی می‌توانیم آنها را برای به یاد سپردن جمع‌بندی و منظم کنیم، لیکن هیچگونه شناخت و ادراکی از پدیده‌هایی که این مجموعه و یا این فرمولها بر آنها اطلاق می‌شوند، نداریم.»

گروه ما در طی دورانی شکل گرفت که "ری" آن را به زیبایی هرچه تمامتر توصیف کرده است.در طی سالهای آخر اقامتم دروین (۱۹۱۲ـ۱۹۰۸) اغلب در داخل گروه دربارهٔ کتاب او گفتگو می‌کردیم. مسایل مطروحه و نتایج حاصله بعضاً در فصل دوم این کتاب منعکس شده است، واکنش کلی گروه‌مان به وضع فکری و فرهنگی خاصی که ری ترسیم می‌کرد، می‌توان به شکل زیر توصیف کرد: به نظر ما این اعتقاد که علم مکانیکی

می‌تواند سرانجام کل مشاهدات ما را پوشش دهد، تدریجاً رو به افول بود و ما به این نکته واقف بودیم. این اعتقاد ارتباط نزدیکی با اعتقاد به ترقی در علم و برداشت علمی از جهان داشت. بنابراین، افول [علم مکانیکی] ناراحتی محسوسی ایجاد می‌کرد. بسیاری از مردم ایمان خود به روش علمی را از دست دادند و در جستجوی روش دیگری بودند که بتواند فهم واقعی جهان را ممکن کند. بسیاری از مردم معتقد بودند و یا می‌خواستند معتقد باشند که زمان بازگشت به اندیشه‌های قرون‌وسطایی، یعنی برداشت انداموار (ارگانیک)، فرا رسیده بود.

در تاریخ علم و فلسفه همواره در این باره که تحت چه شرایطی می‌توان گفت نظریه‌ای علمی، مجموعهٔ مشخصی از مشاهدات را «تبیین» می‌کند، اختلاف‌نظر وجود داشته است. برخی نویسندگان بر این عقیده‌اند که تنها تبیین و توضیح برحسب علل مکانیکی و حرکت عناصر و اجزای مادی می‌تواند حس کنجکاوی فکری ما را اقناع کند. نویسندگان دیگر مدعی شده‌اند که تبیین برحسب علل مکانیکی تنها تبیینی سطحی است نه واقعی. برخی از مخالفان جهان‌بینی مکانیکی برآنند که همهٔ پدیده‌ها را می‌باید برحسب تکامل «کلیِ انداموار» توضیح داد تا فهم واقعی آنها ممکن گردد. زوال اعتقاد به علم مکانیکی ظاهراً به نفع همین نگرش انداموار تمام شده است که برای بسیاری به خاطر مضامین مذهبی و اجتماعیش جذاب بوده است. در آغاز سده بیستم تحولی رخ داد که برخی آن را بحران علم و یا به سخن‌درست‌تر بحران دربرداشت علمی از جهان خواندند. در طی مدتی بیش از دو سده اندیشهٔ ترقی در علم و زندگی انسان، با توضیح مکانیکی پدیده‌های طبیعی مرتبط بود. اینک به نظر می‌رسد که خود علم این برداشت مکانیکی را کنار می‌گذارد. پیامد تعارض‌آمیز این وضع آن بود که مبارزه با برداشت علمی از جهان به نام پیشرفت علم ممکن می‌شد.

شانزده فصل این کتاب در طی مدتی نزدیک به چهل‌سال نوشته شده‌اند. همهٔ این فصلها وظیفهٔ یکسانی دارند و آن این که دیواری را که میان علم و فلسفه به مدت یک‌ونیم سده فاصله انداخته درهم بشکنند. در این کتاب شیوه‌های حمله به این دیوار و محاصرهٔ آن در سده بیستم منعکس می‌گردد. در دهه‌های پایانی سدهٔ‌نوزدهم انقلابی در علم فیزیک آغاز شد که به نوبهٔ خود انقلابی در کل اندیشهٔ علمی ما ایجاد کرد. روشهایی که در مبارزه برای ایجاد وحدت میان علم و فلسفه به کار رفته‌اند، همراه با پیشرفت علم دگرگون شده‌اند. دوعقیدهٔ بنیادی علم سده نوزدهمی در آخرین دهه‌های آن سده درهم شکست: یکی این که همهٔ پدیده‌های طبیعی را می‌توان با قوانین مکانیک توضیح داد و

دیگر این که علم سرانجام «حقیقت» جهان را آشکار خواهد ساخت. در سده بیستم تحولات انقلابی در علم با شتاب و شدت هرچه بیشتری رخ نموده است. از این رو نباید از این که چنین تحول پرشتابی در اندیشهٔ علمی با تغییر وسیع در روشهای رویکرد دانشمندان به فلسفه و فلاسفه به علم همراه بوده است، درشگفت شد.

چنان که که گفتیم سالهای پس از ۱۹۱۷ شاهد استقرار نظام شورایی در روسیه، پایان جنگ جهانی اول و تأسیس دموکراسی‌های نو در اروپای‌مرکزی از جمله در اتریش، چکسلواکی و لهستان بودند. اما حادثه‌ای که در این دوران بیشترین تأثیر را بر رشد فلسفهٔ علم گذاشت، ظهور نظریهٔ عمومی نسبیت اینشتین پس از سال ۱۹۱۶ بود. اینشتین در این نظریه، قوانین حرکت و قوانین حوزهٔ جاذبه را از اصولی بسیار کلی و انتزاعی، یعنی از اصول معادله و نسبیت استنتاج کرد. اصول و قوانین نظریهٔ او روابطی میان نهادهای انتزاعی، یعنی مختصات فضا ـ زمان و پتانسیل‌های دهگانهٔ حوزهٔ جاذبه بودند.

این نظریه ظاهراً نمونهٔ بسیار درخشانی از شیوهٔ تأسیس نظریات علمی برحسب اندیشه‌های اثبات‌گرایی نو بود. در اینجا سیستم نمادین و ساختاری به دقت مشخص و از داده‌های برخاسته از مشاهداتی که باید در درون آن سیستم گنجانده شوند، مجزا می‌گردد. پس از آن، آن سیستم باید تعبیر و تفسیر شود و پیش‌بینی درمورد داده‌های قابل مشاهده صورت گیرد و نهایتاً پیش‌بینی‌ها به موجب مشاهده تأیید شوند. سه نوع داده‌های مشاهدتی خاص پیش‌بینی شدند: یکی انحناء شعاع نور، دوم تغییر موج در خط قرمز طیف نوری و سوم پیشرفتگی سمت الشمس سیاره تیر.

با این‌حال اگر نظریهٔ اینشتین را با نظریه‌های فیزیکی قدیم مقایسه کنیم، تفاوت ساختاری خاص میان آنها می‌بینیم. این تفاوت البته تفاوتی در درجه است اما تحول قابل ملاحظه‌ای در برداشت ما از نظریهٔ فیزیکی را نشان می‌دهد. قوانین اساسی اینشتین، قطع‌نظر از نتایجی که می‌توان از آنها گرفت، حرکات را برحسب مختصات کلی فضا ـ زمان توصیف خواهند کرد. قبل از آنکه نتایج نظریهٔ او از طریق مشاهده قابل اثبات باشند لازم است معلوم شود که چگونه احکام راجع به مختصات کلی برحسب داده‌های مشاهداتی قابل بیانند. در فیزیک سنتی نیوتونی مختصات فضایی و فواصل زمانی با روشهای سنتی اندازه‌گیری طول و زمان، یعنی با بکارگیری مقیاس و ساعت قابل تعیین بودند. اما مختصات کلی در نظریهٔ اینشتین کمیاتی هستند که مواضع و حرکات اجزای متحرک را در رابطه با سیستم‌های مرجعی تعریف می‌کنند که ممکن است دچار انواع گوناگون اعوجاجات باشند و درجات مختلفی از اعوجاجات در هر مرحله ظاهر شود.

هیچ سیستم مرجع تغییرناپذیر تعریف شده‌ای برای اندازه‌گیری فضا و زمان، به عنوان مبنای کلی تعریف مختصات فضا و زمان عرضه نمی‌شود. روشهای اندازه‌گیری می‌باید همراه با استنتاجاتی که از اصول نظریه به دست می‌آید، عرضه شوند. تأثیر این حقایق بر برداشت کلی ما از ساختار نظریهٔ علمی چیست؟ در علم فیزیک سده‌نوزدهم تبدیل احکامی که حاوی نمادهای انتزاعی نظری (مانند توده، فاصله، فاصلهٔ زمانی و غیره) بودند به داده‌های مشاهدتی، چندان مشکلی برنمی‌انگیخت. امکان اندازه‌گیری مستقیم بودن یک خط، یا حرارت بدن و یا سرعت حرکت مسلم فرض می‌شد. دست‌کم این که در فرض امکان چنین اندازه‌گیریهایی، هیچگونه مشکلی دیده نمی‌شد. اما در نظریهٔ نسبیت عمومی اینشتین توصیف عملیاتی که این کیفیات را بدان وسیله می‌توان اندازه‌گیری کرد، خود وظیفه‌ای جدی و پیچیده به شمار می‌رود؛ یعنی خود به جزء ذاتی نظریه تبدیل می‌شود. امروزه توصیف عملیاتی که بواسطهٔ آنها نمادهای انتزاعی مانند مختصات کلی فضا ـ زمان با داده‌های مشاهدتی مرتبط می‌گردند، برحسب اصطلاح پیشنهادی پی.دبلیو.بریجمن «تعاریف عملیاتی» خوانده می‌شوند.

اینشتین حتی در سال ۱۹۰۵ در نظریهٔ نسبیت محدود خود کاملاً واقف بود که «تعاریف عملیاتی» جزء ذاتی نظریهٔ او هستند. بعدها وی تغییرات تعیین‌کننده‌ای را که اصول فیزیک جدید او در برداشت کلی از نظریهٔ فیزیک ایجاد کرده بود، با تأکید بر این واقعیت توصیف کرد که بررسی ارتباط میان نمادهای نظریهٔ نسبیت و داده‌های مشاهدتی ناشی از آنها بسیار پیچیده‌تر و دشوارتر از آن است که فیزیک سده نوزدهم فرض کرده بود، تا چه رسد به فیزیک سده هفدهم و هجدهم. تغییری که در برداشت عمومی از نظریهٔ علمی ایجاد شد، تأکید بیشتری بود که بر فاصلهٔ میان سیستم ساختاری نظریه و تایید و اثبات تجربی گذاشته می‌شد. اینک عرضهٔ نظریه‌ای جدید مستلزم دوکار عمده بود که هر دو نیز به قدرت خلاقهٔ عظیمی نیاز داشتند: یکی ایجاد یک سیستم ساختاری و دوم ایجاد تعاریف عملیاتی برای نمادهای آن.

اما به نظر اینشتین، ایجاد سیستم ساختاری، اندیشهٔ نوین وبزرگ هر نظریهٔ فیزیک تازه‌ای محسوب می‌شد. به این معنا هر نظریهٔ فیزیکی «ساختار جهان» را توصیف می‌کند. این گفته به سهولت قابل تعبیر به این مفهوم بود که نمادها، که سنگ بنای ساختارند، «سنگ بنای واقعی» جهان نیز هستند، و ساختار سیستم نمادی «ساختار واقعی جهان» نیز هست. براساس تعبیر خود اینشتین از مفاهیم نظریهٔ خودش قضایایی مانند این قضیه که «نظریه ساختار واقعی جهان را توصیف می‌کند» به این معنی هستند که

تعاریف عملیاتی مناسب به ما امکان می‌دهند تا از سیستم نمادی نظریهٔ داده‌های مشاهدتی استنتاج کنیم که با مشاهدات عملی ما منطبق باشند. از این‌رو نظریهٔ فیزیک در مکتب اصالت اثبات جدید پوانکاره بوسیلهٔ نظریهٔ اینشتین دگرگون می‌شود، و این معنی که نظریه توصیف دقیقی از داده‌ها با استفاده از ساختار نظری خاص و تعاریف عملیاتی است....

توماسیان نو و کانتیان نو با ایجاد «پرده آهنینی» میان علم و فلسفه نسبت به تحولات انقلابی عظیمی که از آغاز سده در حوزهٔ علم رخ نموده است، واکنش نشان دادند. اما هیچ یک از این دومکتب و در حقیقت هیچ یک از مکاتب فلسفهٔ سنتی، چه ایدآلیستی و چه رآلیستی، نتوانستند در ادغام علم جدید سده بیستم به درون چارچوب کلی اندیشهٔ بشری نقش ارزشمندی ایفا کنند....

بلافاصله پس از انتشار نظریهٔ عمومی نسبیت اینشتین (در سال ۱۹۱۷) که در آن فیزیک جدید به عمومی‌ترین وجه آن عرضه شده بود، آثار و نوشته‌هایی ظاهر شد که هدف آنها ادغام فیزیک جدید به درون فلسفهٔ سنتی نبود بلکه می‌خواستند فلسفهٔ جدیدی براساس این علم جدید بنا کنند. این قبیل آثار از واکنش فلسفهٔ سنتی ـ خواه فلسفه‌های جوهرگرا و یا فلسفه‌های مدرن ـ نسبت به علم پیروی نمی‌کردند بلکه واکنش آنها واکنشی اساسی‌تر بود و براساس کلمات انجیل قرار داشت:

«هیچ کس در شیشه‌های کهنه شراب تازه نمی‌ریزد؛ وگرنه شراب تازه شیشه‌ها را می‌شکند و سرریز می‌شود و شیشه‌ها نابود می‌گردند. اما شراب تازه را باید در شیشه‌های تازه ریخت؛و در آن صورت هر دو محفوظ می‌مانند. همچنین هر کس که شراب کهنه نوشیده باشد دیگر خواستار شراب تازه نیست زیرا می‌گوید: کهنه بهتر است.»

شیشه‌های قدیم همان چارچوبهای فلسفهٔ سنتی بودند و شراب تازه نیز علم سده بیستمی بود. گروهی به دنبال شیشه‌های تازه رفتند. آنها نمی‌خواستند چارچوب متافیزیک توماسیان و کانتیان را به عاریت بگیرند بلکه چارچوبی را پذیرفتند که در کشتزار علم مدرن بار آمده بود و آن «اثباتگرایی نو» بود. در حالی که کسانی چون پوانکاره و دوهم[1] این چارچوب را صرفاً برای مصرف داخلی [علم] خود به کار برده بودند تا مبانی علم را روشن کنند، دانشمندان جدیدی که پس از ۱۹۱۷ پیدا شدند در پی

---

۱. Pierre Duhem : (۱۹۱۶-۱۸۶۱)، فیزیکدان، ریاضی‌دان و فیلسوف فرانسوی. م.

آن بودند تا فلسفهٔ تازه‌ای بنا کنند، فلسفه‌ای که انتظار می‌رفت جانشین فلسفه‌های سنتی ارسطو و کانت گردد.

جنبش جدید در حدود زمان وقوع جنگ جهانی اول (۱۹۱۸) آغاز گشت. جمهوری‌های دمکراتیک جدید در اروپای مرکزی یعنی در اتریش، چکسلواکی، لهستان و آلمان (تجربهٔ جمهوری وایمار) تأسیس شدند. این جمهوری‌ها زمینهٔ مناسبی برای تکامل برداشت علمی در سطح جهان فراهم آوردند. به نظر می‌رسید که در روسیه نیز پس از سرنگونی دولت تزار(۱۹۱۷) وضع مشابهی پیدا شده باشد، شایان ذکر است که گذار از دموکراسی‌های جدید به نوع تازه‌ای از اقتدارگرایی با گذار از فلسفهٔ اثبات‌گرایی نو به فلسفه‌ای همراه و همزمان بود که به سنت ارسطویی و کانتی شباهت بیشتری داشت....

آنها به طور منطقی اثبات کرده بودند که هیچ‌گونه متافیزیک علمی ممکن نیست زیرا گزاره‌های متافیزیکی در چارچوبی که گزاره‌ها باید داشته باشند تا صادق یا کاذب به شمار آیند، قرار نمی‌گیرند. اما نیورات از علمای اجتماعی آن زمان در معنای گزاره‌های متافیزیکی به عنوان پدیده‌های اجتماعی پژوهش‌هایی کرد. وی با قوت بسیار استدلال می‌کرد که نباید به هیچ گزارهٔ متافیزیکی اجازه دخول داد زیرا چنین چیزی «موجب راحتی و آسایش دشمنان می‌شود» حتی اگر هم آن گزاره از نقطه‌نظری کاملاً منطقی، پذیرفتنی باشد. کل اعضای اصلی حلقهٔ وین بر آن بودند که حذف متافیزیک نه تنها لازمهٔ منطق بهتر است بلکه برای کل زندگی اجتماعی و فرهنگی سود بسیار دارد. آنها همچنین اعتقاد داشتند که حذف متافیزیک گروههایی را که ما امروزه تمامت‌خواه (توتالیتر) می‌نامیم از مبانی علمی و فلسفی‌شان محروم خواهد ساخت و این واقعیت را عریان خواهد کرد که چنین گروههایی در حقیقت برای منافع و امتیازات خاص خود مبارزه می‌کنند.

در گفتگوهای مفصل و طولانی و صمیمانه‌ای که اعضای حلقهٔ وین با شلیک و کارناپ داشتند این نکته مطرح شد که فلسفهٔ جدید می‌باید به شیوه‌ای بنا گردد که هیچ سوء تعبیری از آن به سود متافیزیک ممکن نباشد. همگی می‌دانستیم که اگر واژگانی مانند «حقیقی»، «ذاتی»، «سنگ بنای واقعی جهان» به شیوه‌ای مبهم و نامشخص به کار روند، چنان سوء تعبیرهایی قطعاً پیش می‌آمد. نیورات حتی، تا اندازه‌ای به شوخی توصیه می‌کرد که «فهرستی از کلمات نمونه» باید نوشته شود. وی در جزوه‌ای راجع به «مبانی علوم اجتماعی» همچنانکه خودش صریحاً می‌گوید، از کاربرد واژگانی چون «ذات»، «جوهر»، «ذهن»، «ماده»، «واقعیت» و «شیئی» پرهیز کرد....

در سالهای ۱۹۳۰ و ۱۹۳۱ نخستین مجلد مجله *ادراک* (Erkenntnis) منتشر شد، که به صورت سخنگوی جنبش ما درآمد. آر. کارناپ و اچ. رایشنباخ سردبیری آن را برعهده داشتند. نخستین شماره با مقاله‌ای به قلم ام. شلیک تحت‌عنوان «تحول در فلسفه» آغاز می‌شد. سطوری از این مقاله را نقل می‌کنم تا روشن شود که اعتقاد خوش‌بینانه نسبت به جریان علمی جدید ویژگی اصلی آن مجله به شمار می‌رفت. شلیک چنین می‌گوید: «یقین دارم که ما اینک در وسط تحول نهایی و واپسین در فلسفه قرار داریم. به دلایل محکمی معتقد هستم که نزاع بیهودهٔ مکاتب و نظریه‌ها فیصله یافته است. ادعای من این است که در زمانهٔ ما روشهایی وجود دارند که با کاربرد آنها هرگونه نزاعی از این دست غیرضروری می‌شود؛ تنها مسأله مهم این است که چنین روشهایی را مصممانه به کار بریم». شلیک در همان سال (۱۹۳۰) مقاله‌ای با عنوان «تجربهٔ شخصی، ادراک، متافیزیک» منتشر کرد و در آن چنین گفت: «هرگونه ادراکی از هستی اصولاً بواسطهٔ روشهای علوم خاص حاصل می‌شود؛ هرگونه هستی شناسی دیگری حرف بیهوده است. متافیزیک ناممکن است زیرا اهداف آن با یکدیگر تعارض دارند. اگر عالم متافیزیک صرفاً در آرزوی تجربه و اداراک شخصی است، آرزویش از طریق شعر و هنر و یا خود زندگی برآورده شدنی است. اما اگر وی در آرزوی کسب تجربهٔ شخصی از امر استعلایی است، در آن صورت زندگی و ادراک را خلط و مشتبه می‌کند و در تعقیب سایه‌های بی‌معنی است».

چنانکه می‌دانیم از دیدگاه شلیک «ادراک» عبارت است از ایجاد سیستمی از نمادها که جهان واقعیات را به وجه یکتایی نمایش می‌دهد. پس ادراک اساساً با تجربهٔ شخصی تفاوت دارد.

همین احساس خوش‌بینی شدید از لحاظ روانی احساس وقوع تحولی است. وقتی شما با سرعت بسیار زیادی رانندگی می‌کنید تا زمانی که سرعت خود را تغییر نداده‌اید چیزی احساس نمی‌کنید. اما اگر چرخش و یا افزایش سرعتی صورت گیرد، واکنش شدیدی احساس خواهید کرد. امروزه جنبش اثباتگرایی منطقی دیگر چندان برجسته و چشمگیر نیست. این جنبش چرخش و تحولی در فلسفه ایجاد کرده و فلسفه از آن پس در مسیر تازه‌ای قرار گرفته و به آرامی حرکت می‌کند. در اینجا عباراتی را از فیلسوفی می‌آورم که به هیچ روی پیرو اثباتگرایی منطقی نیست. سی.وست‌چرچمن می‌نویسد: «کم‌اند کسانی که بتوانند تأثیر سودمندی را که دیدگاه اثبات‌گرایانه بر شیوه‌های پژوهش باقی گذاشته مورد تردید قرار دهند؛ اثباتگرایی مکاتب فکری را به روشنی از هم متمایز

ساخته و عَلَمی برافراشته که هواداران روش تجربی می‌توانند در زیر آن با جنبش ارتجاعی نبرد کنند. بازگشت به دیدگاهی ماقبل اثباتی، بازگشت به دیدگاهی ماقبل علمی و به معنی ارتجاعی شدن و حمایت از قدرت بلامنازع حاکم مستبد در پیش‌چشم هواداران دیدگاه دموکراتیک است»....

در سال ۱۹۳۶ درحالی که کنگره وحدت علم در کپنهاگ مشغول کار بود، پروفسور شلیک در نزدیکی کلاس درسش در دانشگاه وین بوسیلهٔ دانشجویی کشته شد. در جریان محاکمه وکیل متهم خواستار اعمال کیفیات مخففه جرم شد به این دلیل که دانشجوی موردنظر از «فلسفهٔ شرارت‌آمیز» شلیک خشمگین بود. همهٔ کسانی که شلیک را می‌شناختند شخصیت شریف، انسانی و پرهیزکار او را بسیار ستایش می‌کردند. اما مضمون سیاسی عبارت «فلسفهٔ شرارت‌آمیز» کاملاً آشکار بود. این دانشجو به ده‌سال حبس محکوم شد. اما وقتی دوسال پس از آن ارتش نازیها وین را اشغال کرد و افراد بسیاری را بازداشت نمود، قاتل شلیک از زندان آزاد شد.گلوله‌هایی که به شلیک، شلیک شد نشانه آشکاری از زوال و پراکندگی جنبش اثبات‌گرایی در اروپای مرکزی تحت فشار قدرت فزایندهٔ نازیسم بود. این فرایند در پایان سال ۱۹۳۸ به اوج خود رسید. اکثر قریب‌به‌اتفاق همهٔ متفکران اروپای مرکزی که در خط مکتب اثباتگرایی منطقی کار می‌کردند کشورهای خود را ترک کردند. دلیل این کار یا گریز از تعقیب و آزار سیاسی و یا در بسیاری از موارد این احساس بود که تحت دیکتاتوری نازیها جایی برای فلسفهٔ مبتنی بر منطق و تجربه نخواهد بود. اکثریت این مهاجران در ایالات متحده و شمار کمتری در بریتانیای کبیر زندگی می‌کنند.

آرتور کستلر: دیدگاه مردم عادی(۱)

آرتور کستلر (۱۹۸۳ـ۱۹۰۵) نویسنده و رمان‌نویس پرآوازه، در زندگینامه خود نخستین برخوردش با فیزیک جدید را توصیف می‌کند (در حدود سال ۱۹۳۰ وقتی که وی سردبیر علمی روزنامهٔ مهم آلمانی، فوسیچه تسایتونگ شد) و دربارهٔ «تحول بزرگ فلسفی» که همراه با آن پیش آمد اظهارنظر می‌کند. در رابطه با برخورد کستلر با کمونیسم به قسمت هفتم همین بخش رجوع کنید.

.... با شور و اشتیاق بسیاری به کار جدیدم مشغول شدم. این شغل برای من ایده‌آل بود زیرا امکانات نامحدودی برای سیر در حوزه‌های علم و تخیل از الکترون گرفته تا

1. Arthur Koestler , *Arrow in the Blue* (Macmillan 1952) pp. 289-90 , 292-5.

سحابهای پیچاپیچ، و از تجربه در تله‌پاتی گرفته تا جستجو برای قاره آتلانتیس به من داد. شغل سردبیری علمی مجله، شغل جالبی به نظر نمی‌رسد اما برای من بسیار هیجان‌انگیزتر از شغل خبرنگاری در خارج و یا گزارشگری از جنگ‌ها بود. پس از چهارسال سفر از زندگی در گرداب گزارشهای رنگارنگ ولی هضم و فهم نشده و از روزنامه‌نگاری به شیوه‌ای سطحی خسته شده بودم. احساس می‌کردم که در طی این همه جاروجنجال و هیاهو، ذهنم هرز می‌رفت؛ اینک همراه با تجدید علاقه‌ام به سیاست، حالت پرسشگری و تفکر نیز در من بوجود آمده بود. شغل جدید مرا بر آن داشت تا به علایق دوران جوانی یعنی به علم به عنوان کلید حل رموز غایی بازگردم....

هر چه بیشتر مجذوب ماتریالیسم تاریخی و اندیشهٔ سرد و خشک غلبه مبارزات طبقاتی انسان اقتصادی درجهان می‌شدم در واکنش، دیدگاهم نسبت به علم عاطفی‌تر و عشق‌آمیزتر می‌شد. با این‌حال این واکنش صرفاً ذهنی نبود. درست در همان زمان علم خود گرفتار بحرانی انقلابی بود، بحرانی که همهٔ مفروضات شناخته شدهٔ تفکر را به سرعت ویران می‌کرد و تصویری تازه و بسیار آینده‌گرا از جهان را جانشین مفاهیم سنتی حقیقت و واقعیت می‌کرد. تیری که در فضای لایتناهی پرتاب شده بود، دیگر در خط‌مستقیم بسوی بی‌نهایت حرکت نمی‌کرد بلکه در درون فضای منحنی عالمی محدود و متناهی، مسیری بیضی شکل را می‌پیمود و سرانجام نیز از جهت مخالف به نقطهٔ آغاز حرکت خود می‌رسید درست مانند رهروی بر روی کرهٔ‌زمین که همواره به سوی شرق برود. در دوران سردبیری من نه‌تنها کیهان درحال انفجار و انبساط بود بلکه عالم کوچک در درون اتم نیز در جوش و خروش بدتری به سر می‌برد....

تحولی فلسفی همراه با این انقلاب توأمان در دو حوزهٔ بی‌نهایت بزرگ و بی‌نهایت کوچک، رخ داد که بسیار مهمتر از آن انقلاب بود و به عنوان «بحران علیت» شناخته شد. فضای مطلق و زمان مطلق پیشتر از دور خارج شده بودند؛ حال نوبت به سومین پایهٔ دیدگاه سنتی نسبت به عالم، یعنی قانون موجبیت علّی می‌رسید. آنچه به اصطلاح قوانین طبیعت خوانده می‌شد، اعتبار مسلم خود را از دست داد؛ چنین قوانینی دیگر بیانگر یقین و قطعیت نبودند بلکه صرفاً احتمالات آماری را نشان می‌دادند. رابطهٔ خلل‌ناپذیر علّی میان «علت» و «معلول» بدین‌سان، تضعیف و یا رخنه‌پذیر می‌شد. فیزیکدان اینک در جهانی زندگی می‌کرد که در آن دیگر صدور حکمی از این دست ممکن نبود: «تحت چنین شرایط خاصی، این یا آن واقعه رخ خواهد داد». تنها حکمی که وی می‌توانست صادر کند این بود که «این یا آن واقعه احتمالاً رخ خواهد داد». آنچه فیزیکدانان پیشتر

قوانین عالم تلقی کرده بودند، اینک به قواعد سادهٔ علمی تبدیل شد، قواعدی که اعتبارشان به پدیده‌های میان برد محدود بود؛ در سطح اتم نیز بحث علیت و موجودیت خودبه‌خود به حاشیه رفت و بدین‌سان، هرگونه قطعیتی از عالم رخت‌بربست.

این بحران از آغاز سده در آزمایشگاههای فیزیکدانان در حال تکوین بود اما پیامدهای فلسفی آن تنها در حدود سال ۱۹۳۰ کاملاً آشکار شد. قانون راترفورد[1] و سادی که در سال ۱۹۰۳ انتشار یافت، پیشاپیش نشان می‌داد که متلاشی شدن اتم‌های رادیو اکتیو «خودجوش» بود یعنی از وضع، موقعیت و محیط فیزیکی اتم استقلال داشت؛ و همچنین این که کامل‌ترین توصیف وضع فعلی آن اتم برحسب مقولات فیزیکی هم امکان هیچ‌گونه پیش‌بینی دربارهٔ آینده را نمی‌داد. به گفتهٔ سرجیمزجینز به نظر می‌رسید که سرنوشتش «نه از بیرون بلکه از درون» تبیین شده باشد. هر اتم جداگانه‌ای دست‌کم به این معنا دارای استقلال بود که هیچ‌گونه تبیین و توضیحی دربارهٔ رفتار آن برحسب مقولات فیزیک ممکن نبود. اینشتین در سال ۱۹۱۷ نشان داد که حق فروپاشی و تلاشی «خودجوش» باید برای همهٔ اتمها پذیرفته شود. پس از آن در فاصلهٔ سالهای ۱۹۲۷ و ۱۹۳۲ مجموعه‌ای از ضربات سریع و پی‌درپی به توهم دیرینهٔ جهان به عنوان پدیده‌ای سخت و سفت و علت‌مند پایان بخشید. مکانیک امواج شرودینگر آشکار می‌ساخت که جایگاه دقیق الکترونی که در فضا سیر کند تنها به صورت احتمالی قابل بیان است. «رابطهٔ عدم قطعیت» در نظریهٔ آیزنبرگ به ظاهر ثابت می‌کرد که در رابطه با الکترونهای داخل اتم نیز ابهام مشابهی وجود دارد و بعلاوه تعیین دقیق جایگاه و شتاب چنین الکترونهایی نه‌تنها عملاً غیرممکن بلکه از لحاظ نظری نیز غیرقابل تصور است در درون محدوده معین ولیکن بسیار محدودی (کوانتوم h در نظریهٔ پلانک) اطلاعات بسیار مهم، حوادث بسیار نامشخص و «اندازه‌گیری» لفظی بی‌معنا شد....

این تحول که از نزدیک شاهد آن بودم تأثیر عمیقی بر رشد روحانی من گذاشت؛ اما بازهم این تأثیرگذاری بسیار کند و جذب آن فرایندی ناخودآگاه بود. در سن‌شانزده‌سالگی در جهان بسیار مرتب و منظم و قابل‌درکی زندگی می‌کردم که آخرین رمز و راز آن به نظرم بزودی قابل حل می‌رسید. در بیست‌وشش‌سالگی شاهد درهم‌شکسته شدن اعتمادبه‌نفس دانشمندان سده نوزدهم بودم و در عوض این حکم مقدس که «برای خودت هیچ تصویر برجسته‌ای درست مکن» معنای تازه‌ای پیدا می‌کرد

---

۱. ارنست راترفورد: (۱۸۷۱-۱۹۳۷) فیزیکدان بزرگ انگلیسی.م.

که با فضای منحنی، الکترونها، خوشهٔ امواج و انفجار دائمی در کیهان مرتبط بود. از زمان جنبش نوزایی به بعد علت‌غایی به تدریج از آسمانها به هستهٔ اتم نقل‌مکان می‌کرد و از سطح مافوق انسانی به سطح مادون انسانی می‌رسید. اما اینک آشکار می‌شد که عملکرد همین تعیین سرنوشت از پایان» از لحاظ تجربهٔ فضایی ـ زمانی انسان به همان اندازهٔ «تعیین سرنوشت از بالا» در گذشته، درنیافتنی بود. از این رو درس مهمی در فروتنی فکری آموختم بدون آنکه از آن آگاه باشم که با «توضیحات کلی و فراگیر» فلسفهٔ مارکسیستی من مقابله می‌کرد.

بازگشت من به علم به شیوهٔ دیگری نیز در اصلاح «نظام‌بسته» اندیشهٔ مارکسیستی من اثر می‌گذاشت. در نظام مارکسیستی به نظر می‌رسید که فرآیند تاریخ بوسیلهٔ نیروهای اقتصادی تعیین می‌شود؛ مسئولیت فردی در آن جایی ندارد. ماتریالیسم تاریخی یکی دیگر از محصولات مشابه سده نوزدهم است، که با کیهان مکانیکی ساعت‌گونه در علم فیزیک آن سده هماهنگی دارد، کیهانی که همچون ساعت همین که یک‌بار به نحوی کوک شود، مسیر مقدّر از پیش تعیین شده خود را سرسختانه خواهد پیمود. اما این طرح خشک و انعطاف‌ناپذیر دیگر با برداشت‌های سده بیستمی از جهان فیزیکی و فرآیندهای زیست‌شناختی و انگیزه‌های روانشناختی تناسبی نداشت. پس زمانیکه من با مارکسیسم آشنایی یافتم، بخش فلسفی آن پیشاپیش منسوخ شده بود.

ماکس پلانک: معنا و محدودهٔ علم دقیق(۱)

ماکس پلانک (۱۹۴۷-۱۸۵۸) احتمالاً بزرگترین فیزیک‌دان نظری آلمانی در عصرجدید است. نظریهٔ کوانتومی او که پرتو تازه‌ای بر ماده و انرژی به عنوان اجزای اساسی تشکیل‌دهندهٔ جهان فیزیکی افکند، آوازهٔ جهانگیری برای او به ارمغان آورد گزیده‌های زیر از یکی از درسهای اوست که در سال ۱۹۴۱ ایراد شد.

علم دقیق! چه مضامین پرمایه‌ای این دو واژه دارند! تصویری از ساختمانی پرشکوه و از تخته سنگ‌های بهم پیوسته و جاودانی به نظر می‌آورند و گنجینهٔ کل حکمت و عقل، و نشانه و نوید غایتی مطبوع برای بشریتی را باز می‌نمایند که تشنهٔ معرفت و آرزومند ظهور غایی حقیقت است و چون معرفت همواره به معنی قدرت است، با هر شناخت تازه‌ای که انسان نسبت به نیروهای طبیعت پیدا می‌کند، دروازهٔ تازه‌ای را نیز بسوی اعمال سلطهٔ نهایی بر آنها می‌گشاید و امکان غلبه بر این نیروهای طبیعی و مطیع و منقاد کردن آنها را افزایش می‌دهد.

1. Max Planck, *Scientific Autobiography and Other Papers*. tr. Frank Gaynor, (Philophical Library 1949), pp.80-2, 90-95-103, 105-8.

اما این کل داستان و حتی بخش مهم آن نیست. انسان تنها خواستار دانش و قدرت نیست. وی همچنین خواهان معیار و مقیاسی برای اعمال خود و برای تمیز و تشخیص امور ارزشمند از امور بی‌ارزش است. انسان خواستار ایدئولوژی و فلسفهٔ زندگی است تا بزرگترین خواستهٔ مطلوب بر روی زمین یعنی آسایش فکری را برایش تأمین کند و اگر مذهب نتواند این خواست را برآورده کند، انسان جانشین آن را در علم دقیق خواهد یافت. در اینجا فقط به مساعی مکتب وحدت‌گرایی اشاره می‌کنم که بوسیلهٔ دانشوران، فیلسوفان و دانشمندان علوم طبیعی تأسیس شده است و تا همین یک نسل پیش از اعتبار و احترام بسیار برخوردار بود.

با این حال، امروزه دیگر سخنی از وحدتگرایان به میان نمی‌آید، هرچند ساختار ایدئولوژی آنها بی‌شک به نحوی ساخته شده بود که تا مدت زیادی دوام آورد و در آغاز نیز کار خود را با امید بسیار و وعده‌های بزرگ آغاز کردند. پس باید به نحوی مشکل پیدا شده باشد! و در حقیقت اگر نیک بنگریم و عمارت علم دقیق را از نزدیک و به دقت وارسی کنیم، به زودی از این حقیقت آگاه خواهیم شد که نقطه‌ضعف بسیار خطرناکی دارد ـ که همان پایه و شالودهٔ آن است. شالودهٔ آن از هرجهتی استوار و محکم نیست تا آن را در مقابل فشارها و تنش‌های بیرونی مقاوم کند. به سخن دیگر علم دقیق بر پایهٔ هیچ اصل عام‌الاعتبار و در عین‌حال مرصوص‌المعنایی استوار نشده است که آن عمارت را پایدار نگه دارد. بی‌شک علم دقیق همواره بر اندازه‌گیریها و ارقام استوار است و بنابراین، کاملاً شایستگی چنین نام بلندی را دارد، زیرا قواعد منطق و ریاضیات می‌باید بی‌تردید قابل اعتماد تلقی شوند. اما حتی متین‌ترین منطق و دقیق‌ترین محاسبهٔ ریاضی نمی‌تواند در غیاب اصل و فرضی درست و خالی از خطا هیچ‌گونه نتیجهٔ ثمربخشی به‌بار آورد. از هیچ، چیزی به دست نمی‌آید.

تصویر علمی جهان و یا به اصطلاح جهان پدیدارشناسانه نیز نهایی و بی‌تغییر نیست بلکه در فرآیند دگرگونی و پیشرفت مستمر قرار دارد....

احساساتی که اشیاء در ما ایجاد می‌کنند، خصوصی و شخصی هستند و از کسی به کس دیگر فرق می‌کنند. اما تصویر جهانی، یا جهان اشیاء برای همهٔ انسانها یکی است و می‌توان گفت که گذار از جهان حسی به تصویرجهانی به معنی این است که نظم‌عینی مستمری جانشین چندگانگی ذهنی بی‌نظمی می‌شود و یا قانون جانشین تصادف یا ذات ثابت جانشین صورت متغیر می‌گردد.

جهان اشیاء، برخلاف جهان حسی، ***جهان واقعی*** خوانده می‌شود. با این‌حال باید

هنگام کاربرد واژه ***واقعی*** احتیاط کرد. این مفهوم باید در اینجا تنها به معنای محدود و مشروطی گرفته شود، زیرا بطور ضمنی به چیزی مطلقاً ایستا، مستمر و تغییرناپذیر اشاره می‌کند، درحالی که اشیاء در تصویر جهانی کودک را نمی‌توان به حق تغییر ناپذیر شمرد. اسباب بازی تغییرناپذیر نیست بلکه ممکن است بشکند یا بسوزد. لامپ برقی ممکن است شکسته و خردشود. همین حالت مانع از توصیف این اشیاء به صفت ***واقعی*** به معنایی است که در بالا ذکر شد.

این نکته بدیهی و پیش‌پا افتاده می‌نماید. اما باید به یاد داشته باشیم که در مورد تصویر علمی جهان که چنانکه دیده‌ایم، وضع مشابهی برقرار است، این وضع به هیچ روی بدیهی شمرده نمی‌شد. زیرا همچنانکه به چشم کودک، اسباب‌بازی واقعیت راستین است، به همین‌سان دهها و صدها سال علم اتم‌ها را واقعیت راستین در فرآیندهای طبیعت می‌انگاشت.

اتمها، چیزهایی به شمار می‌رفتند که پس از شکستن یا سوختن اشیاء، باقی می‌ماندند و دگرگون نمی‌شدند و بدین‌سان، وجه ثبات و استمرار در دریای تغییر و دگرگونی بودند، تا آنکه روزی همگان با تحیر تمام دریافتند که حتی اتم‌ها هم دگرگون می‌شوند. بنابراین، هرگاه ما در دنبالهٔ مطلب به «جهان واقعی» اشاره می‌کنیم، واژهٔ ***واقعی*** را در درجهٔ اول در معنایی محدود و مشروط و ساده‌گرایانه به کار می‌بریم به شیوه‌ای که با خصلت خاص تصویر مسلط جهان همساز باشد، و باید همواره درنظر داشته باشیم که تغییر در تصویرجهانی ممکن است بطور همزمان همواره با تغییر چیزی باشد که مردم ***واقعی*** می‌خوانند.

هر تصویر جهانی دارای عناصر واقعی است و از آنها تشکیل شده است. دنیای واقعی علم دقیق، یعنی تصویر علمی جهان، از درون جهانی واقعی حیات عملی پدید آمده است. اما حتی این تصویرجهانی، نهایی نیست بلکه همواره دگرگون می‌شود و با هر گامی که در پیشرفت دانش برداشته می‌شود، به تدریج تغییر می‌یابد.

چنین مرحله‌ای از تکامل در آن تصویر علمی از جهان نمودار می‌شود که ما امروزه آن را تصویر «کلاسیک» می‌نامیم. عناصر واقعی و از همین رو ویژگی اصلی این تصویر، اتمهای شیمیایی بودند. در روزگار ما، پژوهش علمی که بوسیلهٔ نظریهٔ نسبیت و نظریهٔ کوانتوم پربار و بارور شده است، در آستانهٔ مرحله والاتری از تکامل قرار داد و می‌تواند تصویرجهانی تازه‌ای برای خودش شکل دهد. عناصر واقعی این تصویرجهانی آینده دیگر اتمهای شیمیایی نیستند بلکه الکترون‌ها و پروتون‌هایی هستند که کنش و واکنش

متقابل آنها بوسیلهٔ شتاب نورو کمیت ابتدائی کنش تعیین می‌شود. بنابراین، از دیدگاه امروز می‌باید واقع‌گرایی تصویرجهانی کلاسیک را ساده‌اندیشانه به شمار آوریم. اما هیچ‌کس نمی‌تواند بگوید که روزی در آینده همین کلمات درمورد تصویرجهانی مدرن ما نیز گفته نخواهد شد....

اما پیگیری این مسأله به کشفی خواهد انجامید که می‌باید آن را در زمرهٔ عجایبی که برشمردیم، بزرگترین مورد به حساب آوریم. اولاً باید یادآور شد که جانشینی مستمر یک تصویرجهانی بوسیلهٔ تصویری دیگر به حکم هوا و هوس انسان صورت نمی‌گیرد بلکه تابع نیرویی مقاومت‌ناپذیر است. هرگاه پژوهشی علمی واقعیت تازه‌ای در طبیعت کشف می‌کند که تصویرجهانی پذیرفته شده و جاری نمی‌تواند آن را تبیین کند، آنگاه چنان تحولی رخ می‌دهد. به عنوان نمونه‌ای عینی می‌توان از واقعیت شتاب نور در فضای خالی ویا نقش کمیت اولیهٔ کنش در وقوع منظم همهٔ فرایندهای اتمی نام برد. این دو واقعیت و بسیاری دیگر در تصویرجهانی کلاسیک قابل درج نبودند و در نتیجه تصویر جهانی کلاسیک می‌بایست جای خود را به تصویر جهانی تازه‌ای بدهد.

همین خود کافی است که ما را به حیرت درآورد. اما آنچه موجب تحیر هرچه بیشتر می‌شود (زیرا اصلاً موضوعی بدیهی نیست) این است که تصویرجهانی جدید، تصویر قدیم را محو و زایل نمی‌کند بلکه بدان اجازه می‌دهد تا در تمامیت و کلیت خود باقی بماند و تنها شرط خاصی برای آن وضع می‌کند. این شرط خاص متضمن ایجاد محدودیتی است لیکن درست به همین دلیل تصویر جهانی را به نحو قابل ملاحظه‌ای ساده می‌کند. در حقیقت، قوانین علم مکانیک کلاسیک همچنان در مورد همهٔ فرآیندهایی که در آنها شتاب نور را می‌توان بی‌نهایت بزرگ و کمیت کنش را بی‌نهایت کوچک دانست، به نحو رضایت‌بخشی صادق‌اند. بدین‌سان، می‌توانیم به شیوه‌ای کلی و عمومی علم مکانیک را با الکترودینامیک ربط دهیم، انرژی را جانشین ماده سازیم و علاوه بر آن مصالح جهان را از نود و دو نوع اتم مختلف در تصویر جهانی کلاسیک به دو فقره یعنی الکترون و پروتون کاهش دهیم. هر جسم مادی مرکّب از الکترون‌ها و پروتون‌هاست. از ترکیب یک پروتون و یک الکترون یا یک نوترون و یا یک اتم هیدروژن به دست می‌آید، بسته به این که الکترون به پروتون متصل می‌شود و یا بر حول آن می‌چرخد. همهٔ ویژگیهای فیزیکی و شیمیایی یک جسم را می‌توان از نوع ساختار آن استنتاج کرد.

تصور جهانی رایج در گذشته حفظ می‌شود با این تفاوت که به بخش خاصی از

تصویری بزرگتر، فراگیرتر و در عین حال همگن‌تر تبدیل می‌شود. چنین چیزی در همهٔ موارد درتجربهٔ ما رخ می‌دهد. هرچه کثرت پدیده‌های طبیعی مشهود در همهٔ حوزه‌ها، به صورت غنی‌تر و سرشارتر و متنوع‌تری بروز و ظهور یابند، تصویر علمی جهان نیز که خود ناشی از آن پدیده‌هاست، شکلی روشن‌تر و مشخص‌تر می‌یابد بنابراین، تحولات مستمر در تصویر جهان حاکی از حالت نوسانی بی‌قاعده بر روی خط شکسته‌ای نیستند بلکه روند ترقی، پیشرفت و تکاملی را نشان می‌دهند. ما برای اثبات این مطلب به مهمترین دستاوردی که پژوهش علمی می‌تواند مدعی آن باشد اشاره کرده‌ایم.

اما جهت این پیشرفت و هدف غایی آن چیست؟ جهت پیشرفت، آشکارا به سوی پیشرفت مستمر تصویرجهانی به شکل تبدیل عناصر واقعی مندرج در آن به واقعیت پیچیده‌تر و غامض‌تری است. از سوی دیگر، هدف آن، آفرینش تصویری جهانی با عناصری واقعی است که دیگر نیازمند پیشرفت نیستند و بنابراین، نمایندهٔ واقعیت غایی هستند. دسترسی به این هدف هیچگاه برای ما قابل نمایش نخواهد و نتواند بود. اما برای آنکه عجالتاً دست‌کم نامی بر آن واقعیت غایی نهیم، می‌توانیم آن را «جهان واقعی» بنامیم و واژهٔ ***واقعی*** را در اینجا به معنای مطلق و متافیزیکی آن به کار می‌بریم. این سخن بیانگر این حقیقت است که جهان***واقعی*** یا به سخن دیگر طبیعت عینی در ورای همهٔ پدیده‌های قابل تفحص قرار دارد. درمقابل این جهان، تصویر علمی جهان که از طریق تجربه به دست آمده است ـ یعنی جهان پدیدارشناسانه ـ همراره شکل تقریبی وناقصی از جهان واقعی ویا نموداری کم‌وبیش شهودی از آن جهان خواهد بود. همچنانکه در پس هر احساسی شیئی مادی وجود دارد، به همین سان در پس هرچیزی که به حکم تجربهٔ انسانی واقعی است، واقعیتی متافیزیکی وجود دارد. بسیاری از فیلسوفان به واژه «فراسو» [یا ورای ظاهر] ایراد می‌گیرند و می‌گویند:«چون در علم دقیق همهٔ مفاهیم و ملاکها به حیات قابل تقلیل هستند، پس در تحلیل‌نهایی معنای هر یافتهٔ علمی نیز تنها به جهان حسی بازمی‌گردد و فرض وجود جهانی متافیزیکی در فراسوی این جهان که بواسطهٔ مشاهده و پژوهش علمی مستقیم قابل دسترسی نباشد، ناپذیرفتنی و یا دست‌کم نامطلوب است». تنها پاسخ درست به این‌گونه استدلال صرفاً این است که، در جمله بالا واژهٔ ***فراسو*** را نباید به معنایی بیرونی و یا فضایی تعبیر کرد. می‌توانیم بجای ***فراسو***، ***در*** یا ***درون*** هم بگوییم. واقعیت متافیزیکی در فضای بیرونی و فراسوی واقعیت تجربی قرار ندارد بلکه کاملاً ***دردرون*** آن نهفته است. «طبیعت نه هسته است و نه پوسته بلکه در عین‌حال همه چیز است». نکتهٔ اصلی این است که جهان محسوس تنها جهانی نیست که

ممکن است وجود داشته باشد، بلکه جهان دیگری نیز وجود دارد. این جهان دیگر قطعاً در دسترس مستقیم ما نیست بلکه وجود آن با وضوحی خیره کننده نه تنها از طریق حیات علمی و واقعی بلکه بواسطهٔ مساعی علوم مکرراً بر ما هویدا می‌شود. زیرا خصلت حیرت‌افزای تصویر علمی جهان که همواره کامل‌تر و نهایی‌تر می‌شود، ضرورتاً پژوهشگر را بر آن می‌دارد تا به جستجوی شکل غایی آن بپردازد، و چون لابد باید وجود چیزی را که در پی یافتنش هستیم، مفروض بگیریم، پس فرض دانشمندان درخصوص وجود بالفعل «جهان واقعی» در معنای مطلق آن، نهایتاً به ایمانی محکم تبدیل می‌شود که هیچ‌چیز در آن خللی وارد نخواهد کرد. ایمان راسخ به ***واقعیت*** مطلق در طبیعت، اصل از پیش داده شده و بدیهی پژوهش دانشمندان را تشکیل می‌دهد؛ همین ایمان، امید دانشمندان به نزدیک‌تر شدن به جوهر طبیعت عینی و دست‌یابی هرچه بیشتر به رموز آن را تقویت می‌کند.

اما هرقدر هم که دستاوردهای علمی، پراهمیت و هدف مطلوب، نزدیک به نظر برسند، باز هم همواره میان جهان واقعی پدیدارشناسی و جهان واقعی متافیزیک شکاف آشکاری باقی می‌ماند که از نقطه‌نظر علوم دقیقه از بین‌رفتنی نخواهد بود. این شکاف، سرچشمهٔ تنش دائمی است که هیچگاه زایل نخواهد شد و منبع لایزال عطش سیراب‌ناشدنی پژوهشگر راستین برای شناخت و معرفت است. اما درعین‌حال در اینجا به مرزهایی که علوم دقیقه نمی‌توانند از آنها فراتر روند تاحدی وقوف می‌یابیم. هر قدر هم نتایج و دستاوردهای این علوم، عمیق و گسترده باشند، بازهم نمی‌توانند آخرین گام را بردارند و به وادی متافیزیک قدم بگذارند. این واقعیت که ما خواه ناخواه وجود ***جهان‌واقعی*** به معنای مطلق را فرض می‌گیریم ولی در عین‌حال نمی‌توانیم ماهیت آن جهان را کاملاً دریابیم، عنصری غیرعقلانی است که علوم دقیقه هیچگاه نمی‌تواند آن را کنار بزنند و عنوان غرورآمیز «علوم‌دقیقه» نباید هیچ‌کس را برآن دارد تا از اهمیت این عنصر غیرعقلانی بکاهد. از سوی دیگر این واقعیت که علم، برپایهٔ نفس معرفت علمی، حدود خودش را تعیین می‌کند، برای تقویت اعتماد همگان به اعتبار چنین معرفتی کاملاً مناسبت دارد، معرفتی که براساس مفروضات بدیهی و تردیدناپذیر و بواسطهٔ روش‌های تجربی و نظری دقیق و نیرومندی به دست آمده است....

در همین نقطه است که پژوهش علمی با روش‌های دقیق خود، فروتنانه وارد می‌شود و راه خود را گام به گام از حوزهٔ امور خاص به حوزهٔ امور عام و عام‌تر می‌گشاید. علم برای رسیدن به این هدف می‌باید دائماً به واقعیت عینی مورد نظر خود عنایت داشته

باشد و بدین‌معنا، علم دقیق هیچگاه نمی‌تواند از **واقعیت** به معنای متافیزیکی آن پرهیز کند. اما جهان واقعی متافیزیک نقطهٔ عزیمت نیست بلکه غایت و نهایت کل فعالیت‌های علمی است، فانوسی است که می‌درخشد و راه را از مسافت‌های بسیار دور نشان می‌دهد.

اطمینان خاطر در این خصوص که هر کشف تازه‌ای و هر معرفت تازه‌ای که از آن برمی‌آید،ما را به هدف نزدیک‌تر می‌کند، ناکامیهای پرشمار و معتنابهی را که ضرورتاً بواسطهٔ کاهش مستمر قوهٔابتکار و سهولت فزایندهٔ کاربرد تصویرجهانی ایجاد می‌شوند، جبران می‌نماید. در حقیقت تصویر علمی جهان درحال‌حاضر، درمقابل تصویر ساده‌لوحانهٔ اولیه، نشانگر بعدی غریب و تقریباً بیگانه است. اینک برداشتهای بلاواسطهٔ حسی و تجربی، یعنی همان منبع اولیه و دیرینهٔ فعالیت علمی کاملاً از صفحه تصویرجهانی حذف شده‌اند؛ در این تصویر شنیدن و لمس کردن دیگر نقشی ندارند. نگاهی به درون آزمایشگاههای علمی امروز نشان می‌دهد که این‌گونه حواس کار ویژه‌های خود را به مجموعه‌ای از دستگاههای بسیار پیچیده، ظریف و تخصصی داده‌اند، دستگاههایی که برای بررسی و حل مسائلی ساخته و تعبیه شده‌اند که تنها به کمک مفاهیم انتزاعی و نمادهای ریاضی و هندسی قابل بیان‌اند و اغلب از حدود قوه فهم مردم عادی خارج‌اند.

آلفرد نورث وایتهد: علم و جهان مدرن[1]

*آلفرد نورث‌وایتهد (۱۹۴۷-۱۸۶۱) فیلسوف بزرگ انگلیسی که در سالهای ۳۷-۱۹۲۴ در دانشگاه هاروارد تدریس می‌کرد، نیازی به معرفی ندارد. وایتهد درکتابهای **علم وجهان مدرن** (۱۹۲۶) و **فرایند و واقعیت** (۱۹۲۹) و آثار دیگر خود فلسفهٔ پیچیدهٔ خود را تحت عنوان «فلسفهٔ انداموارگی» عرضه داشت و به نام دفاع از علم مدرن تبیین مادی پدیده‌ها را رد کرد.*

نظریه‌ای که من بدان پایبندم این است که کل مفهوم ماتریالیسم تنها بر امور بسیار انتزاعی، که محصول تمیز و تشخیص منطقی هستند، کاربرد دارد. پدیده‌های انضمامی پایدار و مستمر، اندامواره‌هایی هستند، بدان‌سان که اندامـوارهٔ **کلی** بر خصلت اندامواره‌های تابع مختلفی که در درون آن جای دارند، تأثیر می‌گذارد. در مورد جانداران، حالات روحی جزئی از طرح اندامـوارهٔ کلی هستند و بدین‌سان، اشکال اندامواره‌های تابع را تاکوچکترین و آخرین اندامواره‌هایی مثل الکترونها تعیین می‌کند و

---

1. Alfred North Whitehead, *Science and the Modern World*. (Macmillan, 1925), pp. *115-116 , 148-50 , 157-8. (1937 ed).*

تغییر می‌دهند. پس الکترون موجود در درون بدن زندهٔ خاصی، به همین دلیل دخالت طرح کلی انداmواره با الکترونهای بیرونی تفاوت دارد. الکترون در درون یا بیرون بدن کورکورانه حرکت می‌کند؛ لیکن در درون بدن برحسب خصلتی که در درون آن بدن دارد، حرکت می‌کند؛ یعنی این که بر وفق طرح کلی بدن عمل می‌کند و این طرح نیز شامل حالات روحی است. اما اصل تغییر در سراسر طبیعت به طور مطلق و کامل عام است و ویژگی خاص بدنهای زنده نیست، در درسهای بعدی توضیح خواهیم داد که این نظریه مستلزم کنارگذاشتن دیدگاه سنتی ماتریالیسم علمی و جایگزین کردن آن با نظریهٔ ارگانیسم است.

.... حال می‌توان دید که کارایی ماتریالیسم علمی به عنوان طرحی نظری برای کاربرد علم به خطر افتاده است. ذخیره و حفظ نیرو، نوع تازه‌ای از کمیت پایدار را آشکار می‌کند. درست است که می‌توان انرژی را به عنوان تابع و متفرع ماده تعبیر کرد. اما بهرحال مفهوم ماده خصلت بی‌نظیر خود به عنوان کمیّت واحد و غایی و دائمی از دست داده است. بعداً خواهیم دید که روابط میان ماده و انرژی مغلوب می‌شود؛ بدانسان که ماده اینک برحسب برخی از اثرات دینامیک خود به نامی برای مقداری از انرژی تبدیل می‌شود. این طرز تلقی سرانجام به این اندیشه می‌انجامد که انرژی، اساس و بنیاد است و به این عنوان جانشین ماده می‌شود. اما انرژی صرفاً نامی برای وجه کمی مجموعه‌ای از رخدادهاست؛ بطور خلاصه انرژی متکی بر مفهوم عملکرد یک ارگانیسم است. مسأله این است که آیا می‌توان ارگانیسم را بدون رجوع به مفهوم ماده در وضع سادهٔ آن تعریف کرد؟ بعداً باید این نکته را با تفصیل بیشتر بررسی کنیم.

همچنان که ماده اولویت خود را از دست می‌دهد، حوزه‌های الکترومغناطیسی نیز دچار وضع مشابهی می‌شوند. نظریهٔ جدید فرض را بر این قرار می‌دهد که در آن حوزه‌ها، رخدادهایی واقع می‌شود که هیچگونه وابستگی مستقیمی به ماده ندارند. معمولاً نوعی اتر را به عنوان علت و عامل اصلی [انتقال امواج] درنظر می‌گیرند. اما اتر در واقع جزء نظریه نیست. بدین‌سان، دوباره مفهوم ماده موقعیت بنیادی خود را از دست می‌دهد. همچنین اتم نیز خود به ارگانیسمی تبدیل می‌شود؛ و سرانجام نظریهٔ تکامل چیزی جز تحلیل شرایط تکوین و بقاء انواع مختلف ارگانیسم‌ها نیست. در حقیقت یکی از شاخص‌های مهم دوران اخیر پیشرفت در علوم زیست‌شناسی بوده است. این علوم اساساً دربارهٔ ارگانیسم‌ها هستند. در طی دوران موردنظر [سده نوزدهم] و حتی در زمان‌حاضر نیز، پرستیژ علمی کامل از آنِ علوم فیزیکی بوده است. در نتیجه

زیست‌شناسی از فیزیک تقلید می‌کند. به راستی می‌توان گفت که در زیست‌شناسی چیزی وجود ندارد جز مکانیسم‌های فیزیکی در تحت شرایط پیچیده‌تری.

یکی از دشواریهای این دیدگاه، آشفتگی و خلطی است که در حال‌حاضر در مفاهیم اساسی علم فیزیک پدید آمده است. همین دشواری دامنگیر نظریهٔ کاملاً متفاوت و متعارض حیاتگرایی نیز هست. زیرا در نظریهٔ اخیر، واقعیت مکانیسم پذیرفته می‌شود (منظور من مکانیسم مبتنی بر ماتریالیسم است) و بعلاوه عامل کنترل حیاتی دیگری برای تبیین اعمال موجودات زنده به آن نظریه افزوده می‌شود. کاملاً آشکار است که قوانین مختلف فیزیک که ظاهراً بر رفتار اتم‌ها حاکم‌اند، به شکلی که اینک عرضه می‌شوند، یکسره باهم سازگار نیستند. توسل زیست‌شناسی به مفهوم مکانیسم در اصل خود توسل به مفاهیم فیزیکی آزمون شده و خالی از تعارضی بود که بنیاد همهٔ پدیده‌های طبیعی را آشکار می‌ساخت. اما در حال‌حاضر چنین مجموعه‌ای از مفاهیم وجود ندارد.

علم اینک بعد تازه‌ای می‌یابد که نه صرفاً فیزیکی و نه یکسره زیست‌شناسانه است. علم به مطالعه ارگانیسم‌ها تبدیل می‌شود. زیست‌شناسی مطالعه در ارگانیسم‌های بزرگ‌تر است درحالی که فیزیک مطالعهٔ ارگانیسم‌های کوچکتر است.

همین طرح کلی نظریهٔ جامع ارگانیکی دربارهٔ طبیعت ما را در فهم ملزومات اصلی نظریهٔ تکامل یاری می‌رساند. کار عمده‌ای که در این خصوص پس از دوران فترت اواخر سده نوزدهم آغاز شد، پذیرش نظریهٔ تکامل به عنوان راهنمای روش‌شناسی همهٔ شاخه‌های علم بود. بسیاری از متفکران مذهبی با کوته‌نظری و تحجری که معمولاً باید به عنوان بهای اندیشهٔ سطحی و شتاب آلوده به شمار رود، با نظریهٔ جدید تکامل به مخالفت برخاستند؛ هرچند در حقیقت فلسفهٔ تکاملی تمام‌عیار با ماتریالیسم ناسازگار است. ماده اولیه‌ای که فلسفهٔ ماتریالیستی کار خود را از آن آغاز می‌کند، تکامل ناپذیر است. این ماده فی‌نفسه ماده غایی و نهایی است. در نظریهٔ ماتریالیستی، تکامل تنها به واژهٔ دیگری برای توصیف تغییرات روابط بیرونی میان بخش‌های مختلفی از ماده تقلیل می‌یابد. هیچ‌چیز تکامل نمی‌یابد زیرا هر مجموعه‌ای از روابط بیرونی به اندازهٔ هر مجموعهٔ دیگری کامل و کافی است. تنها تغییر ممکن است، آنهم تغییر بی‌هدف و غیرمترقی. اما نکتهٔ اصلی در نظریهٔ جدید، پیدایش ارگانیسم‌های پیچیده از درون ارگانیسم‌های ساده‌تر است. بدین‌سان، این نظریه بر مفهوم ارگانیسم به عنوان ویژگی بنیادی طبیعت بسیار تأکید می‌گذارد. همچنین این نظریه فعالیت نهفته ـ و بنیادی ـ را

مفروض می‌گیرد که در مظاهر فردی تجلی می‌یابد و در قالب دستاوردهای هر ارگانیسم تکامل پیدا می‌کند. ارگانیسم، واحد ارزش و ترکیب راستین ویژگیهای پدیده‌های ابدی است و به خاطر خودش پدید می‌آید و غایت خویش است پس در روند تحلیل ماهیت طبیعت درمی‌یابیم که پیدایش ارگانیسم‌ها به فعالیت گزینشگرانه‌ای بستگی دارد که متناسب با این هدف است. نکتهٔ اصلی این است که ارگانیسم‌های پایدار محصول تکامل‌اند و سوای این ارگانیسم‌ها، هیچ چیز پایدار دیگری وجود ندارد. برطبق نظریهٔ ماتریالیسم، چیزی مثل ماده یا برق هست که پایدار است. اما بر طبق نظریهٔ ارگانیسم، تنها چیزهای پایدار، ساختارهای فعالیت‌اند و این ساختارها هم تکامل می‌یابند.

سِر جیمز جینز: در باب اختیار[1]

در صفحات پیش دیدیم که کستلر از مسأله جبر و اختیار به صورتی که از نو بوسیلهٔ فیزیک مدرن مطرح شده است به عنوان «بحران علیت» سخن می‌گفت. سرجیمز جینز (۱۹۴۶-۱۸۷۷) *ستاره شناس و فیزیک‌دان انگلیسی نیز در پایان کتاب* **فیزیک و فلسفهٔ** خود *نظرات معقولی دربارهٔ این مسأله اظهار داشته است.*

پیش از دوران فیزیک جدید تعریف مفهوم مورد نظر ما از علیت و اختیار آسان بود. در آن دوران جهان را مرکب از اتم‌ها و اشعه می‌پنداشتیم و تصور می‌کردیم که می‌توان اصولاً موقعیت‌های دقیقی برای هر اتم و هر عنصری از اشعه تعیین کرد و مسأله علیت صرفاًعبارت از این بود که آیا با شناخت آن موقعیت‌ها می‌توان اصولاً فراگرد آیندهٔ رخدادها را با قطعیت پیش‌بینی کرد یانه. مسأله اختیار و ارادهٔ آزاد عبارت از این بود که آیا در صورتی که آگاهی و ارادهٔ انسان در تصویر رخدادهای آینده مداخله کند، باز هم می‌توان فراگرد آینده را پیش‌بینی کرد یا نه.

اما فیزیک مدرن نشان می‌دهد که صورتبندی پرسش‌ها بدین شیوه بی‌معنا شده است. دیگر نمی‌توان موقعیت‌های دقیق ذرات یا عناصر اشعه را شناخت و اگر هم چنین شناختی ممکن باشد باز هم نمی‌توان آینده را پیش‌بینی کرد. تا جایی که به جهان موجودات بی‌جان مربوط می‌شود می‌توان زمینهٔ بنیادینی را در ذیل فضا و زمان تصویر کرد که علل و انگیزه‌های رخدادها در آن نهفته‌اند و شاید هم آینده پیشاپیش در همین زمینهٔ بنیادی نهفته باشد و به نحو بی‌همتا و اجتناب‌ناپذیری بوسیلهٔ آن تعیین شده باشد. چنین فرضیه‌ای دست‌کم با همهٔ حقایق معلوم در فیزیک هماهنگی دارد. اما وقتی از

---

1. Sir James Jeans , *Physics and Philosophy.* (Cambridge University Press, 1943) , pp.215-17.

جهان ظاهری مکان و زمان به این زمینهٔ بنیادی می‌رسیم، به نحوی نامفهوم به نظرمان می‌رسد که دیدگاه مادی به دیدگاه ذهنی و احتمالاً از ماده به ذهن می‌رسیم. در آن صورت ممکن است که انگیزه‌های رخدادها در آن زمینهٔ بنیادی شامل برفعالیت‌های ذهنی ما نیز باشد به نحوی که فراگرد آیندهٔ رخدادها ممکن است تا اندازه‌ای به همین فعالیت‌های فکری وابسته باشد.

فیزیک جدید دست‌کم نشان داده است که مسأله علیت و اختیار نیازمند صورتبندی جدیدی است. اگر کسانی که به آزادی اراده اعتقاد دارند بتوانند منظور خود از آزادی را توضیح دهند و تفاوت آن را با آنچه جبریت ناخودآگاه خوانده می‌شود، به دقت نشان دهند، در آن صورت احتمال این که خواستهٔ خود را در فیزیک مدرن بیابند، دست کم منتفی نخواهد بود. فیزیک کلاسیک باب هرگونه آزادی اراده را مسدود می‌ساخت؛ فیزیک جدید چنین کاری نمی‌کند بلکه حتی این اندیشه را القاء می‌کند که در صورت یافتن کلید مناسب، می‌توان باب آزادی اراده را گشود. فیزیک قدیم جهانی را به ما نشان می‌داد که بیشتر به زندان شباهت داشت تا به مسکن و مأوا. فیزیک جدید جهانی را بما نمایش می‌دهد که صرفاً مأمن وحش نیست بلکه گویی می‌تواند مسکن و مأوای مناسبی برای آزادمردان باشد، مأوایی که در آن دست‌کم می‌توان حوادث را بروفق خواستهای خود رقم زد و زندگی را با جدوجهد به سرآورد.

نتیجه‌گیری

وسوسه می‌شوم تا بحث خود را با تلخیص نتایجی که به دست آورده‌ام جمع وجور کنم. اما واقعیت ساده و آشکار این است که به هیچ نتیجه‌ای نرسیده‌ایم. اگر هم باید مطلبی به عنوان نتیجه‌گیری بگوییم آن مطلب این است که بسیاری از نتیجه‌گیریهای سابق در علم سده نوزدهم در خصوص مسایل فلسفی بار دیگر دستخوش تردید شده‌اند. درست به‌همین دلیل نمی‌توانیم به هیچ نتیجه‌گیری مثبتی از هر نوعی برسیم مثل این که بگوییم ماتریالیسم مرده است و یا تفسیر جبری جهان منسوخ گشته است اما می‌توان گفت که جبر و اختیار و ماده و ماتریالیسم نیازمند تعریف‌تازه‌ای در پرتو معرفت علمی جدید هستند. وقتی این کار صورت پذیرد، آنگاه ماتریالیست‌ها باید برای خودشان تصمیم بگیرند که آیا تنها نوع ماتریالیسم مجاز از نظر علم امروز را می‌توان به درستی ماتریالیسم خواند و یا این که آیا باید بقایای شبح‌گون ماده را ماده خواند یا چیزی دیگر؛ مسأله عمدتاً مسأله واژگان است.

آنچه در هرحال باقی می‌ماند با مادهٔ تمام عیار و ماتریالیسم سخت‌گیرانهٔ دانشمندان

عصر ملکه ویکتوریا بسیار تفاوت خواهد داشت، جهان عینی و مادی آن دانشمندان تحقیقاً حاوی چیزی بیش از مفاهیم ساختهٔ ذهن انسان نبود. فیزیک جدید بدین‌شیوه و به شیوه‌های دیگر در مسیر ذهن‌گرایی پیش می‌رود.

همچنین نمی‌توان گفت که فیزیک جدید استنتاجات جدیدی دربارهٔ جبر، علیت و یا ارادهٔ آزاد را ممکن یا موجه می‌کند اما می‌توان گفت که استدلال به نفع جبر و موجبیّت، دیگر از جهاتی به اندازهٔ پنجاه سال پیش متقاعدکننده نیست. پس به محض آنکه بتوانیم به شیوهٔ تازه‌ای کل مسأله را از نو مطرح کنیم، دلیل کافی برای این کار خواهیم داشت.

ممکن است چنین به نظر رسد که این نتیجه‌گیری محصول اندک و یا یاس‌آوری از کشتزار گستردهٔ علم جدید باشد، کشتزاری که بعلاوه به سرزمین فلسفه بسیار نزدیک است. لیکن باید گفت که فیزیک و فلسفه حداکثر چندهزارسالی بیشتر عمر ندارند لکین احتمالاً عمری به درازای هزاران میلیون سال در انتظار آنهاست. فیزیک و فلسفه تازه شروع به کار کرده‌اند و ما همچنان به گفتهٔ نیوتون، همچون کودکان با ریگ‌های کنار ساحل بازی می‌کنیم در حالی که اقیانوس عظیم حقیقت دور از دسترس ما نامکشوف مانده و در خود فرومی‌پیچد. اصلاً جای شگفتی نیست که نوع بشر درحل هیچ بخش عمده‌ای از مشکلات بسیار دشوار خود در یک میلیونیوم نخست حیات خویش توفیقی به دست نیاورده باشد. شاید اگر بشر در این کار توفیق می‌یافت زندگی دیگر لطفی نداشت زیرا از نظر بسیاری کسان آنچه به اندیشهٔ انسان انگیزه می‌دهد معرفت نیست بلکه طلب معرفت است ـ مسافرت امیدوارانه بهتر از رسیدن به مقصد است.

ورنر آیزنبرگ: اندیشهٔ طبیعت در فیزیک امروز(۱)

*عنوان اولیه کتابی که گزیده‌های زیر از آن گرفته شده‌اند **اندیشهٔ طبیعت در فیزیک امروز** (۱۹۵۵) بود. در این کتاب ورنرآیزنبرگ (۷۶-۱۹۰۱) فیزیکدان برجستهٔ آلمانی مفهوم طبیعت از قرون وسطی تا سده بیستم را مورد بررسی و مطالعهٔ تطبیقی قرار می‌دهد. وی همچنین اصل عدم قطعیت یا عدم تعیّن راکه خود مبتکر اصلی آن بوده بررسی می‌کند (به مباحث آرتورکستلر و سرجیمزجینز دربارهٔ این اصل در همین کتاب نیز مراجعه کنید). آیزنبرگ در سال ۱۹۳۲ برنده جایزهٔ نوبل شد و پس از جنگ‌جهانی دوم مدیریت موسسهٔ فیزیک کایسرویلهلم در برلین را به عهده گرفت.*

1. Werner Heisenberg, *The Physicist's Conception of Nature*. (Hutchinson & Co. 1958).

مسأله طبیعت

بهتر است نخست نگاهی به ریشه‌های تاریخی علم‌جدید بیندازیم. وقتی علم جدیددر سدهٔ هفدهم بوسیلهٔ کپلر، گالیله و نیوتون تأسیس شد، باز هم اندیشهٔ طبیعت به مفهوم قرون وسطایی آن رایج بود. طبیعت آفریدهٔ خدا به شمار می‌رفت. طبیعت محصول کار خدا بود و طرح پرسش دربارهٔ جهان مادی بدون اشاره به خدا بی‌معنی دانسته می‌شد....

اما در طی چندین دهه نگرش انسان نسبت به طبیعت اساساً دگرگون شد. دانشمندان هرچه در جزئیات فرآیندهای طبیعی به طور عمیق‌تری غور می‌کردند (گالیله نخستین کسی بود که چنین می‌کرد) درمی‌یافتند که می‌توان فرآیندهای طبیعی منفرد را از متن و زمینهٔ آنها مجزاکرد و آنها را به زبان ریاضی توضیح داد و تبیین نمود. درعین حال عظمت وظیفه‌ای که برعهدهٔ علم جدید افتاده بود، آشکار می‌شد. بدین‌سان، نیوتون دیگر به جهان همچون کلی که تنها به عنوان محصول کار خداوند قابل‌فهم باشد نمی‌گریست؛ نگرش وی نسبت به طبیعت در این گفتهٔ معروف او به نحو احسن تلخیص شده است: «نمی‌دانم که مردم چه برداشتی از من ممکن است داشته باشند؛ اما من از نظر خودم همچون پسربچه‌ای به نظر می‌رسم که بر روی ساحل بازی می‌کند و خود را هر زمان با یافتن ریگ صاف‌تر و یا صدف زیباتری مشغول می‌دارد، در حالی که اقیانوس عظیم حقیقت همچنان نامکشوف در پیش روی او قرار دارد».

این تحول در نگرش دانشمندان نسبت به طبیعت را شاید بتوان به بهترین وجه در این معنا دریافت که در اندیشهٔ مسیحی آن دوران خداوند در چنان عرش متعالی و دوردستی قرار داشت که تأمل دربارهٔ دنیا بدون اشاره به خداوند معنی‌دار می‌شد.... دانشمندان وقتی به منظور توضیح یا تبیین «عینی» طبیعت، آن را نه‌تنها از خداوند بلکه از انسان نیز مستقل تلقی می‌کردند، با چنان گرایشی [در اندیشهٔ مسیحی] همراه می‌شدند. با این حال باید تأکید کرد که حتی از نظر نیوتون صدف ساحل تنها به این دلیل دارای اهمیت بود که ریشه در اقیانوس عظیم حقیقت داشت، مشاهده آن صدف فی‌نفسه شگفت‌آور نبود بلکه پیوندش با اقیانوس بدان معنا و اهمیت می‌بخشید.

در سالهای بعد روش‌های علم مکانیک نیوتون با توفیق هرچه تمامتر بر حوزه‌های بیشتری از طبیعت اعمال شدند کوشش‌هایی به منظور کشف جزئیات فرایندهای طبیعت از طریق آزمایش و مشاهدهٔ عینی و فهم قوانین حاکم بر آنها صورت گرفت. دانشمندان در پی صورتبندی روابط به زبان ریاضی و کشف «قوانینی» برآمدند که بدون

حد و مرز بر کل عالم حاکم بودند. بدین‌سان، آنها سرانجام توانستند نیروهای طبیعت را درجهت اهداف انسان مهار کنند. گسترش چشمگیر علم مکانیک در سده نوزدهم و علم نور، علم ترمودینامیک و تکنولوژی گرمازایی در آغاز سده بیستم شواهدی بر قوت این روش هستند.

دگرگونی در معنای واژهٔ طبیعت

این نوع از علم تاجایی که قرین توفیق بود از حوزهٔ تجربهٔ روزمره فراتر رفت و در عرصه‌های دوردست طبیعت رخنه کرد، عرصه‌هایی که تنها بواسطهٔ تکنیک‌های ناشی از تکامل خود آن علم به درستی قابل فتح و فهم بودند. حتی در مورد نیوتون، مرحلهٔ تعیین کننده در نظریه‌اش دریافت این نکته بود که همان قوانین حاکم بر سقوط اشیاء تعیین کنندهٔ حرکت ماه برگرد زمین نیز هستند؛ به سخن دیگر این قوانین در کل عالم صدق می‌کنند. در دوران بعد علم به پیشرفت پیروزمندانهٔ خود در جبههٔ فراختری ادامه داد و حتی به درون عرصه‌های دوردست طبیعت رخنه کرد، عرصه‌هایی که تنها بواسطهٔ تکنولوژی یعنی بواسطهٔ ابزارهای کم‌وبیش پیچیده قابل فتح بودند. ستاره‌شناسی با استفاده از تلسکوپهای هر چه بهتر عرصه‌های گسترده‌تری از کیهان را درمی‌نوردید. علم شیمی براساس حرکات ماده در طی فعل‌وانفعالات شیمیایی به تخیل دربارهٔ فرایندهای ماده در مقیاس اتم مشغول بود. آزمایش‌هایی که با دستگاه القاء برق و باطری صورت گرفت، نخستین اطلاعات عمومی دربارهٔ پدیده‌های برقی راکه تا آن زمان مجهول بود، به دست می‌داد. بدین‌سان، به تدریج در معنای، «طبیعت» به عنوان موضوع پژوهش علمی تحولی پیدا می‌شد. طبیعت به عنوان مفهومی جمعی و کلی، معادل با همهٔ حوزه‌های تجربه‌ای شد که آدمی می‌توانست از طریق علم و تکنولوژی در آنها رسوخ کند، قطع‌نظر از این که این حوزه‌ها در ادراک مستقیم انسان به عنوان طبیعت، ظاهر می‌شدند یا نه. حتی عبارت «توصیف طبیعت» مفهوم اولیهٔ خود راکه به معنی شرح زنده و معنی‌دار طبیعت بود، هرچه بیشتر از دست داد. این عبارت هرچه بیشتر به معنی توصیف ریاضی طبیعت به کار می‌رفت که عبارت بود از گردآوری اطلاعات درست، موجز و با این حال جامع دربارهٔ روابط جاری در طبیعت.

با این‌حال، بسط نیمه آگاهانهٔ مفهوم طبیعت بدین معنی را نباید به عنوان گسستی اساسی از اهداف اولیهٔ علم تلقی کرد زیرا حتی در این عرصهٔ گسترده‌تر مفاهیم اساسی همان مفاهیم تجربهٔ معمولی بودند. در سدهٔ نوزدهم طبیعت همچنان به صورت مجموعه‌ای از قوانین حاکم در مکان و زمان ظاهر می‌شد که در آن انسان و دخالت او در طبیعت اصولاً و درنظر نادیده گرفتنی بود هرچند در عمل چنین نبود.

ماده برحسب حجمش درنظر گرفته می‌شد و این حجم و اندازه با وجود همهٔ تحولات ثابت به شمار می‌رفت و ماده برای آنکه به جنبش درآید نیازمند دخالت نیروهایی بود. از آنجا که از سده هیجدهم به بعد طبقه‌بندی آزمایش‌های شیمیایی و توضیح آنها برحسب فرضیهٔ ذرهٔ لایتجزای عهد باستان ممکن شد، پذیرش دیدگاه فلسفهٔ قدیم در این خصوص که اتم‌ها جوهر واقعی حیات و عناصر سازنده و تغییرناپذیر ماده هستند، معقول به نظر می‌رسید. به همان شیوهٔ فلسفهٔ ذیمقراطیس، تفاوت در کیفیات مادی صرفاً ظاهری به شمار می‌رفتند، بو یا رنگ، گرما یا چسبندگی کیفیات بالفعل ماده محسوب نمی‌شدند بلکه نتیجهٔ تعامل ماده و حواس انسان به شمار می‌آمدند و می‌بایست برحسب ترتیبات و حرکات اتم‌ها و تأثیر آن ترتیبات بر روی ذهن انسان توضیح داده شوند. جهان‌بینی بسیار ساده‌انگارانهٔ ماتریالیسم سده نوزدهم بدین‌سان، پدید آمد. بر طبق آن اتم‌ها همچون جوهرهای واقعی و تغییرناپذیر در فضا و زمان حرکت می‌کنند و ترتیب و حرکت آنها موجد پدیده‌های رنگارنگ جهان محسوس است.

بحران در نظریهٔ ماتریالیسم

نخستین خللی که در این جهان‌بینی وارد شد ولیکن هنوز چندان خطرناک نبود با پیدایش نظریهٔ برق در نیمهٔ سده گذشته ایجاد شد که در آن نه ماده بلکه حوزه‌های نیرو علت واقعی به شمار می‌رفتند....

اما در سده حاضر درست در همین حوزه است که تغییرات اساسی در مبنای فیزیک اتمی رخ نموده و ما را بر آن داشته تا از جهان‌بینی فلسفهٔ اتمی قدیم دست برداریم. اینک روشن شده است که واقعیت عینی مطلوب ذرات اولیه تصویر بسیار ساده و خام‌اندیشانه‌ای از واقعیت است و می‌باید جای خود را به برداشت‌های بسیار انتزاعی‌تر بدهد. زیرا اگر بخواهیم تصویری از ماهیت این ذرات اولیه به دست دهیم دیگر نمی‌توانیم فرآیندهای فیزیکی‌ای را که از طریق آنها نسبت به ذرات، معرفت می‌یابیم نادیده بگیریم.

در مشاهده اشیاء معمولی، فرآیند فیزیکی مضمر در آن مشاهده تنها نقشی فرعی ایفا می‌کند، اما در مورد کوچکترین ذرات سازندهٔ ماده، هر فرایند مشاهده‌ای اختلال گسترده‌ای بوجود می‌آورد. دیگر نمی‌توان از رفتار ذره سوای فرایند مشاهده سخن گفت. نتیجهٔ نهایی این است که قوانین طبیعی در نظریهٔ کوانتوم که به شکل ریاضی صورتبندی شده‌اند دیگر نه با خود ذرات اولیه بلکه با معرفت ما از آنها سروکار دارند. همچنین دیگر نمی‌توان این پرسش را پیش‌کشید که آیا این ذرات به طور عینی در فضا و

زمان وجود دارند یا نه، زیرا تنها فرایندهایی که ما می‌توانیم به عنوان فرایندهای واقعی بدانها اشاره کنیم، آنهایی هستند که مبیّن تعامل ذرات با نظام فیزیکی دیگری مثل دستگاه اندازه‌گیری هستند.

واقعیت عینی ذرات اولیه و اساسی به نحو غریبی از هم گسیخته و آنچه به جای آن پیدا شده تصور نامشخص و مبهم تازه‌ای از واقعیت نیست بلکه وضوح شفاف و آشکار ریاضیاتی است که دیگر رفتار ذرات اساسی را توصیف نمی‌کنند بلکه تنها توصیف‌گر معرفت ما از آن رفتاراند. فیزیکدان اتمی باید خود را به این حقیقت تسلیم کند که علمش بیش از حلقه‌ای در سلسلهٔ بی‌نهایت مجادلهٔ انسان با طبیعت نیست و ***نمی‌تواند از طبیعت به خودی‌خود سخن بگوید.*** علم همواره متضمن وجود انسان است و چنانکه بور[۱] گفته است باید از این واقعیت آگاه شویم که ما در صحنهٔ زندگی تنها ناظر نیستیم بلکه بازیگر هم هستیم....

برخی از جالب‌ترین اثرات کلی فیزیک اتمی مدرن را باید در تحولاتی جست که این علم در مفهوم قوانین طبیعی ایجاد کرده است. درچندسال گذشته بسیاری گفته‌اند که فیزیک اتمی مدرن قانون علت و معلول را ملغی ساخته و یا دست‌کم نشان داده است که این قانون تا اندازه‌ای باطل است و نمی‌توان دیگر به درستی از فرایندهایی سخن گفت که بوسیلهٔ قوانین طبیعی تعیین شده باشند.... تا پیش از اکتشاف مشهور ماکس پلانک که به ظهور نظریهٔ کوانتوم انجامید، اصل تعیین‌کنندگی علّی همچنان باقی بود. پلانک در آغاز پژوهش‌های خود در زمینهٔ نظریهٔ تشعشع، به عنصری از عدم قطعیت در پدیده‌های مربوط به تابش نور برخورد کرده بود. وی نشان داد که اتم مشعشع انرژی خود را نه به طور مستمر و یکنواخت بلکه هشیارانه خوشه‌خوشه رها می‌کند. فرض انتقال انرژی به صورت گسسته و نبض‌گونه همانند هر مفهوم دیگری در نظریهٔ اتمی بار دیگر این اندیشه را القاء می‌کند که انتشار اشعه پدیده‌ای آماری است. با این حال بیش از بیست‌وپنج سال طول کشید تا معلوم شد که ***نظریهٔ کوانتوم در عمل ما را دقیقاً به صورتبندی این قوانین به عنوان قوانین آماری وارد می‌کند*** و مجبورمان می‌کند تا نظریهٔ تعیین‌کنندگی و قطعیت را یکسره کنار بگذاریم. پس از پژوهش‌های اینشتین، بور و سامرفلد ثابت شد که نظریهٔ پلانک کلیدی است که می‌توان با آن درهای کل عمارت فیزیک اتمی را گشود. فرایندهای شیمیایی بوسیلهٔ مدل اتمی بور-راترفورد قابل توضیح شده و از آن پس شیمی، فیزیک و

---

۱. Bohr :نیلز بور (۱۹۶۲ - ۱۸۸۵) فیزیکدان بزرگ دانمارکی.م.

فیزیک کیهانی وحدت یافته و درهم آمیخته‌اند. پس از صورتبندی ریاضی قوانین نظری کوانتوم، نظریهٔ تعیین‌کنندگی و قطعیت می‌بایست صحنه را خالی کند چون نمی‌توانم در اینجا دربارهٔ روش‌های ریاضی صحبت کنم، تنها به برخی از وجوه وضعیت غریبی که فیزیکدان اتمی با آن روبروست اشاره می‌کنم.

می‌توانیم گسست از اشکال پیشین فیزیک را بوسیلهٔ به اصطلاح روابط عدم قطعیت، نشان دهیم. کشفی که صورت گرفت این بود که نمی‌توان به طور همزمان هم موقعیت و هم شتاب ذرات اتمی را با هیچ میزانی از صحت توصیف کرد. یا می‌توانیم موقعیت را به صورت بسیار دقیق و درستی اندازه‌گیری کنیم (و در این حال عملکرد و ابزار مورد استفاده برای مشاهده، شناخت ما دربارهٔ شتاب را مبهم و مختل می‌کند) و یا این که می‌توانیم اندازه‌گیری درست و دقیقی از شتاب به عمل آوریم و از شناخت موقعیت صرف‌نظر کنیم. حاصل جمع این دو عدم قطعیت هرگز نمی‌تواند کمتر از «کمیت ثابت»[1] در سیستم پلانک باشد، این فرمول کاملاً آشکار می‌کند که نمی‌توان با کاربرد مفاهیم علم مکانیک نیوتونی چندان پیشرفتی حاصل کرد زیرا در محاسبهٔ هر فرایند مکانیکی لازم است درعین‌حال به موقعیت و شتاب در لحظهٔ خاصی وقوف بیابیم و این درست همان چیزی است که نظریهٔ کوانتوم ناممکن می‌داند....

حتی بدون ورود به حوزهٔ ریاضیات نظریهٔ کوانتوم، همین مطالب مختصر می‌توانند ما را در پی‌بردن به این نکته یاری رسانند که ***شناخت ناقص هر سیستم می‌باید جزء ضروری هرگونه فرمول‌بندی در نظریهٔ کوانتوم باشد.*** قوانین نظری کوانتوم ضرورتاً می‌باید از نوع آماری باشند. به عنوان نمونه می‌دانیم که اتم رادیوم اشعهٔ آلفا منتشر می‌کند. نظریهٔ کوانتوم می‌تواند دربارهٔ این احتمال که ذرهٔ آلفا درچند واحد زمانی هسته را ترک می‌کند، ما را مطلع کند اما نمی‌تواند پیش‌بینی کند که در چه نقطهٔ دقیقی از زمان انتشار اشعه صورت خواهد گرفت زیرا این انتشار اصولاً نامعین است. حتی نمی‌توان فرض کرد که قوانین تازه‌ای که بعدها کشف شوند بتوانند ما را در تعیین این نقطهٔ دقیق از زمان یاری رسانند؛ اگر این کار ممکن می‌بود، در آن صورت نمی‌توانستیم رفتار ذرهٔ آلفا را همچون موجی تلقی کنیم که هستهٔ اتم را ترک می‌کند و این واقعیتی است که می‌توان آن را به تجربه ثابت کرد. آزمایش‌های مختلفی هم که سرشت موج‌گونه و هم ماهیت ذره‌ای مادهٔ اتمی را اثبات می‌کنند، وضع ضدونقیضی ایجاد می‌کنند و در نتیجه باید ناچار به صورتبندی قوانین آماری روی آوریم....

---

1. Constant

۵ ـ سرشت انسان

ارنست کاسیرر: بحران در خودشناسی انسان[1]

*ارنست کاسیرر (۱۹۴۵-۱۸۷۶) تاریخنگار فلسفه و فیلسوف آلمانی در کتاب **گفتاری دربارهٔ انسان** «بحران خودشناسی انسان» در سده بیستم را به روشنی شرح می‌دهد. گزیده‌های بعدی در این بخش گلچینی از نظرات گیج‌کننده و اغلب تناقض‌آمیزی دربارهٔ انسان هستند که کاسیرر بدانها اشاره می‌کند.*

.... نظریهٔ مدرن دربارهٔ انسان کانون فکری خود را از دست داد. در عوض هرج و مرج کامل در اندیشه حاصل ما شد. حتی در روزگاران پیشین قطعاً اختلاف عظیمی میان آراء و نظرات دربارهٔ این مسأله وجود داشت. اما دست‌کم در آن دوران جهت‌گیری کلی و چارچوبی باقی مانده بود که همهٔ تفاوتهای فردی بدان ارجاع داده می‌شد. متافیزیک، الهیات، ریاضیات و زیست‌شناسی متوالیاً هدایت اندیشه در خصوص مسأله انسان را برعهده گرفتند و خط پژوهش را تعین کردند. بحران واقعی در زمینهٔ این مسأله زمانی خود را آشکار ساخت که قدرت مرکزی و بنیادی که بتواند کل کوشش‌های فرد را هدایت کند، از میان رفت. اهمیت فراگیر مسأله همچنان در همهٔ شاخه‌های گوناگون معرفت و پژوهش محسوس بود. اما دیگر هیچ حجّت مستقری که بتوان بدان متوسل شد در کار نبود. متألهین، دانشمندان، سیاست‌مداران، جامعه‌شناسان، زیست‌شناسان، روان‌شناسان، مردم‌شناسان و اقتصاددانان همگی از زاویهٔ دید خاص خود به مسأله می‌نگریستند. ترکیب یا توحید همهٔ این نگاهها و چشم‌اندازهای خاص ناممکن بود، و حتی در درون حوزهٔ علمی خاص هم هیچ اصل علمی مورد اجماعی دراین‌باره وجود نداشت. پس عامل شخصی به نحو فزاینده‌ای غلبه یافت و خلق و خوی نویسندگان نقش تعیین‌کننده‌ای در این خصوص ایفا می‌کرد. «هر نویسنده‌ای در آخرین تحلیل تحت‌تأثیر برداشت و ارزیابی خود از زندگی انسان قرار دارد.»[2]

تردیدی نیست که چنین تعارضی در آراء نه‌تنها مسأله نظری دشواری است بلکه تهدیدی عاجل برای کل زندگی اخلاقی و فرهنگی انسان به شمار می‌رود. در اندیشهٔ فلسفی متأخر، ماکس شلر یکی از نخستین کسانی بود که از این خطر آگاه شد و بدان اهمیت داد. وی می‌گوید:«در هیچ دوران شناخته شدهٔ دیگری انسان به اندازهٔ امروز با خودش مشکل پیدا نکرده است. ما انسان‌شناسی های علمی، فلسفی و خداشناسانه‌ای

---

1. Ernst Cassirer, *An Essay on Man*. (Yale University Press, 1944) pp. 21-2.
2. Trahit Sua quemque Voluptas.

داریم که دربارهٔ یکدیگر چیزی نمی‌دانند. بنابراین، ما دیگر هیچ تصور روشن و منسجمی از انسان نداریم. کثرت فزایندهٔ علوم خاصی که به مطالعه در احوال انسان اشتغال دارند برداشت ما از انسان را بیش از آنکه روشن کند آشفته و مبهم ساخته است».

چنین است وضع غریبی که فلسفهٔ مدرن بدان گرفتار آمده است. درهیچ عصر دیگری چنین وضع مطلوبی در رابطه با منابع دانش و معرفت نسبت به طبع بشر وجود نداشته است. روان‌شناسی، مردم‌شناسی، انسان‌شناسی، و تاریخ مجموعه‌ای از اطلاعات انباشته‌اند که به نحو حیرت‌آوری پربار و دائماً در حال افزایش است.

ابزارهای فنی ما برای مشاهده و آزمایش بسیار پیشرفت کرده‌اند و تحلیل‌های ما دقیق‌تر و نافذتر شده‌اند. با این همه ما ظاهراً هنوز روشی برای تسلط و سازماندهی به این اطلاعات پیدا نکرده‌ایم. گذشته در مقایسه با فراوانی و وفور امروز ممکن است بسیار بی‌مایه وتهی بنماید. اما پرمایگی ما در اطلاعات لزوماً به معنی پرمایگی در اندیشه نیست. اگر نتوانیم برای برون‌رفت از این هزارتوی پیچ در پیچ همچون آریادنه[1] کلیدی بیابیم، نمی‌توانیم نسبت به کلیت فرهنگ بشری شناختی واقعی حاصل کنیم؛ همچنان در درون توده‌ای انبوه از اطلاعات گسیخته و پراکنده که فاقد هرگونه وحدت‌نظری هستند، سرگردان خواهیم ماند.

زیگموند فروید

*گزیده‌های زیر از چهار اثر جداگانهٔ زیگموند فروید (۱۹۳۹-۱۸۵۶) برخی از ویژگیهای برجستهٔ برداشت روانشناسان وینی از سرشت و سرنوشت آدمی را باز می‌نماید. این چهار اثر به ترتیب عبارتند از: «یکی از مشکلات روانکاوی» (۱۹۱۷): **درسهای مقدماتی تازه دربارهٔ روانکاوی** (۱۹۳۳) «تحلیل پایان‌پذیر و پایان‌ناپذیر» (۱۹۳۷) و **تمدن و ناخرسندیهایش** (۱۹۳۰).*

سه ضربه برخودشیفتگی انسان[2]

«... نشان خواهم داد که چگونه خودشیفتگی عمومی انسان، یعنی عشق بشریت به خودش تاکنون سه بار از جانب پژوهش‌های علمی سخت آسیب دیده است.

وقتی نخستین جوانه‌های کنجکاوی انسان دربارهٔ محل سکونتش، یعنی زمین، در وی

---

۱. Ariadne در اساطیر یونان، دختر مینوس شاه‌کرت که عاشق سئوس قهرمان آتنی شد و به او کمک کرد از محبس هزارتوی خود بگریزد.م.

2. Sigmund Freud, *Collected Papers*. tr. Joan Riviere, (Hogarth Press, 1956) Vol. IV, pp. 350-2 , 355.

ظاهر شد، این عقیده دروی بوجود آمد که زمین مرکز ایستای عالم است و خورشید، ماه و سیارات برگرد آن می‌چرخند. در این خصوص انسان ساده‌لوحانه از احکام ادراکات حسی خود پیروی می‌کرد زیرا هیچ جنبشی در زمین نمی‌دید و هرجاکه هرگونه مانعی از پیش چشمش برداشته می‌شد خود را مرکز دایره‌ای می‌یافت که کل جهان بیرون از وی را در میان می‌گرفت. موقعیت مرکزی زمین برای انسان نشانه‌ای از حاکمیت و سروری آن در کل عالم بود و همین موقعیت با تمایل درونی خود انسان به این که خویشتن را سرور جهان نپندارد بخوبی هماهنگی داشت.

نابودی این توهّم خودپرستانه با نام و آثار کوپرنیک در سده شانزدهم پیوند دارد.... وقتی نابودی این توهّم مورد تصدیق عمومی قرار گرفت نخستین ضربه یعنی ضربهٔ کیهان‌شناسانه بر خود شیفتگی انسانیت وارد شد.

انسان در فرایند تکامل خود به سوی فرهنگ موضع مسلطی نسبت به مخلوقات شبیه خود در جهان جانداران به دست آورد. با این حال از چنین سلطه‌ای خرسند نبود و در نتیجه میان سرشت خودش و سرشت جانداران دیگر قایل به جدایی و تفاوت شد. انسان منکر خردمندی حیوانات گشت و برای خود روحی جاودان قایل شد و خود را از تبار خدایان شمرد و این بدو اجازه داد تا رشتهٔ همبستگی میان خود و جهان جانداران را بگسلد....

همه می‌دانیم که حدود پنجاه سال پیش پژوهش‌های چارلز داروین و همکاران و پیشینیان او به گزافه‌گویی‌ها و خودپسندی انسان در این خصوص پایان بخشید. انسان موجودی متفاوت با حیوانات و یا برتر از آنها نیست بلکه خود ریشه در نوع حیوان دارد و با برخی از اعضای آن نوع رابطه‌ای نزدیک‌تر و با برخی دیگر رابطه‌ای دورتر دارد. دستاوردهای بعدی انسان شواهد شباهت انسان با حیوانات چه از نظر ساختار جسمانی و چه از حیث تمایلات ذهنی را از میان نبرده است. این دومین ضربه یعنی ***ضربهٔ زیست‌شناسانه‌ای*** بود که برخود شیفتگی انسان وارد آمد.

سومین ضربه که ماهیتاً روان‌شناسانه است احتمالاً کاری‌ترین ضربه است. گرچه انسان بدین‌سان، در روابط بیرونی خود حقیر و متواضع می‌شود اما خود را در درون روح خویش فائق و غالب می‌بیند. انسان در جایی در مرکز نفس خویش اندامی پرورش داده است تا بر انگیزه‌ها و اعمالش اعمال نظارت و مراقبت کند و آنها را با خواستها و نیازهای خویش منطبق کند. این انگیزه‌ها و اعمال اگر با خواستها انطباق نیابند سخت منع و سرکوب می‌شوند ادراک درونی انسان، یعنی خودآگاهی، دربارهٔ همهٔ رخدادهای مهم در

حوزهٔ عملکرد ذهن به نفس او خبر می‌دهد و اراده که بوسیلهٔ این گزارشها به حرکت درمی‌آید احکام نفس را اجرا می‌کند و آنچه را که خود می‌خواسته به‌طور مستقل انجام دهد تغییرشکل می‌دهد....

اما دوکشف عمده (بوسیلهٔ روانکاوی) - یکی این که حیات غرایز جنسی را نمی‌توان کلاً مهارکرد و دوم این که فرایندهای ذهنی و فکری فی‌نفسه ناخودآگاهند و تنها از طریق تصورات ناقص و غیرقابل اعتماد به «خود» انسان می‌رسند و بوسیلهٔ آن مهار می‌شوند - به این حکم اساسی می‌انجامند که ***«خود» در درون خانهٔ خود نیز فایق و سرور نیست.*** رویهمرفته اینها مبین سومین ضربه‌ای هستند که بر خودشیفتگی انسان وارد شده و آن را ضربهٔ *روان‌شناسانه* می‌نامم. پس شگفت‌آور نیست که «خود» هیچگونه التفاتی به روانکاوی ندارد و مصرانه از باورکردن آن سرباز می‌زند.

کالبد شکافی شخصیت روانی[1]

فراخود، خود و من[2] سه قلمرو، منطقه یا حوزه هستند که ما دستگاه روانی فرد را به آنها بخش می‌کنیم؛ و در آنچه در پی می‌آید با روابط متقابل میان آنها سروکار خواهیم داشت....

نباید از من توقع داشته باشید که مطالب تازه‌ای دربارهٔ «من» مطرح کنم؛ تنها نامش تازه است. «من» همان بخش دور از دسترس و مبهم شخصیت ماست؛ اندک اطلاعی که دربارهٔ آن داریم نتیجهٔ مطالعهٔ رؤیاها و تکوین عوارض بیماریهای عصبی است و قسمت عمدهٔ این اطلاعات منفی است یعنی تنها می‌توان آنچه را که من نیست توصیف کرد. از طریق تمثیل می‌توان به «من» نزدیک‌تر شد و آن را هرج و مرج و یا مرکز هیجانات پرتلاطم خواند. فرض ما این است که «من» در جایی نامعلوم با فرایندهای جسمانی تماس مستقیم دارد و از آنها نیازهای غریزی را اتخاذ می‌کند و بدانها تجلی ذهنی می‌بخشد، اما نمی‌توان گفت که این تماس در چه لایه‌ای صورت می‌گیرد. آن غرایز «من» را مشحون از نیرو می‌سازند لیکن «من» دارای هیچگونه سازمان و هیچ ارادهٔ یکپارچه‌ای نیست بلکه بر طبق اصل لذت تنها از انگیزه‌ای برای دستیابی به حالت ارضا و نیازهای غریزی برخوردار است. قوانین منطق و بیش از همه قانون امتناع متضاد در مورد فرآیندهای درون «من» صادق نیستند....

---

1. Sigmund Freud , *New Introductory Lectures on Psycho-analysis*. tr. W.J.H. Sprott (W.W. Norton & Co.1961) pp.102, 103-9.
2. Superego , ego , id.

طبعاً «من» هیچگونه ارزش نیک و بد و اخلاقی نمی‌شناسد. عامل اقتصادی و یا اگر این اصطلاح را نمی‌پسندید، عامل کمّی که از نزدیک با اصل لذت در پیوند است بر همهٔ فرایندهای «من» سلطه دارد....

توصیف «خود» تاآنجا که می‌توان آن را از «من» و «فراخود» تمیز داد، کار ساده‌تری است به شرطی که توجه خود را به رابطهٔ میان آن و سطحی‌ترین بخش دستگاه روانی معطوف سازیم، یعنی بخشی که آن را سیستم ادراکی ـ آگاه[1] می‌نامیم. این سیستم معطوف به جهان بیرون است و واسطهٔ انتقال تصورات جهان‌بیرونی است و در هنگام عملکرد آن، پدیدهٔ آگاهی در درونش تکوین می‌یابد. این سیستم اندام حسی کل دستگاه روانی است و بعلاوه نه‌تنها دریافت کنندهٔ هیجانات‌بیرونی است بلکه هیجانات ناشی از اندرون ذهن را نیز دریافت می‌کند. توصیف «خود» به عنوان آن بخش از «من» که بواسطهٔ قرابتش با جهان بیرون و تأثیرات این جهان بر آن تغییر حال یافته و همانند لایهٔ غشایی که هر ذره‌ای از موجود زنده به گرد خود می‌پیچد و خود را با آن حراست می‌کند، هدفش دریافت انگیزه‌های بیرونی و حراست از کل ارگانیسم در مقابل آنهاست. این رابطه با جهان بیرون برای «خود» تعیین کننده است. «خود» وظیفهٔ نمایندگی جهان خارج در نزد «من» را بر عهده گرفته است؛ زیرا در غیراینصورت «من» که کورکورانه می‌کوشد با قطع‌نظر کامل از قوت برتر نیروهای بیرونی غرایز خود را ارضاء کند، نمی‌توانست از خطر نابودی بگریزد... «خود» به نیابت از «من» راه دسترسی به تحرک را کنترل می‌کند ولی میان میل و عمل عامل تعلل‌زای اندیشه را جای می‌دهد و در خلال این کار از ذخایر تجربه‌ای که در حافظه انباشته شده استفاده می‌کند. بدین‌سان، «خود» اصل لذت راکه بر فرایندهای درون «من» سلطه‌ای بلامنازع اعمال می‌کند، سرنگون می‌کند و اصل واقعیت را جانشین آن می‌کند، اصلی که امنیت بیشتر و توفیق بیشتر را وعده می‌دهد.... در زبان عامه می‌توان گفت که خود مظهر عقل و دوراندیشی است در حالی که «من» نمایندهٔ شهوات سرکش و مهار نشده است.

تا اینجا بر توصیف مزایا و تواناییهای «خود» تمرکز کرده‌ایم؛ حال وقت آن است که به آن سوی تصویر نیز نگاهی بیندازیم. با تمام چیزهایی که گفتیم، «خود» بهرحال تنها بخشی از «من» است. بخشی که آگاهانه بواسطهٔ قرابتش با خطرات واقعیت تغییر شکل یافته است. از نقطه نظر پویایی «خود» ضعیف است زیرا نیروی خود را از «من»

1. Perceptual-Conscious.

می‌گیرد.... می‌توان رابطهٔ «خود» با «من» را به رابطهٔ میان سوارکار و اسبش همانند کرد. اسب انرژی محرکه را ایجاد می‌کند و سوارکار از امتیاز تعیین مقصد و هدایت حرکات مرکب نیرومند خود به سوی آن برخوردار است. اما اغلب در روابط میان «خود» و «من» تصویری از وضعی نه‌چندان مثالی می‌یابیم که در آن سوارکار مجبور است اسب خود را در مسیر دلخواه خود اسب براند....

در مثل است که آدمی نمی‌تواند در عین‌حال خدمتکار دو سرور باشد. اما وضع «خود» بیچاره از این هم بدتر است؛ زیرا باید خدمتگزار سه سرور باشد و باید آنچه در توان دارد برای ایجاد سازش میان دعاوی و خواستهای آن سه انجام دهد. این خواستها همواره متنافر و اغلب کاملاً ناسازگارند: شگفت نیست که «خود» اغلب از انجام وظیفهٔ سنگین خود شانه خالی می‌کند. این سه جبار عبارتند از: جهان‌بیرونی، فراخود و «من». وقتی مساعی «خود» برای تامین‌نظر این سه و یا به سخن دیگر برای فرمانبرداری از آنها بطور همزمان نظاره می‌کنیم، لاجرم از این‌که به «خود» شخصیت جداگانه‌ای بخشیده‌ایم و آن را همچون موجودی جداگانه در نظر گرفته‌ایم، متأسف می‌شویم. «خود» خودش را از سه‌جهت محصور می‌بیند و از جانب سه نوع خطر تهدید می‌شود و در واکنش به این وضع وقتی در تنگنای شدید قرار گیرد از خود اضطراب بروز می‌دهد. «خود» که در تجربیات سیستم ادراکی ریشه دارد برای نمایندگی خواستهای جهان بیرونی ساخته شده است لیکن درعین‌حال می‌خواهد خدمتگزار وفادار «من» نیز باشد، با آن روابط حسنه‌ای داشته باشد، خودش را به عنوان موضوعی به «من» عرضه کند و لیبیدوی من را به سوی خودش بکشد....

از سوی دیگر هر حرکتی که «خود» می‌کند، موردنظارت و مراقبت فراخود سختگیر است که هنجارهای خاص برای رفتار قایل می‌شود بدون آنکه توجهی به مشکلات ناشی از «من» و جهان بیرون داشته باشد، و اگر این هنجارها مطاع واقع نشوند، فراخود با ایجاد احساس تنش که به صورت احساس کمتری و گناه ظاهر می‌شود «خود» را مجازات می‌کند. بدین‌سان، «خود» که مورد ایذاء و آزار مداوم «من» است و بوسیلهٔ فراخود محاصره شده و از جانب واقعیت پس‌زده می‌شود، تقلا می‌کند تا وظیفهٔ مدبرانه خود در ایجاد سازش و هماهنگی میان نیروها و عوامل درون خود و بیرون از خود را انسجام دهد و حال می‌فهمیم که چرا نمی‌توان صدای اعتراض کسانی را که می‌گویند «زندگی آسان نیست» خفه کرد.

عشق و مرگ[۱]

در رابطه با مقاومت‌هایی که در روانکاوی با آنها روبرو می‌شویم هیچ‌چیز به اندازهٔ این احساس نیرومند و موثر نیست که نیرویی وجود دارد و با تمام وسایل ممکن از خودش در مقابل بهبود و علاج دفاع می‌کند و سخت به بیماری و رنج دلبسته است. ما به این نتیجه رسیده‌ایم که بخشی از این نیرو احساس گناه و نیاز به مجازات است و این گفته بی‌شک درست است جایگاه این بخش در رابطهٔ میان «خود» با فراخود، قراردارد. اما این بخش تنها عنصری از آن نیروست و می‌توان آن را از نظر روحی مقید به فراخود شمرد و ما خود آن را چنین درمی‌یابیم. می‌توان فرض کرد که بخش‌های دیگری از این نیرو نیز در حوزه‌های نامعینی از ذهن وجود دارند که یا مقید و یا آزادند. اگر کل تصویری را که مرکب از پدیده خودآزاری ذاتی بسیاری از مردم و واکنش درمانی منفی و احساس گناه افراد روان‌پریش است در نظر بگیریم، در آن صورت می‌باید این عقیده را که فرایندهای روحی صرفاً تابع اصل جستجوی لذت هستند، کنار بگذاریم. این پدیده‌ها علائم صریحی از وجود قدرتی در حیات روحی هستند که ما آن را برحسب هدفش غریزهٔ تجاوزگرانه و یا ویرانگرانه می‌خوانیم و آن را از غریزهٔ مرگ اولیهٔ موجودات زنده استنتاج می‌کنیم. مسأله داشتن دیدگاهی خوش‌بینانه و یا بدبینانه دربارهٔ زندگی نیست. تنها بوسیلهٔ عملکرد همزمان و یا متقابل آن دو غریزهٔ اولیه ـ یعنی غریزهٔ عشق و غریزهٔ مرگ ـ می‌توان تنوع پیچیدهٔ پدیده‌های حیاتی را توضیح داد نه با عملکرد یکی از آن دو غریزه به تنهایی....

کاملاً واقف هستم که این نظریهٔ دووجهی که به موجب آن غریزهٔ مرگ، تخریب و تجاوز به همان اندازهٔ غریزهٔ عشق نقش دارد و در لیبیدو ظاهر می‌شود، چندان مورد قبول عام قرار نگرفته و حتی در بین روانکاوان نیز واقعاً جایگاهی پیدا نکرده است. وقتی مدتی پیش کشف کردم که یکی از متفکران بزرگ یونان‌باستان نیز چنین نظری داشته است، بسیار مسرور شدم....

نظریهٔ امباذقلس که بسیار جالب‌توجه است تقریباً شبیه نظریهٔ روانکاوانهٔ غرایز است....

این فیلسوف یونانی بر آن بود که دواصل اساسی بر رخدادهای جهان و برحیات روح حاکم‌اند و همواره با یکدیگر در تعارض‌اند. وی این دواصل را عشق و نزاع می‌نامید. از

---

1. Sigmund Freud, *Collected Papers* tr. Joan Riviere (Hogarth Press , 1953) Vol.V. pp. 345-6 , 348-50.

این دو نیرو که وی آنها را «نه به عنوان عقولی که هدفی آگاهانه دارد بلکه به عنوان نیروهای طبیعی شبیه به غرایز» تصور می‌کرد، یکی می‌کوشد تا اتم‌های عناصر اربعه را وحدت بخشد و دیگری درصدد است تا این آمیزش‌ها را از هم بپاشد و اتم‌های عناصر اربعه را از هم جدا کند. امباذقلس فرایند جهان را فرایند تناوب مستمر و وقفه‌ناپذیر دورانهایی می‌داند که در آنها یکی از این دو نیروی اساسی پیروز می‌گردد، بدان سان که در یک دوران عشق و در دورانی دیگر نزاع مقصود خود را ایفا می‌کند و بر عالم حکم می‌راند و سپس نیروی دیگر که مغلوب و منقاد شده، به میدان می‌آید و تسلط می‌یابد.

دواصل اساسی موردنظر امباذقلس یعنی عشق و نزاع هم از لحاظ لفظی و هم از حیث کارکرد عیناً همان دوغریزه اولیه موردنظر ما یعنی غریزهٔ عشق و غریزهٔ ویرانگری هستند. غریزهٔ اول می‌کوشد تا پدیده‌ها را در درون وحدتی بزرگتر درآمیزد، درحالی که غریزهٔ دوم در پی‌تخریب این آمیزش‌ها و نابودکردن ساختارهایی است که نتیجهٔ چنین آمیزش‌هایی بوده‌اند.

زیگموند فروید: تمدن و ناخرسندیهایش(۱)

[فروید می‌پرسد] آیا رفتار خود آدمیان نشان می‌دهد که هدف و مقصود زندگی آنان چیست و از زندگی چه می‌خواهند و در آن چه می‌جویند؟ پاسخ به این پرسش اصلا مورد تردید نیست: آدمیان در طلب شادی هستند و می‌خواهند شاد باشندو شاد باقی بمانند. این کوشش دو وجه دارد: یکی مثبت و دیگری منفی؛ هدف آن از یک سو حذف رنج و ناراحتی و از سوی دیگر تجربهٔ لذت و شادی شدید است. واژه «شادی» در معنای محدودتر آن تنها به تجربهٔ لذت مربوط می‌شود. بدین‌سان، فعالیت‌های انسانی برحسب این که کدامیک از آن دوهدف عمدتاً یا منحصراً موردنظر است. در دوجهت منشعب می‌شوند که منطبق با این هدف دوگانه است.

چنانکه مشاهده می‌کنیم، تنها اصل لذت است که طرح و برنامهٔ هدف زندگی را تهیه می‌کند. این اصل از همان آغاز بر عملکرد دستگاه روانی حاکم است؛ هیچ شکی دربارهٔ کارایی آن وجود ندارد و با این حال برنامهٔ آن با کل جهان اعم از عالم اکبر و عالم اصغر در تعارض است. این برنامه قابل اجرا نیست وکل اوضاع و احوال حیات با آن مغایر است؛ شاید بتوان گفت که خواست «شادکردن» انسان جزئی از طرح آفرینش نبوده است. آنچه در محدودترین معنا، شادی خوانده می‌شود ناشی از ارضاء غالباً آنی نیازهای انباشت

1. Sigmund Freud, *Civilisation and Its Discontents* (Hogarth Press, 1930) pp. 26-9 , 89-9, 91-2, 102-3

شده‌ای است که به درجهٔ شدت بالایی رسیده‌اند و این‌گونه شادی برطبق ماهیت خود طبعاً تجربه‌ای گذرا و موقت است.

وقتی هریک از شرایط مطلوب اصل لذت طولانی شدند، تنها به پیدایش احساس راحتی ملایمی می‌انجامند ما چنان ساخته شده‌ایم که تنها از وضعیت تقابل و تباین شدیداً لذت می‌بریم و نه از خود حالات فی‌نفسه. پس امکانات ما برای شاد بودن از همان آغاز به موجب ساختمان بدنی و روحی ما محدود شده است. ناشادبودن بسیار آسانتر از شادبودن است. رنج و درد از سه ناحیه سرچشمه می‌گیرد: یکی از بدن خودمان که محکوم به زوال و نابودی است و حتی نمی‌تواند از دست اضطراب و درد و رنج به عنوان علائم خطر خلاصی یابد؛ دوم از دنیای بیرونی که می‌تواند با نیرومندترین و بی‌رحم‌ترین نیروهای تخریب برما بتازد: و سرانجام از روابط ما با دیگران. ناشادی ناشی از این سرچشمهٔ آخر احتمالاً دردناک‌تر از هر رنج دیگری است. ما معمولاً آن را کم و بیش به عنوان رنجی بی‌دلیل تلقی می‌کنیم، هرچند خود به همان اندازهٔ رنج‌های ناشی از دو سرچشمه اول جزئی از سرنوشت اجتناب‌ناپذیر انسان است....

حقیقت اندکی که در پی این همه نهفته و اغلب سخت مورد انکار قرار می‌گیرد این است که آدمیان موجوداتی آرام و صلح‌جو نیستند که صرفاً درپی عشق باشند و تنها وقتی مورد حمله قرار می‌گیرند از خودشان دفاع کنند بلکه میزان بالایی از میل به تجاوز را باید جزئی از سرشت غریزی انسان تلقی کرد. نتیجه این است که همسایه برای افراد نه‌تنها یاوری محتمل و یا موضوع امیال‌جنسی آنهاست بلکه ایشان را وسوسه می‌کند تا امیال تجاوزکارانه خود را با حمله بدو ارضا کنند، وی را بدون پاداش و مزد به استثمار بکشند، از او بدون رضایتش بهره‌برداری جنسی کنند، اموالش را ببرند، وی را تحقیر کنند، رنج دهند، شکنجه کنند و بکشند. ***انسان گرگ انسان است:*** چه کسی جرأت می‌کند در مقابل شواهد موجود در زندگی خود و در تاریخ در این‌باره تردید کند؟ این بیرحمی تجاوزطلبانه معمولاً تا پیدایش انگیزه‌ای برای ظهور خفته باقی می‌ماندو یا این که برای خدمت به هدف دیگری به کار می‌رود، هدفی که ممکن است بوسیلهٔ اقدامات ملایم‌تری نیز دست‌یافتنی باشد. در شرایطی که مساعد تجاوزطلبی هستند، وقتی نیروهایی که معمولاً در ذهن فعالند از کار بازمی‌ایستند، غریزه خود را به صورتی خودجوش آشکار می‌کند و آدمیان همچون ددانی ظاهر می‌شوند که اندیشهٔ رحم و شفقت نسبت به همنوع برایشان کاملاً بیگانه می‌شود. هر کس که بی‌رحمی‌ها و جنایات مهاجران اولیه و یا حملهٔ هونها و یا مغولها به سرکردگی چنگیزخان و تیمورلنگ و یا

ویرانی اورشلیم به دست مجاهدین پارسای جنگهای صلیبی و یا حتی تبهکاریهای هول‌انگیز جنگ‌جهانی را به یادآورد می‌باید متواضعانه در مقابل حقیقت چنین نگرشی نسبت به انسان سرفرود آورد.

تمایل به تجاوزی که در خودمان می‌یابیم و می‌توانیم به درستی فرض کنیم که در دیگران هم یافت می‌شود، عاملی است که در روابط ما با همسایگانمان اخلال ایجاد می‌کند و بنابراین، لازم است فرهنگ ملاکهای والای خود را جانشین آن کند. جامعهٔ متمدن همواره به‌واسطهٔ دشمنی اساسی آدمیان نسبت به یکدیگر در خطر سقوط قرار دارد. علایق مشترک آدمیان در کاروکوشش، موجب استمرار همبستگی آنان نمی‌شود؛ شهوات غریزی نیرومندتر از علایق و منافع معقول است. پس فرهنگ می‌باید به منظور ایجاد موانعی در مقابل غرایز تجاوزطلبانه آدمیان از کلیهٔ قوای ممکنه خود بهره‌برداری کند و با ایجاد حالات واکنشی در ذهن آدمیان از ظهور آن غرایز جلوگیری کند. به همین دلیل است که مجموعهٔ روش‌های فرهنگی پدید آمد تا آدمیان بدان وسیله بتوانند خود را بجای دیگری بگذارند و به روابط عشق‌آمیز خالی از غرض روی آورند؛ به همین دلیل بود که محدودیت‌هایی بر زندگی جنسی وضع شد و از همین رو بود که آن حکم آرمانی پدیدار شد که همسایه خود را همچون خودتان دوست بدارید و این حکم از این رو واقعاً موجه است که هیچ حکم دیگری به اندازهٔ آن با سرشت اصلی آدمی در تعارض نیست....

کمونیست‌ها برآنند که راهی برای رهایی انسان از این وضع ناگوار یابند به نظر آنها انسان همسایگان خود را دوست می‌دارد و نسبت به آنها حسن نیت کامل دارد اما نظام مالکیت خصوصی سرشت وی را تباه ساخته است. مالکیت خصوصی به فرد قدرت می‌بخشد و از آنجاست که وسوسهٔ بدرفتاری با همسایگان پیدا می‌شود؛ کسی که از مالکیت خصوصی محروم باشد، لاجرم برضد ستمگران قیام خواهد کرد. اگر مالکیت خصوصی از میان برود و همهٔ چیزهای ارزشمند اشتراکی شوند و همگان در بهره‌برداری از آنها مجاز باشند، در آن صورت بدخواهی و دشمنی از میان آدمیان رخت برخواهد بست. از آنجا که همهٔ نیازها برآورده خواهد شد، هیچ کس دیگر دلیلی نخواهد داشت که دیگری را دشمن خود بداند؛ و همگان به دلخواه خود کاری را که باید، انجام خواهند داد. من هیچ علاقه‌ای به نقدهای اقتصادی بر نظریهٔ کمونیستی ندارم و نمی‌توانم در این‌خصوص پژوهش کنم که آیا الغاء مالکیت خصوصی سودمند و به صلاح خواهد بود یا نه. اما می‌توانم بگویم که نظریهٔ کمونیستی از لحاظ روان‌شناختی مبتنی بر توهم

نامعقولی است. با الغاء مالکیت خصوصی می‌توان میل آدمی به تجاوز را از یکی از ابزارهای بی‌شک نیرومند آن محروم ساخت اما این ابزار نیرومند ابزار تجاوز انسان نیست. چنین‌کاری به هیچ روی تفاوتهای فردی از حیث قدرت و نفوذ را که تجاوزطلبی انسان آنها را به‌کار خود می‌گیرد، از میان برنمی‌دارد و یا ماهیت غریزهٔ تجاوزطلبی را بهیچ روی تغییر نمی‌دهد. این غریزه، نتیجهٔ پیدایش مالکیت خصوصی نبوده بلکه در روزگاران نخستین وقتی مالکیت‌ها بسیار اندک و پراکنده بود، نیز غلبهٔ تقریباً کاملی داشت؛ این غریزه در مرحلهٔ شیرخوارگی که تملکات در آن از شکل نشیمنگاهی اولیه پیشتر نرفته‌اند نیز خود را نشان می‌دهد؛ همین غریزه در اعماق روابط عشق و محبت میان آدمیان نهفته است ـ تنها استثنا در این میان احتمالاً رابطهٔ مادر با پسر است. فرض کنید که حقوق شخصی نسبت به کالاهای مادی از میان رفته باشد؛ با این حال باز امتیازات و نابرابری در روابط جنسی باقی خواهد ماند و این خود شدیدترین کینه‌توزیها و خشونت‌بارترین دشمنی‌ها را در میان مردان و زنانی که از هر حیث دیگر با یکدیگر برابرند، برخواهد انگیخت. فرض کنیم که این نابرابری نیز با ایجاد آزادی کامل در زندگی جنسی از میان‌رفته باشد و خانواده که ریشه و هستهٔ فرهنگ است دیگر موجود نباشد؛ البته نمی‌توان مسیرهای تازه‌ای را که تکامل فرهنگی در آن حال فرضی خواهد پیمود، پیش‌بینی کرد اما بی‌شک باید انتظار یک‌چیز را داشت و آن این که خصلت زایل‌نشدنی سرشت آدمی درهرحال وی را همراهی خواهد کرد....

موضع من این است که تمایل به تجاوز تمایلی ذاتی، مستقل و غریزی در وجود انسان است و حال به این مطلب بازمی‌گردم که این تمایل نیرومندترین مانع پیدایش فرهنگ است. در یکی از مراحل این بحث این اندیشه به ذهن من خطور کرد که فرهنگ فرایند خاصی است که بر زندگی انسان می‌گذرد، و هنوز هم تحت نفوذ این اندیشه هستم. حال می‌توانیم این نکته را بیفزاییم که این فرایند قطعاً در خدمت غریزهٔ عشق است، غریزه‌ای که در پی‌بهم پیوستن افراد، خانواده‌ها، قبایل، نژادها و ملت‌ها در درون کل بشریت است. نمی‌دانیم چرا باید چنین باشد لیکن بهرحال این کار غریزهٔ عشق است. توده‌های مردم باید بواسطهٔ لیبیدو به یکدیگر بپیوندند؛ ضرورت و مزایای ناشی از اشتراک مساعی آدمیان را همبسته نخواهد ساخت. غریزهٔ طبیعی تجاوزطلبی در انسان و دشمنی همگان با یکدیگر درجهت مخالف برنامهٔ تمدن‌سازی قرار دارد. غریزهٔ تجاوزطلبی نتیجه و مظهر اصلی غریزه مرگ است که درکنار غریزهٔ عشق عمل می‌کند وهمراه با آن برجهان حکم می‌راند، و حال به نظر می‌رسد که معنای تکامل فرهنگ دیگر معماآمیز نباشد.

تکامل فرهنگ نزاعی میان عشق و مرگ و میان غرایز زندگی وغرایز ویرانگری به شکلی است که در نوع بشر ظاهر می‌شود. این نزاع ذات زندگی را تشکیل می‌دهد و می‌توان تکامل تمدن را صرفاً به عنوان تنازع نوع بشر برای بقا توصیف کرد، و همین جنگ غولهاست که آموزگاران و پرستاران ما می‌کوشیدند در قالب لالاییها و ترانه‌های آسمانی خود نمایش دهند.

کارل گوستاو یونگ: دربارهٔ ناخودآگاه جمعی[۱]

بعد از فروید، کارل یونگ (۱۹۶۱-۱۸۷۵) احتمالاً پرآوازه‌ترین روان‌شناس مدرن به شمار می‌رود. وی در آغاز با فروید همکاری داشت و نخستین رئیس انجمن بین‌المللی روانکاوی بود لیکن دیری نپایید که از استاد خود جدا شد و در آغاز فعالیت فکری خود در زوریخ، «روان‌شناسی تحلیلی» خود را عرضه داشت. از جمله بدیع‌ترین مفاهیمی که یونگ مطرح کرده مفهوم ناخودآگاه جمعی است که از جمله سرچشمهٔ حیات مذهبی انسان به شمار می‌رود. گزیده‌های زیر از دومقاله گرفته شده‌اند: یکی «صورت‌های ازلی ناخودآگاه جمعی» (۱۹۳۴) و دیگری «دربارهٔ ماهیت روان» (۱۹۴۶).

فرض ناخودآگاه جمعی از جمله اندیشه‌هایی است که در آغاز به نظر مردم غریب می‌آیند لیکن دیری نمی‌پاید که آنها را همچون مفاهیم مأنوس و آشنایی به کار می‌برند. در مورد مفهوم ناخودآگاه به طورکلی نیز حال بر همین منوال بوده است. اندیشهٔ فلسفی ناخودآگاه به وجهی که کاروس و فون هارتمن[۲] عرضه داشتند پس از آنکه مدتی پایمال امواج فراگیر ماده‌گرایی و تجربه‌گرایی شد و کاملاً محو گردید، بار دیگر به تدریج در حوزهٔ مطالعات روان‌شناسی پزشکی ظاهر گشت.

در آغاز مفهوم ناخودآگاه صرفاً بر حالت سرکوب یا فراموشی معانی دلالت می‌کرد. حتی در مورد فروید که ناخودآگاه را دست‌کم مجازاً به صورت فاعل فعال در صحنه نمایش می‌دهد، ناخودآگاه در واقع چیزی جز مخزن مضامین فراموش شده و سرکوب شده نیست و تنها به همین دلیل اهمیت کارکردی دارد. بنابراین، از دیدگاه فروید ناخودآگاه ماهیتی منحصراً فردی دارد، هرچند وی خود را از محتوای ازلی و اسطوره‌ای آن آگاه بود.

---

1. Carl.J. Jung, *The Collected Works of C.J.J ung*, vol.8, *The Structure and Dynamics of the Psyche* pp.365-7 , 372- , 375 , 380-1 , vol 9 , *The Archetypes and the Collectine Unconscious*, pt. I, pp. 3-7. (Rautledge and Kogan Paul 1959,1960).

۲. فون هارتمن: (۱۹۰۶-۱۸۴۲) معروف به فیلسوف ناخودآگاه بشر.م.

بی‌شک لایهٔ کم‌وبیش سطحی ناخودآگاه، شخصی است. این لایه را ***ناخودآگاه شخصی*** می‌نامیم. اما این ناخودآگاه شخصی بر لایهٔ عمیق‌تری تکیه دارد که ناشی از تجربهٔ شخصی نیست و بوسیلهٔ شخص اکتساب نشده بلکه ذاتی است. این لایهٔ عمیق‌تر را ***ناخودآگاه جمعی*** می‌نامیم. به این دلیل صفت «جمعی» را برگزیده‌ام که این بخش از ناخودآگاه فردی نیست بلکه عمومی است؛ ناخودآگاه جمعی برخلاف روح و روان فردی، حاوی محتوا و اشکالی از رفتار است که کم‌وبیش در همه‌جا و در نزد همگان یکسان‌اند. به سخن دیگر ناخودآگاه جمعی برخلاف روح و روان فردی، حاوی محتوا و اشکالی از رفتار است که کم وبیش در همه جا و در نزد همگان یکسان‌اند. به سخن دیگر ناخودآگاه جمعی در همگان یکی است و از این رو زیربنای روانی مشترکی را تشکیل می‌دهد که خصلتی فراشخصی دارد و در نزدهمگان یافت می‌شود.

تنها از روی حضور مضامینی که ***آگاهی‌پذیر*** باشند می‌توان به وجود روح و روان پی برد. بنابراین، تنها تا جایی می‌توانیم از ناخودآگاه سخن بگوییم که بتوانیم محتوا و مضمونش را نمایش دهیم محتوای ناخودآگاه شخصی عمدتاً عقیده‌هایی هستند که مایهٔ احساسی دارند؛ اینها بعد شخصی و خصوصی زندگی روحی را تشکیل می‌دهند. اما محتوای ناخودآگاه جمعی به عنوان ***صورتهای ازلی*** شناخته می‌شود.

اصطلاح «صورت ازلی»(۱) نخستین‌بار در آثار فیلویودائوس در رابطه با ***صورت‌الهی***(۲) در ذهن‌انسان پدیدار شد. همچنین می‌توان این واژه را در آثار ایرنائوس(۳) یافت که می‌گوید: «آفریدگار جهان این چیزها را مستقیماً از خودش نساخت بلکه آنها را از صورتهای ازلی خارج از خودش تقلید کرد».... برای مقاصد مورد نظر ما این اصطلاح مناسب و سودمند است زیرا حاکی از آن است که تا آنجایی که به محتویات ناخودآگاه جمعی مربوط می‌شود، با صورتهای اولیه و یا ازلی یعنی با صورتهای کلی و عامی سروکار داریم که از دورترین روزگاران دیرین وجود داشته‌اند. اصطلاح «مظاهرجمعی» که لوی ـ برول برای توصیف اشکال نمادین در نگرش اولیه دربارهٔ جهان به کار برده در مورد ناخودآگاه جمعی نیز به سهولت قابل‌کاربرد است، زیرا عملاً به همان معناست. فرهنگ قبایل ابتدائی با صورتهای ازلی و اولیه‌ای سروکار دارد که به شکل خاصی صورت داده شده‌اند. این صورتها، دیگر محتوای ناخودآگاه را تشکیل نمی‌دهند بلکه پیشاپیش به مضامین آگاهانه‌ای تبدیل شده‌اند که عموماً برحسب سنت و در شکل

---

1. archetype
2. Imago Dei
۳. Irenaeus: متأله بزرگ مسیحی در سده دوم.م.

آموزش باطنی و سری به افراد آموخته می‌شوند. این شیوهٔ آموزش وسیلهٔ رایجی برای انتقال و بیان محتویات جمعی آگاهانه‌ای است که اصلاً در ناخودآگاه ریشه داشته‌اند.

شکل مشهور دیگری از صورتهای ازلی در اسطوره‌ها و قصه‌های افسانه‌ای یافت می‌شود. اما در این مورد نیز ما با اشکالی سروکار داریم که شکل خاصی پیدا کرده و در طی ادوار متمادی به نسلهای بعدی منتقل شده‌اند. بنابراین، اصطلاح «صورت‌ازلی» تنها بطور غیرمستقیم بر «مظاهر جمعی» قابل اطلاق است، زیرا تنها بر آن دسته از محتویات روحی دلالت می‌کند که هنوز در معرض بیان و تعبیر آگاهانه قرارنگرفته‌اند و بنابراین، موضوع بلاواسطهٔ تجربهٔ روانی هستند. به این معنا میان صورت ازلی و صورت تاریخی‌ای که تکامل یافته، تفاوت قابل ملاحظه‌ای هست. بویژه در سطوح بالاتر آموزش سری و باطنی، صورتهای ازلی در شکلی ظاهر می‌شوند که به روشنی بیانگر نفوذ نقادانه و ارزشگذارانهٔ تعبیر و بیان آگاهانه است. مظهر بلاواسطهٔ آنها، چنانکه در خوابها و رویاها نمودار می‌شود، بسیار فردی‌تر، نامفهوم‌تر و ساده‌انگارانه‌تر از اسطوره است. صورت ازلی اساساً محتوا و مضمونی ناآگاهانه است که وقتی آگاهانه و قابل ادراک بشود تغییر می‌یابد، و از آگاهی فردی که در وی ظاهر می‌شود، رنگ می‌پذیرد.

بنابراین، معنای واژهٔ «صورت ازلی» در مفهوم لغوی آن از روی روابطی که با اسطوره، آموزش باطنی و سری و قصه‌های افسانه‌ای دارد، کاملاً واضح است: اما اگر بخواهیم مفهوم *روان‌شناسانهٔ* صورت ازلی را مشخص سازیم، مسأله پیچیده‌تر می‌شود. تا به امروز اسطوره‌شناسان همواره با توسل به صورتهای آفتاب،ماه، شهابها، گیاهان و غیره مشکل خود را حل کرده‌اند. تا به امروز آنها از پذیرش این حقیقت مطلقاً سرباز زده‌اند که اسطوره‌ها در درجه نخست پیش از هرچیز پدیده‌هایی روانی هستند که سرشت روح و روان را آشکار می‌سازند. انسان اولیه چندان علاقه‌ای به توضیح عینی امور بدیهی ندارد بلکه شدیداً نیازمند آن است تا همهٔ پدیده‌های تجربی بیرونی را در درون رخدادهای روانی و داخلی خود جذب کند و یا به سخن دیگر روان ناخودآگاه او دارای چنین انگیزهٔ مقاومت‌ناپذیری است. برای انسان ابتدائی، مشاهدهٔ طلوع و غروب آفتاب کافی نیست؛ بلکه این مشاهدهٔ بیرونی می‌باید در عین حال رخدادی روحی نیز باشد: خورشید در فرآیند خود می‌باید نمایندهٔ سرنوشت یکی از خدایان یا قهرمانانی باشد که در آخرین تحلیل در هیچ جایی جز در روح آدمی خانه ندارد. همهٔ فرایندهای طبیعت مانند تابستان و زمستان، مراحل ظهور ماه، فصلهای بارانی و غیره که به اسطوره تبدیل شده‌اند، دیگر به هیچ معنا بیانگر خود آن حوادث طبیعی نیستند، بلکه نمایش نمادین احوال درونی و

ناخودآگاه روح هستند که از طریق فرافکنی در دسترس آگاهی انسان قرار می‌گیرند ـ یعنی این که در رخدادهای طبیعت بازتابانده می‌شوند. این فرافکنی آنقدر اساسی است که هزاران سال طول کشیده تا پیشرفت تمدن آن را تا اندازه‌ای از موضوع بیرونی‌اش مجزا کند....

انسان ابتدائی دارای چنان ذهنیت نیرومندی است که واقعاً ما می‌باید مدتها پیش پی می‌بردیم که اسطوره‌ها راجع به احوال روحی هستند. معرفت انسان ابتدائی دربارهٔ طبیعت، اساساً زبان و لایهٔ‌بیرونی فرایند روحی ناخودآگاه اوست. اما نفس این واقعیت که این فرایند ناخودآگاه است نشان می‌دهد که چرا انسان درکوشش‌های خود برای توضیح اسطوره‌ها به همه‌چیز اندیشیده‌است جز به روح. انسان ابتدائی اصلاً نمی‌دانست که روح حاوی همهٔ صورتهایی است که به پیدایش اسطوره‌ها انجامیده‌اند و ناخودآگاه انسان، فاعل شناسایی فعال و رنجکشی است دارای فرایندی درونی است و انسان ابتدائی آن را از طریق تمثیل در فرایندهای کوچک و بزرگ طبیعت بازمی‌یابد.

آیا این نظریه و این برداشت [فرویدی] از انسان اصلاً ارزشی برای جهان‌بینی ما دارد؟ به نظر من اصلاً چنین نیست. در واقع همان ماتریالیسم عقل‌گرایانهٔ مشهور اواخر سده نوزدهم، اصل راهنمای روانشناسی تعبیری است که اساس روانکاوی فروید را تشکیل می‌دهد....

روانکاوی از روی حقایقی که تنها برای شمار اندکی از کسان معلوم بود، پرده برداشته و حتی برای بررسی آنها دست به اقدام زده است. اما آیا روانکاوی نگرش تازه‌ای نسبت به آنها دارد؟ آیا کاوش عمیق نتایج پایدار و سودمندی به بار آورده است؟ آیا روانکاوی تصویر ما از جهان را دگرگون ساخته و چیزی به جهان‌بینی ما افزوده است؟ جهان‌بینی روانکاوی، ماتریالیسم عقل‌گرایانه و جهان‌بینی علمی کاملاً عملی است ـ و به نظر ما این نگرش نارساست. وقتی ریشهٔ اشعار گوته را در عقدهٔ مادری او می‌یابیم و یا ناپلئون را به عنوان نمونه‌ای از اعتراض مردانه تلقی می‌کنیم و یا زندگی سن‌فرانسیس را نمونه‌ای از سرکوب جنسی قلمداد می‌کنیم، احساسی از ناخرسندی عمیق ما را فرا می‌گیرد. چنین توضیحی ناکافی است و حتی مطلب را در مورد واقعیت و معنای امور باز نمی‌گوید. تکلیف زیبائی، عظمت و تقدس چه می‌شود؟ اینها واقعیت‌های حیاتی و مهمی هستند که بدون آنها زندگی انسان بسیار بلاهت‌آمیز خواهد شد....

پس آدمی با حالت روانی پیچیده‌ای زاده می‌شود که بهیچ روی لوح سفیدی نیست. حتی بلندپروازانه‌ترین تخیلات ما هم بوسیلهٔ میراث روانی‌مان محدود و مقید می‌شوند و

حتی از پس پردهٔ بی‌پرواترین خیالات هم می‌توان عناصر مسلطی را بازیافت که از همان آغاز در طبع انسان سرشته شده بودند....

قلمرو میراث روحی انسان را ناخودآگاه جمعی خوانده‌ام. محتوای آگاهی کلاً بطور فردی کسب می‌شود. اگر روح انسان صرفاً دارای حوزهٔ آگاهی بود، همهٔ حالات روانی در طی فرایند زندگی فرد پدید می‌آمد. در آن صورت جستجوی شرایط پیشین و یا عوامل نهفته در پس عقده‌های روانی بیهوده می‌شد. با تقلیل عقده‌های روانی به نقش پدر یا مادر حرف نهایی زده می‌شد زیرا این دو کسانی هستند که در آغاز بر روح خود آگاه فرد تأثیر می‌گذارند و غیر از آنها کسی در کار نیست. اما در حقیقت محتوای آگاهی تنها از طریق نفوذ محیط به وجود نیامده است بلکه میراث روحی ما یعنی ناخودآگاه جمعی نیز بر آن تأثیر می‌گذارد و آن را شکل می‌دهد....

اگر در طی این درس توانسته باشم برای شما ثابت کنم که قدرتهایی که آدمیان همواره به عنوان خدایان از درون خود به بیرون فرافکنده‌اند و با دادن عطایا و قربانیان آنها را پرستیده‌اند، که نمی‌توان ریشهٔ عقاید و اعمال گوناگون مذهبی را که از روزگاران نخستین چنین نقش عمده‌ای در تاریخ بازی کرده‌اند، در خیالات و عقاید بوالهوسانهٔ افراد جست بلکه وجودشان مرهون نفوذ نیروهای ناخودآگاهی است که نادیده گرفتنشان موجب اختلال در تعادل روحی می‌شود....

از این دیدگاه روانشناسی تحلیلی واکنشی است در مقابل گرایش افراطی و مبالغه‌آمیز به معقول نمایی آگاهی انسان که بر طبق آن آگاهی انسان برای اعمال سلطه بر طبیعت، خود را از آن جدا و بدین‌سان، انسان را از تاریخ طبیعی خویش محروم می‌کند. در این حال انسان خود را تنها در محدودهٔ زمان حال می‌یابد که عبارت از زمان کوتاهی در فاصلهٔ تولد و مرگ است. این محدودیت در انسان این احساس را ایجاد می‌کند که موجودی تصادفی و خالی از معناست و همین احساس است که مانع از آن می‌شود تا انسان با شدت وحدت هرچه‌تمامتر زندگی کند و از آن لذت کامل ببرد. در این حال زندگی خسته‌کننده می‌شود و دیگر نمایانگر حیات انسان تام و تمام نخواهد بود. به همین دلیل است که بخش عمده‌ای از زندگی تجربه نشده به درون ناخودآگاه درمی‌غلتد. مردم چنان زندگی می‌کنند که گویی با کفش‌های بسیار تنگی راه می‌روند. مفهوم ابدیت که ویژگی اصلی زندگی انسان ابتدائی است از زندگی انسان امروز رخت بربسته است. دیوارهای عقلگرایی ما را احاطه کرده و از ابدیت طبیعت جدا ساخته است. روانشناسی تحلیلی می‌کوشد از طریق بازیابی صورتهای خیالی ناخودآگاه که از جانب عقلگرایی

طرد شده‌اند، آن دیوارها را درهم بشکنند. این صورتها در پس دیوارها نهفته‌اند و بخشی از طبیعت درونی ما هستند که ظاهراً درگذشتهٔ ما مدفون مانده است و ما در پس دیواره‌های عقل در مقابل آن سنگر گرفته‌ایم. روانشناسی تحلیلی می‌کوشد تا منازعهٔ‌حاصل از این وضع را نه‌تنها از طریق «بازگشت به طبیعت» به شیوهٔ روسو، بلکه همچنین از راه پاسداری از سطح عقلانیتی که بدان دست یافته‌ایم و نیز با غنابخشیدن به آگاهی انسان از طریق شناخت مبانی روحی وی، حل کند.

اریش فروم: انسان برای خویشتن[1]

اریش فروم (۱۹۸۰-۱۹۰۰) در آلمان زاده شد و تحصیل کرد و یکی از روان‌پزشکان اروپایی بود که در دههٔ ۱۹۳۰ به ایالات متحده آمریکا مهاجرت کردند. وی به عنوان استاد دانشگاه برخی کتابهای پرنفوذ نیز نوشت که از آن جمله است کتاب ***گریز از آزادی*** *(۱۹۴۱) در زمینهٔ تحلیل جاذبه‌های روانشناسانهٔ ایدئولوژیهای توتالیتر، فروم را اغلب نوفرویدی می‌خوانند، هرچند وی در برداشتی که از سرشت انسان عرضه می‌کند با فروید اختلاف‌نظر اساسی دارد.*

بحران انسان معاصر موجب واپس‌نشینی از امیدها و اندیشه‌های عصر روشنگری شده است، عصری که آغاز پیشرفت سیاسی و اقتصادی بود. نفس اندیشهٔ ترقی، توهمی کودکانه به شمار می‌آید و بجای آن «واقع‌گرائی» تبلیغ می‌شود که نام تازه‌ای برای بی‌ایمانی مطلق است. شأن و قدرت انسان که به وی شجاعت و شهامت می‌بخشید تا در طی چند سده گذشته به پیشرفتهای عظیمی دست یابد، اینک مورد چالش قرار گرفته و بجای آن از بی‌قدرتی و بی‌اهمیتی مطلق انسان سخن می‌رود. این طرزفکر تهدید مخربی برای ریشه‌های فرهنگ ماست....

هدف من در نوشتن این کتاب تأیید مجدد اعتبار و اهمیت اخلاقیات انسانگرایانه است....

موضع اخلاق انسانگرایانه در این خصوص که آدمی از توانایی شناخت نیکی و عمل برحسب آن با تکیه بر تواناییهای طبیعی و عقل خویش برخوردار است، با عقیده به تبهکاری جبلی انسان مغایرت دارد و اگر چنین عقیده‌ای درست باشد دیگر نمی‌توان آن اخلاق را پاس داشت. مخالفان اخلاق انسانگرایانه مدعی هستند که تمایل به دشمنی با همنوعان در طبع انسان سرشته است و اگر ترس در کار نباشد آدمی طبعاً متمایل به آزمندی و رشک‌ورزی و تن‌آسایی خواهد بود. بسیاری از نمایندگان اخلاق انسانگرایانه

---

1. Erich Fromm, *Man for Himself* (Holt, Rinehart and Winston, 1947) PP. 4-5 , 7 , 210-12, 217.

در مقابل این‌گونه ایرادها اصرار می‌ورزند که آدمی ذاتاً نیکوسرشت است و ویرانگری جزء ذاتی طبع بشر نیست.

درواقع نزاع میان این دو دیدگاه یکی از محورهای اساسی اندیشهٔ غربی را تشکیل می‌دهد. از دیدگاه سقراط سرچشمهٔ تبهکاری انسان، نادانی انسان بود نه تمایل طبیعی او به تبهکاری؛ از نظر او تبهکاری چیزی جز خطا و اشتباه نبود. برعکس تورات اعلام می‌دارد که تاریخ انسان با ارتکاب گناه آغاز شده و «کوشش‌های آدمی از دوران کودکی به بعد تبهکارانه‌اند»....

این دو رشتهٔ فکری در بافت اندیشهٔ مدرن همچنان باهم در آمیخته‌اند. اندیشهٔ ارزشمندی و قدرت انسان از جانب فلسفهٔ روشنگری، اندیشهٔ لیبرال و ترقی‌خواه سده نوزدهم و بیش از همه بوسیلهٔ تفکر نیچه مطرح شد. اندیشهٔ بی‌ارزشی و پوچی انسان این‌بار تعبیری تازه و کاملاً غیردینی در نظریه‌های اقتدار طلبانه‌ای یافت که در آنها دولت «جامعه» دارای قدرت‌فائق است در حالی که فرد به بی‌معنایی خود پی می‌برد باید رضایت خود را در اطاعت و تسلیم بجوید. این دو اندیشه گرچه در فلسفه‌های دموکراسی و اقتدارطلبی کاملاً از یکدیگر جدا هستند، اما در اشکال نه‌چندان افراطی خود درتفکر و بویژه در احساسات فرهنگ زمان ما باهم در آمیخته‌اند. امروزه ما هم پیرو اگوستین و هم پیرو پلاگیوس، هم هوادار لوتر وهم هوادار پیکودلا میراندولا، هم طرفدار هابز وهم طرفدار جفرسن هستیم. ما آگاهانه به قدرت و ارزش انسان باور داریم، اما اغلب به‌طور ناخودآگاه به بی‌کفایتی و تباهی انسانها و بویژه خودمان نیز عقیده داریم و در توضیح آن به «سرشت بشر» اشاره می‌کنیم....

به نظر فروید تمایل به ویرانگری در طبع انسانها سرشته است.... [با این‌حال] به‌نظر می‌رسد که میزان ویرانگری با میزان جلوگیری از بروز توانائیهای بالقوهٔ فرد نسبتی مستقیم داشته باشد. منظور من اشاره به ناکامی مقطعی فلان یا به همان خواست فردی نیست بلکه به جلوگیری از ظهور خودجوش توانائیهای حسی، عاطفی، جسمانی و فکری انسان و به عقیم‌سازی توانائیهای مولودهٔ وی نظر دارم. اگر تمایل حیات به رشد و تحقق‌یافتگی عقیم بماند نیرویی که بدین‌سان، از بروز منع می‌شود تحول می‌یابد و به نیرویی ویرانگر زندگی تبدیل می‌شود. ویرانگری نتیجهٔ محرومیت از زندگی است. آن دسته از شرایط فردی و اجتماعی که مانع از بروز نیروهای حیات‌زا می‌شوند موجد تمایل به ویرانگری می‌شوند و این تمایل نیز به نوبهٔ خود سرچشمهٔ مظاهر مختلف تباهی است....

اگر این فرض درست باشد که ویرانگری، توانایی ثانویه‌ای در انسان است که تنها در صورت ناتوانی انسان از تحقق تواناییهای اولیه‌اش آشکار می‌شود، در آن صورت به یکی از ایرادات وارد شده بر اخلاق انسان‌گرایانه پاسخ گفته‌ایم. نشان داده‌ایم که انسان ضرورتاً تباه نیست بلکه تنها در صورتی تبهکار می‌شود که شرایط مناسب برای رشد و پیشرفت او موجود نباشد. تباهی و بدی وجود مستقلی از آن خود ندارد، بلکه صرفاً غیاب نیکی و نتیجهٔ ناتوانی در تحقق زندگی است....

امروزه به نحو فزاینده‌ای از فرجام ناگوار انسان سخن می‌رود. گرچه این‌گونه آراء نقش مهمی در جلب‌توجه همگان به خطرات احتمالی در شرایط‌کنونی دارند، لیکن وجه‌مثبتی را که در دستاوردهای انسان در زمینهٔ علوم‌طبیعی، روانشناسی، پزشکی و هنر نهفته است نادیده می‌گیرند. در واقع همین دستاوردها از حضور نیروهای مولدهٔ پرقدرتی خبر می‌دهند که با تصویر فرهنگی روبه‌زوال و انحطاط ناسازگارند. عصر ما عصرگذار است. قرون وسطی در سده پانزدهم پایان نیافتند و عصر جدید بلافاصله پس از آن آغاز نشد. معنای پایان و آغاز فرایندی است که بیش از چهارصدسال به درازا کشیده که البته در مقیاس تاریخی مدت زمان کوتاهی است، هرچند در مقیاس عمر ما دراز است. عصر ما عصر پایان و آغاز است و آبستن احتمالات بسیاری است.

اگر حال پرسشی را که در آغاز کتاب مطرح کردیم دوباره تکرار کنیم و بپرسیم که آیا دلیلی برای غرور و امید در خود می‌بینیم یا نه، پاسخ بار دیگر مثبت است اما به یک شرط و آن شرطی است که نتیجهٔ کل مباحث ماست و آن اینکه فرجام نیک و یا فرجام بد نه خودبخود پیش‌می‌آید و نه از پیش تعیین شده و محتوم است. انسان باید برای خودش تصمیم بگیرد. به انسان بستگی دارد که خودش، زندگی‌اش و سعادتش را جدی بگیرد و بخواهد با مسائل اخلاقی خودش و جامعه خودش مواجه شود. انسان برای آنکه خودش باشد و برای خودش باشد باید شجاعت لازم را داشته باشد.

۶ـ چشم‌اندازهای اجتماعی نو

الف. کمونیسم

ولادیمیر لنین: چه باید کرد؟[1]

ولادیمیر لنین (۱۹۲۴-۱۸۷۰) معمار آیندهٔ انقلاب بلشویکی در روسیه، در جزوهٔ ***چه باید کرد؟***

1. Vladimir Lenin, *What Is to Be Done?* (New York , International Publishers, 1929) , pp. 12, 14 , 27 , 40-1.

(۱۹۰۲) به بحث از مسأله سازماندهی حزب کمونیست پرداخت و از جمله مسائل مختلف مسأله آزادی درون حزبی را مطرح کرد و بدین‌سان، به تقاضای تجدیدنظر طلبانی مثل برنشتاین برای «آزادی در انتقاد» در مقابل «جزم‌گرایی» مارکسیسم ارتدوکس پاسخ گفت.

«آزادی انتقاد» بی‌شک رایج‌ترین شعار دوران حاضر است و اغلب در مشاجرات میان سوسیالیست‌ها و دموکراتهای همهٔ کشورها به کار می‌رود. در نگاه اول، هیچ‌چیز از توجه‌جدی این احزاب به مشاجره در خصوص آزادی انتقاد عجیب‌تر به نظر نمی‌آید. آیا مسأله این است که برخی از احزاب مترقی برضد قوانین اساسی اکثر کشورهای اروپایی که ضامن آزادی در علم و پژوهشهای علمی هستند صدای اعتراض خود را بلند کرده‌اند؟ هر ناظری که به ماهیت اختلافات میان طرفین اختلاف پی نبرده باشد، هنگام شنیدن شعار آزادی انتقاد که همه‌جا بر سر هر چهاراهی مطرح می‌شود خواهد گفت: «باید در اینجا اشتباهی شده باشد»....

آزادی واژهٔ بزرگی است اما چپاولگرانه‌ترین جنگها تحت لوای آزادی تجارت واقع شدند و زحمتکشان نیز تحت لوای آزادی کار به استثمار کشیده شدند. اصطلاح «آزادی انتقاد» نیز متضمن همان نارسایی ذاتی است. کسانی که واقعاً معتقدند که علم و دانش را پیش‌برده‌اند، خواستار آن نخواهند بود که نظرات جدید در کنار نظرات قدیم آزادانه تداوم یابند بلکه خواهان جایگزینی نظرات قدیم بوسیلهٔ نظرات جدید هستند....

می‌بینیم که سخنان خوش‌نما برضد تحجر فکری و غیره سرپوشی بر بی‌توجهی و ناتوانی در پرورش اندیشه‌های نظری هستند. مورد سوسیال دموکراتهای روسیه نمونه بارز واقعیتی است که در سراسر اروپا (و در گذشته در مارکسیسم آلمانی) مشاهده می‌شده است و آن واقعیت این است که آزادی انتقاد که این همه شهرت یافته نه به معنی جایگزینی یک نظریه با نظریهٔ دیگر بلکه کلاً به معنی آزادی از هرگونه نظریهٔ کامل و اندیشیده شده‌ایست؛ آزادی انتقاد به معنی التقاط‌گرایی و بی‌اصولی است. حتی آنان که کمترین آشنایی را باوضع فعلی جنبش ما داشته باشند، درخواهند یافت که گسترش مارکسیسم با نوعی زوال در معیارهای نظری همراه بوده است. برخی کسان که از هیچ‌گونه آموزش و تربیت نظری برخوردار نبودند، صرفاً به خاطر اهمیت علمی و پیروزیهای عملی جنبش بدان پیوستند. پس می‌توانیم ببینیم که نقل‌قولی که روزنامهٔ **روباچه‌ی دیلیو** با احساس غرور و پیروزمندی از مارکس می‌آورد به این مضمون که *«یک‌گام در حرکت واقعی به ده‌برنامه‌ریزی می‌ارزد»* چقدر نابجاست. تکرار این کلمات در عصر آشفتگی نظری مسخره است، بعلاوه کلمات بالا از مارکس از نامهٔ او در مورد

برنامهٔ گوتا گرفته شده‌اند و مارکس خود در آن نامه التقاط‌گرایی در تنظیم اصول را **شدیداً محکوم می‌کند**: مارکس به رهبران حزب چنین می‌نویسد: «اگر حتماً لازم است دست به ترکیب و سازش بزنید تنها برای برآورده ساختن اهداف عملی جنبش سازش کنید اما بر سر اصول چانه نزنید؛ در زمینهٔ نظریه امتیاز ندهید.» اندیشهٔ مارکس چنین بود و با این حال کسانی در بین ما هستند که می‌کوشند به اسم مارکس از اهمیت نظریه بکاهند.

بدون نظریهٔ انقلابی، هیچگونه جنبش انقلابی پیدا نمی‌شود.... از آنجا که اصلاً نمی‌توان از ایدئولوژی مستقلی سخن گفت که از درون توده‌های کارگر در فرآیند حرکتهای کارگری پدید آمده باشد، بنابراین، تنها میان ایدئولوژی بورژوایی و ایدئولوژی سوسیالیستی ***می‌توان دست به انتخاب زد***. هیچ راه میانه‌ای در کار نیست (زیرا بشریت هیچ ایدئولوژی «ثالثی» ایجاد نکرده و بعلاوه در جامعه‌ای که دچار منازعات طبقاتی باشد هیچ‌گاه هیچ ایدئولوژی غیر طبقاتی و یا فراطبقاتی در کار نخواهد بود). از این رو تحقیر ایدئولوژی سوسیالیستی ***بهر شیوه‌ای*** و منحرف شدن از آن به اندازه سرمویی به معنی تقویت ایدئولوژی بورژوایی است. دربارهٔ خودجوش سخن بسیار گفته می‌شود اما پیدایش **خودجوش** جنبش کارگری به تبعیت آن از ایدئولوژی بورژوایی خواهد انجامید؛ معنای آن، پیدایش جنبش برحسب برنامهٔ کیش بورژوایی است زیرا جنبش خودجوش کارگری صرفاً جنبش اصناف کارگری است، یعنی «اتحادیهٔ کارگری محض»[1] است و جنبش صنفی کارگران به تبعیت ایدئولوژیک کارگران از بورژوازی می‌انجامد. ازاین رو وظیفهٔ ما یعنی وظیفهٔ سوسیال دموکراسی ***مبارزه‌باخودجوشی*** و ***درآوردن*** جنبش کارگری و فعالیت خودجوش و صنفی آن از دست جناح بورژوازی و واگذار کردن آن به جناح سوسیال دموکراسی انقلابی است.

ولادیمیرلنین: دولت و انقلاب[2]

*لنین در کتاب **دولت و انقلاب** (۱۹۱۷) آینده یعنی وضع جامعهٔ کمونیستی پس‌از وقوع انقلاب و برقراری «دیکتاتوری پرولتاریا» بجای دولت بورژوایی را توصیف می‌کند.*

دیکتاتوری پرولتاریا ـ یعنی سازماندهی پیشقراولان توده‌های ستمدیده به عنوان طبقهٔ حاکمه به منظور درهم شکستن ستمکاران ـ نمی‌تواند صرفاً موجب بسط دموکراسی شود. دیکتاتوری پرولتاریا همزمان با بسط دموکراسی که برای نخستین‌بار به

1. Nur - Gewerkschaftlerei
2. Vladimir Lenin, *State and Revolution* (New York, International Publishers , 1932) , pp.73,75,82-5.

دموکراسی تهیدستان، دموکراسی خلق، تبدیل می‌شود و دیگر دموکراسی توانگران نیست، محدودیت‌های چندی برآزادی ستمگران، استثمارگران و سرمایه‌داران وضع می‌کند. باید این گروهها را درهم‌کوبید تا بشریت از بردگی مزدورانه رهایی یابد؛ مقاومت آنها را باید به زور درهم‌شکست؛ طبعاً هرجا سرکوب هست، خشونت هم هست، آزادی نیست و دموکراسی هم نیست.

انگلس این مطلب را در طی نامه‌ای به ببل به صورت بسیار درخشانی بیان داشت و گفت: «تازمانی که پرولتاریا هنوز نیازمند دولت باشد، نیازش بدان نه به سودآزادی بلکه برای درهم‌شکستن معاندانش خواهد بود؛ و بمحض آنکه سخن گفتن از آزادی ممکن گردد، دولت از میان خواهد رفت»....

تنها کمونیسم، دولت را مطلقاً زائد خواهد ساخت، زیرا در آن هیچکس برای سرکوب باقی نمی‌ماند ـ منظور از «هیچ‌کس» هر طبقه‌ای است که با بخش مشخصی از جمعیت منازعه‌ای اساسی داشته باشد. ما خیالپرداز نیستم و اصلاً امکان یا اجتناب‌ناپذیری وقوع افراط‌کاریها از جانب اشخاص و یا نیاز به جلوگیری از چنین افراط‌کاریهایی را انکار نمی‌کنیم. اما اولاً برای این کار هیچ ابزار خاصی و هیچ دستگاه سرکوب خاصی لازم نیست؛ این کار بوسیلهٔ خود مردم مسلح انجام خواهد شد، به همان سادگی و سرعتی که گروههایی از افراد متمدن حتی در جامعهٔ مدرن طرفین نزاعی را از هم جدا می‌کنند و یا از اعمال ستم به زنی جلوگیری می‌نمایند و ثانیاً می‌دانیم که علت اجتماعی افراط‌کاریهایی که به نقض قواعد زندگی اجتماعی منجر می‌شوند، استثمار توده‌ها و نیاز و تهیدستی آنهاست. با از میان‌رفتن این علت اصلی، افراط کاریها هم خواه‌ناخواه «زوال خواهند یافت». معلوم نیست به چه سرعت و ترتیبی این کار صورت گیرد اما بهرحال صورت خواهد گرفت. با زوال آن افراط‌کاریها، دولت هم زوال خواهد یافت و مضمحل خواهد شد....

دموکراسی برای مبارزه طبقه کارگران برضد سرمایه‌داران و برای کسب آزادی از اهمیت بسیاری برخوردار است. اما دموکراسی به هیچ رو حدی نیست که نتوان از آن گذشت بلکه تنها یکی از مراحل در فرآیند تکامل و گذار از فئودالیسم به سرمایه‌داری و از سرمایه‌داری به کمونیسم است. دموکراسی به معنی برابری است. اگر ما دموکراسی را به درستی به معنای الغای طبقات تعبیر کنیم در آن صورت اهمیت اساسی مبارزه پرولتاریا برای برابری و اهمیت برابری به عنوان شعار آن مبارزه آشکار می‌شود. اما دموکراسی صرفاً به معنی برابری **صوری** است. بی‌درنگ پس از آنکه همهٔ اعضای جامعه

از لحاظ مالکیت وسایل تولید یعنی برابری در کار و برابری در مزد، به برابری می‌رسند، خواه‌ناخواه مسأله رسیدن از برابری صوری به برابری واقعی یعنی تحقق قاعدهٔ «از هر کس به اندازهٔ توانایی‌اش و به هرکس به اندازه نیازش» در نزد بشریت مطرح خواهد شد. بشریت با طی چه مراحلی و بوسیلهٔ چه اقدامات عملی به این هدف عالی‌تر خواهد رسید ـ در این باره چیزی نمی‌دانیم و نمی‌توانیم بدانیم. اما باید دانست که تعبیر معمولی بورژوازی از سوسیالیسم به عنوان امری بی‌روح، مسخ شده و ایستا، تا چه حد فریب‌آمیز است در حالی که در واقع تنها بواسطهٔ سوسیالیسم است که پیشرفتی پرشتاب، اصیل و توده‌ای آغاز خواهد شد و در آن نخست اکثریت مردم و سپس کل جمعیت شرکت خواهند کرد ـ و این پیشرفت در همهٔ عرصه‌های زندگی اجتماعی و فردی صورت خواهد گرفت.

دموکراسی شکلی از دولت یعنی یکی از انواع دولت است. در نتیجه دموکراسی همچون هردولت دیگری عبارتست ازکاربرد سازمان‌یافته و منظم زور بر ضدانسانها. این یک طرف قضیه است اما از طرف دیگر دموکراسی به معنی تصدیق صوری برابری همهٔ شهروندان و حق برابر همگان در تعیین ساختار و شیوهٔ عملکرد دولت است، و این به نوبهٔ خود با واقعیت دیگری مرتبط است به این معنی که دموکراسی در مرحلهٔ خاصی از تکامل خود نخست پرولتاریا را به عنوان طبقه‌ای انقلابی برضد سرمایه‌داری بسیج می‌کند و بدو فرصت می‌دهد تا دستگاه دولت بورژوایی حتی از نوع جمهوری آن را همراه با ارتش، پلیس و بوروکراسی آن درهم بشکنند، خردکنند و از صفحهٔ روزگار پاک کند و سپس به جای آن باز هم دستگاه دولتی ولی دولت دموکراتیک‌تری به شکل نیروهای مسلح کارگران، برقرار کند که در نهایت به مشارکت عمومی مردم در نیروهای شبه‌نظامی می‌انجامد.... [سرانجام] کل جامعه به یک اراده و یک کارگاه تبدیل می‌شود و کار مساوی و مزد مساوی ممکن می‌گردد.

اما این انضباط «کارخانه‌ای» که پرولتاریا پس از شکست سرمایه‌داران و سرنگونگی استثمارگران به سراسر جامعه بسط می‌دهد، بهیچ روی آرمان و هدف‌نهایی ما نیست، بلکه تنها **پایگاهی** برای پاکسازی اساسی جامعه از همهٔ زشتی‌ها و پلیدیهای استثمار سرمایه‌داران **به منظور پیشرفت به‌جلو** است

از لحظه‌ای که همهٔ اعضای جامعه و یا حتی تنها اکثریت قریب به اتفاق آن، ***خودشان*** شیوه اداره‌کردن دولت را آموخته و این کار را در دست خود گرفته و بر اقلیت ناچیز سرمایه‌داران و اشرافیت سرمایه‌دارانه اعمال سلطه کرده و کارگران کاملاً از سرمایه‌داری

دلسردشده باشند ـ از آن زمان به بعد نیاز به هرگونه حکومتی از میان خواهد رفت، هرچه دموکراسی کامل‌تر باشد، لحظهٔ بی‌نیازی بدان نزدیک‌تر خواهد بود. هر چه «دولت» دموکراتیک‌تر یعنی مرکب از کارگران مسلح باشد، ـ و چنین دولتی دیگر دولت به معنای درست کلمه نیست ـ با سرعت بیشتری از میان خواهد رفت.

از زمانی که همگان ادارهٔ تولید اجتماعی، نگهداری حسابها و کنترل تن‌آسایان، راحت طلبان، کلاه برداران و دیگر «پاسداران سنت‌های سرمایه‌داری» را بیاموزند و مستقلاً دست به این کار بزنند، در آن صورت گریز از این حسابداری و کنترل ملی چنان به‌نحو فزاینده‌ای دشوار خواهد شد و چنان استثنائی خواهد گشت و احتمالاً با چنان مجازات شدید و سریعی همراه خواهد شد (زیرا کارگران مسلح مردان عمل‌اند نه روشنفکران عاطفی و اجازه نخواهند داد کسی با آنها شوخی کند) که بزودی **ضرورت** مراعات قواعد ساده و اساسی زندگی اجتماعی روزمره به ***عادتی*** تبدیل خواهد گشت.

در آن‌حال درها برای عبور از مرحلهٔ اول جامعهٔ کمونیستی به مرحلهٔ والاتر آن و همراه با آن به مرحلهٔ اضمحلال کامل دولت، یکسره بازخواهند بود.

ولادیمیرلنین: دربارهٔ سوسیالیسم و مذهب(۱)

گزیده‌های زیر از مقاله‌ای که لنین در سال ۱۹۰۵ نوشت، گرفته شده‌اند.

مذهب یکی از اشکال سرکوب روحانی است که همه‌جا بر گردن توده‌هایی که بواسطهٔ کار مستمر برای دیگران و تهیدستی و بی‌کسی خردو خاشاک شده‌اند، سنگینی می‌کند. ناتوانی طبقات استثمار شده در مبارزه با استثمارگران خواه‌ناخواه موجب تولید اعتقاد به زندگی بهتری پس از مرگ می‌گردد، همچنانکه ناتوانی انسانهای وحشی اولیه در مبارزه با طبیعت به اعتقاد به خدایان، دیوان، معجزات و غیره منجر شد.

مذهب به کسانی که تمام عمر در تهیدستی به سر می‌برند و رنج می‌کشند می‌آموزد که در این جهان آرام و صبور باشند و آنان را با امید پاداش در بهشت تسلی می‌بخشد. در مورد کسانی که از دسترنج دیگران زندگی می‌کنند، مذهب به آنان می‌آموزد که در زندگی دنیوی نیکوکار باشند و بدین‌سان، توجیه کم‌قیمتی برای کل وجود استثمارگرشان در این جهان می‌تراشد و بلیط سعادت اخروی را به قیمتی معقول به ایشان می‌فروشد. «مذهب افیون توده‌هاست». مذهب نوعی ماده سکرآور و روحانی است که بردگان سرمایه انسانیت خود را در مستی ناشی از آن غرق می‌سازند و خواست خود برای زندگی شرافتمندانه را از یاد می‌برند.

---

1. Vladimir Lenin , *Religion.* (New York , International Publishers , 1933) pp.7-8, 10.

اما برده‌ای که از بردگی خود آگاه شده باشد و برای رهایی خویش قیام و در اوج مبارزه باشد، دیگر تنها نیمه برده است. کارگر امروز که آگاهی طبقاتی دارد و در صنعت بزرگ بارآمده و بواسطهٔ زندگی در شهر آگاهی یافته است، تعصبات مذهبی را با تحقیر رد می‌کند. وی بهشت را به روحانیون و بورژوازی دورو وامی‌نهد و برای رسیدن به زندگی بهتری برای خودش در همین‌جهان مبارزه می‌کند. پرولتاریای مدرن از سوسیالیسم دفاع می‌کند که با یاری علم در حال زدودن ابرهای تیره مذهب و رهانیدن کارگران از ایمان به زندگی اخروی و بسیج آنها در مبارزه برای زندگی بهتری در همین جهان است.

معمولاً نگرش سوسیالیست‌ها به مذهب بدین‌شیوه بیان می‌شود که «مذهب باید امری خصوصی تلقی شود». اما باید معنای این کلمات را دقیقاً روشن کنیم تا سوء فهمی پیش نیاید. ما خواستار آنیم که مذهب تا آنجا که به دولت مربوط می‌شود، امری خصوصی تلقی شود اما در تحت هیچ شرایطی نمی‌توانیم آن را در رابطه با حزب خودمان امری خصوصی به شمار آوریم.

برنامهٔ ما کلاً بر جهان‌بینی علمی و یا به سخن دقیق‌تر جهان‌بینی *ماتریالیستی* استوار است. باید در توضیح برنامهٔ خود، ریشه‌های تاریخی و اقتصادی ابر تیرهٔ مذهب را ضرورتاً توضیح دهیم. برنامهٔ ما ضرورتاً شامل تبلیغ الحاد است. انتشار ادبیات علمی مرتبط (که تاکنون کاملاً ممنوع بوده و بوسیلهٔ حکومت فئودالی خودکامه مجازات می‌شده است) می‌باید اینک به یکی از وظایف حزب ما تبدیل شود. احتمالاً می‌باید اکنون از اندرزی پیروی کنیم که زمانی انگلس به سوسیالیست‌های آلمانی داد ـ یعنی این که ادبیات الحادی در دوران روشنگری سده هیجدهم را ترجمه و در میان توده‌ها پخش کنیم.

ولادیمیر لنین: دربارهٔ اخلاق[1]

گزیدهٔ زیر از سخنرانی لنین خطاب به کنگره سوم انجمن کمونیست‌های جوان سراسر روسیه مورخ ۳ اکتبر ۱۹۲۰ گرفته شده است.

اما آیا چیزی به عنوان اخلاق کمونیستی وجود دارد؟ آیا چیزی به عنوان آداب کمونیستی هست؟ البته که هست. اغلب ادعا می‌شود که ما اخلاق نداریم و اغلب بورژوازی، ماکمونیستها را متهم می‌کند به این که منکر اخلاقیم. این یکی از روشهای معمولی آنها در خلط مبحث و خاک‌پاشیدن به چشم کارگران و دهقانان است. به چه معنایی ما منکر اخلاقیم؟

---

1. Vladimir Lenin, *Religion*. (New york, International Publishers, 1933) pp. 47-8.

به معنایی که اخلاقی از جانب بورژوازی تبلیغ می‌شود و اخلاقیات را از احکام خدا استنتاج می‌کند. البته ما فاش می‌گوییم که اعتقادی به خدا نداریم. بخوبی می‌دانیم که روحانیون، زمینداران و بورژوازی همگی مدعی آن بوده‌اند که به نام خدا سخن می‌گویند تا بتوانند منافع خود را به عنوان استثمارگران پاس دارند و یا بورژوازی بجای استنتاج اخلاق خود از فرامین اخلاقی یعنی از فرامین خدا، آن را از احکامی ایده‌آلیستی یا شبه ایده‌آلیستی گرفته است که ماهیتاً همیشه بسیار شبیه فرامین الهی بوده‌اند.

ما منکر آنیم که اخلاق ما از منبع مافوق انسانی و یا برداشتهای غیرطبقاتی ناشی شده باشد. به نظر ما این نظر به معنی فریب و کلاهبرداری و خراب‌کردن ذهن کارگران و دهقانان به سود زمینداران و سرمایه داران است.

ما برآنیم که اخلاق ما کلاً تابع مصالح مبارزهٔ طبقاتی پرولتاریاست. ما اخلاق خود را از حقایق و نیازهای مبارزهٔ طبقاتی پرولتاریا استنتاج می‌کنیم. جامعهٔ قدیم بر سرکوب کارگران و دهقانان بوسیلهٔ زمینداران و سرمایه‌داران استوار بود. ما می‌بایست این جامعه را نابود می‌کردیم. می‌بایست این زمینداران و سرمایه‌داران را سرنگون می‌کردیم. خدا نمی‌توانست چنین سازمانی ایجاد کند.

ژوزف استالین: ماتریالیسم دیالکتیکی و تاریخی(۱)

*مقالهٔ مختصری به قلم ژوزف استالین (۱۹۵۳-۱۸۷۹)، دبیرکل حزب کمونیست اتحاد شوروی از سال ۱۹۲۲ تا ۱۹۵۳ و جانشین لنین، در فصل چهارم کتاب رسمی **تاریخ حزب کمونیست اتحادشوروی** درج است. این مقاله حاوی جوهر «دیامات» [دیالکتیکال ماتریالیسم] یا نظریهٔ کمونیستی ماتریالیسم دیالکتیکی و تاریخی است.*

ماتریالیسم دیالکتیکی جهان‌بینی حزب مارکسیست ـ لنینیست است. این جهان‌بینی به این دلیل ماتریالیسم دیالکتیکی خوانده می‌شود که نگرش آن نسبت به پدیده‌های طبیعی و روشش در مطالعه و فهم آنها، دیالکتیکی است، در حالی که تعبیرش از پدیده‌های طبیعت و تصورش از این پدیده‌ها یعنی نظریه‌اش، ماتریالیستی است.

ماتریالیسم تاریخی بسط اصول ماتریالیسم دیالکتیکی به حوزهٔ مطالعهٔ زندگی اجتماعی و کابرد اصول ماتریالیسم دیالکتیکی بر پدیده‌های زندگی اجتماعی، یعنی بر مطالعهٔ جامعه و تاریخ آن است.

دیالکتیک از واژهٔ یونانی **دیالگو** به معنی گفتگو و مباحثه گرفته شده است. در

---

1. Josef Stalin, *Dialectical and Historical Materialism* (New York, International Publishers, 1940) , pp. 5-9, 11-17, 19-24.

عهدباستان دیالکتیک، فن دستیابی به حقیقت از طریق افشای تضادهای نهفته در استدلال طرف مقابل و غلبه بر این تضادها بود. فلاسفه‌ای در عهدباستان بودند که اعتقاد داشتند افشای تضادهای نهفته در اندیشه و تعارض عقاید متضاد بهترین شیوه رسیدن به حقیقت است. این روش دیالکتیکی اندیشه که بعدها بر حوزهٔ پدیده‌های طبیعی هم تسری یافت، به روش دیالکتیکی فهم طبیعت تبدیل شد که پدیده‌های طبیعی را در حال حرکت مداوم و دستخوش تغییر مستمر می‌داند و تکامل طبیعت را نتیجهٔ تکامل تضادهای موجود در طبیعت و این را نیز نتیجهٔ تعامل نیروهای متضاد در طبیعت به شمار می‌آورد. دیالکتیک ماهیتاً ضد متافیزیک است.

۱ـ ویژگیهای اصلی ***روش دیالکتیک*** مارکسیستی به شرح زیرانـد: (الف). دیالکتیک، برخلاف متافیزیک طبیعت را مجموعه‌ای تصادفی از اشیاء و پدیده‌هایی که با یکدیگر بی‌ارتباط و از هم جدا و مستقل باشند، به حساب نمی‌آورد بلکه طبیعت را کل مرتبط و همبسته‌ای می‌داند که اشیاء و پدیده‌های آن با یکدیگر به شیوه‌ای انداموار ارتباط دارند و وابسته به یکدیگرند و بوسیلهٔ یکدیگر تعیین می‌شوند. بنابراین، روش دیالکتیکی برآنست که نمی‌توان هیچ‌پدیده‌ای در طبیعت را به خودی خود و مجزا از پدیده‌های پیرامون فهمید، زیرا هر پدیده‌ای در هر حوزه‌ای از طبیعت اگر در ارتباط با شرایط پیرامونی مطالعه نشود بلکه مجزا از آنها درنظر گرفته شود، برای ما بی‌معنا خواهد شد؛ بالعکس هر پدیده‌ای تنها اگر در پیوند با پدیده‌های پیرامون و به عنوان پدیده‌ای که مشروط به پدیده‌های پیرامونی است، مطالعه شود، قابل فهم و توضیح خواهد بود. (ب) دیالکتیک برخلاف متافیزیک برآنست که طبیعت وضع ایستا و بی‌حرکت و راکد و تغییرناپذیری نیست بلکه دائماً درحال جنبش و تغییر و تجدید و تکامل مستمر است. در طبیعت همواره چیزی درحال پیدایش و تکامل و چیز دیگری درحال فرسایش و زوال است. پس بر طبق روش دیالکتیکی، پدیده‌ها نه تنها باید از نظر روابط متقابل و همبستگی با یکدیگر بررسی شوند بلکه باید از حیث جنبش، تغییر، تکامل، تکوین و زوال نیز مطالعه شوند.

روش دیالکتیکی به آن چیزی که در لحظه‌ای خاص پایدار به نظر می‌رسد ولیکن درعین حال در شرف زوال است اولویت و اهمیت نمی‌دهد بلکه چیزی را که در حال پیدایش و تکامل است، هرچند هم عجالتاً به نظر ناپایدار برسد، اولی و مهم می‌داند. زیرا روش دیالکتیکی تنها آنچه را که درحال بالندگی و تکامل است، شکست‌ناپذیر می‌شمارد. انگلس می‌گوید:«کل طبیعت از کوچکترین تا بزرگترین چیزها از دانهٔ شن تا

خورشید، از موجود تک‌یاخته‌ای تا انسان دائماً در حال تکوین و زوال، در تغییر مداوم و در حال حرکت و دگرگونی بی‌وقفه است»....

(ج) دیالکتیک برخلاف متافیزیک، فرایند تکامل را فرایند سادهٔ رشد، که در آن تغییرات کمّی به تغییرات کیفی می‌انجامد، تلقی نمی‌کند بلکه فرایندی می‌داند که در آن از تغییرات کلی ناچیز و محسوس به تحولات کیفی و بنیادی و آشکار می‌رسیم؛ فرآیندی که در آن تحولات کیفی نه به صورت تدریجی بلکه به نحوی سریع و ناگهانی و به شکل جهش از یک وضع به وضع دیگر رخ می‌دهند؛ تغییرات در این فرایند تصادفی نیستند بکله نتیجهٔ طبیعی انباشت تحولات کمّی نامحسوس و تدریجی بسیاری هستند. بنابراین، روش دیالکتیکی بر آن است که فرایند تکامل را باید نه به عنوان حرکتی دوری و یا تکرار سادهٔ رخدادهای گذشته بلکه به عنوان حرکتی پیشرو و به عنوان گذار از وضع کیفی گذشته و قدیمی به وضع کیفی جدید و به‌عنوان تکامل از وضع ساده به وضع پیچیده و از وضع پست‌تر به وضع بالاتر تلقی کرد. انگلس می‌گوید: «طبیعت در تحلیل نهایی دیالکتیکی است نه متافیزیکی یعنی این فرایند تا ابد به صورتی یکسان و دایره‌وار و مکرر حرکت نمی‌کند بلکه دارای تاریخی واقعی است. در اینجا باید بخصوص از داروین یاد کرد که ثابت کرد که جهان انداموار امروز شامل گیاهان، جانداران و خود انسان کلاً محصول فرایند تکامل چند میلیون ساله‌ای است و بدین‌سان، ضربهٔ شدیدی بر برداشت متافیزیکی از طبیعت وارد ساخت». (***سوسیالیسم تخیلی و علمی***)

انگلس در توصیف تکامل دیالکتیکی به عنوان فرایند تبدیل تغییرات کمی به تحولات کیفی می‌گوید: «در فیزیک... هر تغییری به معنی تبدیل کمیت به کیفیت است و این نتیجهٔ تغییر کمّی نوعی حرکت است که یا ذاتی خود جسم است و یا از بیرون بدان وارد شده است. مثلاً دمای آب در آغاز هیچ تأثیری بر حالت میعان آن ندارد. اما با افزایش یا کاهش دمای آب، لحظه‌ای فرامی‌رسد که حالت میعان تغییر می‌یابد و آب یا به بخار و یا به یخ تبدیل می‌شود»....

(د) دیالکتیک برخلاف متافیزیک برآنست که همهٔ اشیاء و پدیده‌های طبیعی متضمن تضادهای ذاتی هستند زیرا همگی دارای ابعاد منفی و مثبت خود هستند، گذشته و آینده دارند و در آنها چیزی در حال زوال و چیزی درحال تکامل است؛ منازعه میان اضداد، میان کهنه و نو، میان امر در حال زوال و امر در حال زایش و میان وضع رو به افول و وضع بالنده در تمایز فرایند تکامل، یعنی تحول از تغییرات کمی به تغییرات کیفی را تشکیل می‌دهد. بنابراین، روش دیالکتیکی برآنست که فرایند تکامل از مرحلهٔ پست‌به مرحله

والا نه به صورت شکوفایی موزون و هماهنگ پدیده‌ها بلکه به شکل ظهور تضادهای نهفته در اشیاء و پدیده‌ها، یعنی به شکل «منازعه» میان تمایلات متضادی رخ می‌دهد که براساس همان تضادها پدید می‌آیند.

لنین می‌گوید: «دیالکتیک در معنای درست خود مطالعهٔ تضاد ***نهفته در ذات اشیاء است*** » ***(یادداشت‌های فلسفی)*** و نیز می‌گوید «تکامل، تنازع اضداد است ***(ماتریالیسم و امپریوکریتیسیسم)*** ویژگی‌های اصلی روش دیالکتیک مارکسیستی از قراری است که به اختصار گفتیم.

فهم اهمیت عظیم بسط اصول روش دیالکتیکی به حوزهٔ مطالعهٔ زندگی اجتماعی و تاریخ جامعه و کاربرد آن اصول برتاریخ اجتماع و فعالیت‌های حزب پرولتاریا دشوار نیست. اگر در جهان هیچ پدیده‌ای مجزا و منفرد نیست؛ اگر همهٔ پدیده‌ها مرتبط و وابسته به یکدیگراند، در آن صورت آشکار است که هر نظام اجتماعی و هر جنبش اجتماعی در تاریخ می‌باید نه از نقطه‌نظر «عدالت ابدی» و یا اندیشه‌های مشابه دیگری که اغلب تاریخ‌نویسان به کار می‌برند، بلکه از دیدگاه شرایطی ارزیابی شود که موجب پیدایش آن نظام اجتماعی و یا آن جنبش اجتماعی شده‌اند و با آنها پیوند دارند.

برقراری نظام برده‌داری در شرایط مدرن کاری بی‌معنا، احمقانه و غیرطبیعی خواهد بود. اما در تحت شرایط جامعهٔ اشتراکی و اولیهٔ درحال انقراضی، برقراری چنان نظامی امری کاملاً قابل درک و طبیعی بود زیرا پیشرفتی نسبت به نظام اشتراکی اولیه محسوب می‌شد. تقاضای برقراری جمهوری بورژوا ـ دموکراتیک در زمان حضور نظام تزاری و جامعهٔ بورژوایی در روسیه مثلاً در سال ۱۹۰۵، تقاضای کاملاً معقول، انقلابی و درستی بود زیرا در آن زمان برقراری جمهوری بورژوایی گامی به پیش به شمار می‌رفت. اما اکنون تحت‌شرایط استقرار اتحادجماهیر شوروی، تقاضای برقراری جمهوری بورژوا ـ دموکراتیک تقاضایی بی‌معنا و ضدانقلابی خواهد بود زیرا جمهوری بورژوایی در مقایسه با جمهوری شورایی گامی به عقب محسوب می‌شد. همه چیز بستگی به شرایط زمان و مکان دارد.

آشکار است که بدون چنین نگرش ***تاریخی*** نسبت به پدیده‌های اجتماعی، وجود و تکامل علم تاریخ ناممکن خواهد بود زیرا تنها چنین روشی علم تاریخ را از تبدیل شدن به گزارش حوادث پراکنده و درهم و برهم و گردآوری اشتباهات عبث و بیهوده نجات خواهد داد. اگر جهان در حال حرکت و تکامل دائمی است؛ اگر مرگ پدیده‌های کهنه و بالندگی پدیده‌های نو قانون تکامل است، در آن صورت طبعاً هیچ نظام اجتماعی

«تغییرناپذیر» هیچگونه «اصل ابدی» مالکیت خصوصی و استثمار و هیچ «اندیشهٔ ازلی» انقیاد دهقان به زمیندار، و کارگر به سرمایه‌دار متصور نخواهد بود.

نظام سرمایه‌داری جای خود را به نظام سوسیالیستی خواهد داد، همچنانکه زمانی نظام فئودالی جای خود را به نظام سرمایه‌داری داده بود. از این رو نباید جهت‌گیری خود را بر اقشاری از جامعه متکی سازیم که دیگر درحال بالندگی نیستند هرچند درحال حاضر نیروی مسلط را تشکیل می‌دهند باید بر اقشاری تکیه کنیم که بالنده‌اند و آینده‌ای درپیش دارند، هرچند درحال‌حاضر نیروی مسلط نیستند.

اگر تبدیل تحولات کمی تدریجی به تحولات کیفی سریع و ناگهانی، قانون تکامل است، در آن صورت آشکار است که انقلاب‌هایی که طبقات ستمدیده به راه می‌اندازند پدیده‌ای کاملاً طبیعی و پرهیزناپذیر است. از این رو گذار از سرمایه‌داری به سوسیالیسم ورهایی طبقهٔ کارگر از یوغ سرمایه‌داری از طریق تحولات آهسته و اصلاحات ممکن نخواهد بود بلکه تنها از طریق تحول کیفی در نظام سرمایه‌داری یعنی از طریق انقلاب امکانپذیر خواهد شد.

برای آنکه در سیاستگذاری خطا نکنیم می‌باید انقلابی باشیم نه اصلاح‌طلب. اگر تکامل از راه افشای تضادهای درونی و برخورد میان نیروهای متضاد براساس آن تضادها و برای غلبه بر آنها صورت می‌پذیرد، در آن صورت آشکار است که مبارزهٔ طبقاتی پرولتاریا پدیده‌ای کاملاً طبیعی و پرهیزناپذیر است. ماتریالیسم فلسفی مارکسیستی نیز اساساً نقطهٔ مقابل ایده‌آلیسم فلسفی است. ویژگی‌های اساسی ***ماتریالیسم*** فلسفی مارکسیستی به شرح زیرند: (الف) برخلاف ایده‌آلیسم که جهان را تجسم «ایدهٔ‌مطلق»، «روح‌کلی» و «آگاهی» می‌شمارد، ماتریالیسم فلسفی مارکس بر آن است که جهان ماهیتاً مادی است، پدیده‌های گوناگون جهان اشکال مختلف ماده درحال حرکت‌اند، ارتباط وابستگی پدیده‌ها به یکدیگر به حکم روش دیالکتیکی، یکی از قوانین تکامل مادی متحرک است و جهان برطبق قوانین پویش مادی تکامل می‌یابد و نیازی به «روح کلی» ندارد....

(ب) برخلاف ایده‌آلیسم که برآنست که تنها ذهن ما واقعاً وجود دارد و جهان‌مادی، هستی و طبیعت تنها در ذهن ما و احساسات و اندیشه‌ها و ادراکات ما وجود می‌یابند، فلسفهٔ ماتریالیستی مارکسیستی اعتقاد دارد که ماده، یا طبیعت یا هستی واقعیتی عینی است که خارج و مستقل از ذهن ما وجود دارد: ماده، اولی است زیرا سرچشمهٔ احساسات، اندیشه‌ها و ذهن است درحالی که ذهن ثانوی و مشتق است زیرا بازتاب ماده

و بازتاب وجود است؛ همچنین اندیشه، فرآوردهٔ ماده است: ماده در فرایند تکاملی خود به درجه والایی از کمال می‌رسد یعنی به مغز تبدیل می‌شود و مغز اندام اندیشیدن است؛ و بنابراین، نمی‌توان بدون ارتکاب خطایی بزرگ ذهن را از ماده جدا ساخت....

(ج) برخلاف ایده‌آلیسم که منکر امکان شناخت جهان و قوانین آن است و به اعتبار معرفت ما ایمان ندارد و حقیقت عینی را تصدیق نمی‌کند و برآن است که جهان مشحون از «اشیاءفی‌نفسه‌ای» است که هیچگاه علم بدانها پی نخواهد برد، ماتریالیسم فلسفی مارکسیستی معتقد است که جهان و قوانین آن کاملاً شناخت‌پذیرند و معرفت ما دربارهٔ قوانین طبیعت به حکم تجربه و عمل معرفتی معتبر و دارای اعتبار حقیقت عینی است، و هیچ‌چیز در جهان نیست که ناشناختنی باشد، تنها چیزهایی هستند که فعلاً شناخته نشده‌اند ولی بعداً از طریق کوشش‌های علمی و عملی آشکار و معلوم خواهند شد.

فهم اهمیت عظیم بسط روش دیالکتیکی به حوزهٔ مطالعهٔ زندگی اجتماعی و تاریخ جامعه و کاربرد آن اصول بر تاریخ اجتماع و فعالیت‌های حزب پرولتاریا دشوار نیست. اگر پیوند میان پدیده‌های طبیعی و وابستگی آنها به یکدیگر از قوانین تکامل طبیعی است، در آن صورت چنین برمی‌آید که پیوند و همبستگی پدیده‌های زندگی اجتماعی به یکدیگر نیز قانون تکامل جامعه است و امری تصادفی نیست.

زندگی اجتماعی و تاریخ جامعه دیگر مجموعه‌ای از «حوادث» نیست بلکه به تاریخ تکامل جامعه برحسب قوانین منظم و به مطالعهٔ تاریخ جامعه به عنوان علم تبدیل می‌شود. از این رو فعالیت علمی حزب پرولتاریا نباید بر نیّات حسنهٔ «افراد برجسته» یا احکام «عقل» یا «اخلاق کلی» و غیره متکی باشد بلکه باید بر قوانین تکامل جامعه و مطالعهٔ این قوانین استوار باشد.

اگر جهان شناخت‌پذیر و شناخت ما از قوانین تکامل طبیعت شناختی معتبر و دارای اعتبار حقیقت عینی است، در آن صورت چنین برمی‌آید که حیات اجتماعی و تکامل جامعه نیز قابل شناخت است و اطلاعات علمی دربارهٔ قوانین تکامل جامعه، اطلاعاتی معتبر و دارای اعتبار حقایق عینی هستند.

علم تاریخ جامعه، با وجود همهٔ پیچیدگیهایی که درپدیده‌های زندگی اجتماعی مشاهده می‌شود، قابل تبدیل به علمی دقیق چون علم زیست‌شناسی است و می‌تواند برای مقاصد عملی خود از قوانین تکامل جامعه بهره‌برداری کند. از این رو حزب پرولتاریا نباید فعالیت‌های عملی خود را با انگیزه‌های تصادفی هدایت کند بلکه قوانین تکامل جامعه و استنتاجات عملی از آنها باید راهنمای آن باشد.

سوسیالیسم از شکل رؤیای آیندهٔ بهتر برای بشریت به شکل علم درمی‌آید. از این رو پیوند میان علم و فعالیت عملی، میان نظریه و عمل و وحدت آنها می‌باید چراغ راهنمای حزب پرولتاریا باشد. بعلاوه اگر طبیعت که همان جهان مادی است اولی، و ذهن یا اندیشه، ثانوی و مشتق است و اگر جهان مادی واقعیتی عینی است که مستقل از ذهن آدمیان وجود دارد، در حالی که ذهن بازتاب این واقعیت عینی است، در آن صورت چنین برمی‌آید که زندگی مادی جامعه و هستی آن نیز اولی و زندگی روحانی آن ثانوی و مشتق است و نیز زندگی مادی جامعه واقعیتی عینی است که مستقل از ارادهٔ آدمیان وجود دارد، درحالی که زندگی روحانی جامعه بازتاب این واقعیت عینی و انعکاس هستی است.

سرچشمهٔ پیدایش زندگی روحانی جامعه و منشاء اندیشه‌های اجتماعی، نظریه‌های اجتماعی، دیدگاههای سیاسی و نهادهای سیاسی را باید نه در خود اندیشه، نظریه‌ها، دیدگاهها و نهادهای سیاسی بلکه در شرایط حیات مادی جامعه و در هستی اجتماعی جست که اندیشه‌ها، نظریه‌ها و دیدگاهها و غیره بازتابی از آنند.

در ادوار مختلف تاریخ جامعه، اندیشه‌های اجتماعی، نظریه‌ها، دیدگاهها و نهادهای سیاسی گوناگونی یافت می‌شوند؛ اگر در نظام برده‌داری برخی اندیشه‌های اجتماعی، نظریه‌ها، دیدگاهها و نهادهای سیاسی خاص را می‌یابیم و در نظام فئودالی و سپس در نظام سرمایه‌داری اندیشه‌ها و نظریه‌های متفاوتی را مشاهده می‌کنیم.این امر را نمی‌توان با رجوع به «ماهیت» یا «کیفیات» خود اندیشه‌ها، نظریه‌ها، دیدگاهها و نهادهای سیاسی توضیح داد بلکه باید توضیح آن را در شرایط حیات مادی جامعه در ادوار مختلف تکامل اجتماعی یافت.

هرچیزی که هستی جامعه و شرایط حیات مادی جامعه باشد، اندیشه‌ها، نظریه‌ها، دیدگاههای سیاسی و نهادهای سیاسی نیز تابع همان خواهند بود. در این رابطه مارکس می‌گوید:

«آنچه هستی آدمیان را تعیین می‌کند آگاهی ایشان نیست بلکه برعکس هستی اجتماعی آنها تعیین‌کنندهٔ آگاهی ایشان است». (***دیباچه‌ای بر نقد اقتصاد سیاسی***) حزب پرولتاریا برای پرهیز از خطا در سیاستگذاری و برای اجتناب از فروغلتیدن به موضع خیالپردازان تن‌آسا، باید فعالیت‌های خود را نه بر «اصول انتزاعی عقل‌بشر» بلکه بر شرایط عینی حیات مادی جامعه متکی کند که نیروی تعیین کنندهٔ تکامل اجتماعی است؛ باید خود را نه به نیّات حسنهٔ «مردان بزرگ» بلکه به مقتضیات واقعی تکامل حیات مادی جامعه پایبند کند....

با این‌حال از سخنان مارکس چنین برنمی‌آید که اندیشه‌های اجتماعی، نظریه‌ها، دیدگاههای سیاسی و نهادهای اجتماعی هیچ اهمیتی در حیات جامعه ندارند و متقابلاً برهستی اجتماعی و بر تکامل شرایط مادی زندگی جامعه تأثیر نمی‌گذارند. ما تا اینجا درباره **منشاء** اندیشه‌های اجتماعی، نظریه‌ها، دیدگاهها و نهادهای سیاسی سخن گفته‌ایم، ***از این که چگونه پیدا می‌شوند،*** از این واقعیت که حیات روحانی جامعه بازتاب شرایط حیات مادی آن است، سخن گفته‌ایم. اما دربارهٔ اهمیت اندیشه‌های اجتماعی، نظریه‌ها، دیدگاهها و نهادهای سیاسی و نقش آنها در تاریخ؛ ماتریالیسم تاریخی نه‌تنها این اهمیت و نقش را اصلاً انکار نمی‌کند بلکه بر **نقش** و اهمیت این عوامل در حیات جامعه و در تاریخ آن تأکید می‌گذارد.

انواع مختلفی از اندیشه‌ها و نظریه‌های اجتماعی وجود دارد. اندیشه‌ها و نظریه‌های کهنه‌ای هستند که منسوخ شده‌اند و در خدمت منافع نیروهای در حال احتضار جامعه هستند. اهمیت آنها در این واقعیت نهفته است که مانع تکامل و پیشرفت جامعه می‌شوند. از سوی دیگر اندیشه‌ها و نظریه‌های تازه و پیشرفته‌ای وجود دارند که در خدمت منافع نیروهای پیشرو جامعه قرار دارند. اهمیت آنها در این واقعیت نهفته است که فرایند تکامل و ترقی جامعه را تسهیل می‌کنند؛ و هر چه این اندیشه‌ها نیازهای تکامل حیات مادی جامعه رادرست‌تر بازتاب دهند از اهمیت بیشتری برخوردارند....

حزب پرولتاریا برای آنکه بتواند بر شرایط حیات مادی جامعه تأثیر بگذارد و تکامل و پیشرفت آن شرایط را شتاب بخشد، می‌باید بر چنان نظریهٔ اجتماعی و برچنان اندیشهٔ اجتماعی تکیه کند که بدرستی بیانگر نیازهای توسعهٔ حیات مادی جامعه باشد و بنابراین، بتواند توده‌های گستردهٔ مردم را به حرکت درآورد و آنها را بسیج کند و به صورت ارتش عظیم حزب پرولتاریا درآورد، ارتشی که برای درهم‌شکستن نیروهای ارتجاعی و گشودن راه برای نیروهای پیشرو جامعه آمادگی کامل داشته باشد.

ب. *فاشیسم*

آلفردو روکو: دربارهٔ نظریهٔ سیاسی فاشیسم[1]

آلفردوروکو(۱۹۲۵-۱۸۷۵) استاد حقوقی بود که وزیر دادگستری حکومت موسولینی شد. وی در تنظیم برخی از قوانین فاشیستی و نیز در اصلاح نظام حقوقی ایتالیا براساس اصول فاشیسم دست داشت. گزیده‌های زیر از سخنرانی وی در پروژیا به تاریخ ۳۰ اوت ۱۹۲۵ گرفته شده‌اند.

1. Alfredo Rocco: *The Political Doctrine of Fascism*. (Cornegie Endowment for International Peace), pp. 394-6 , 400-03, 405,407-08, 411-12, 415.

نخست باید از خودمان بپرسیم که آیا فاشیسم نظریهٔ سیاسی دارد یا نه؛ آیا دولت فاشیستی داری هیچ محتوای آرمانی هست یا نه....

درست است که فاشیسم بیش از هر چیز عمل و احساس است و باید هم‌چنین باشد؛ اگر جز این بود نمی‌توانست آن نیروی محرک عظیم و آن قدرت تجدید و احیایی را که اینک داراست، داشته باشد و در آن صورت صرفاً به تفکر تنهایی گروهی برگزیده تبدیل می‌شد. تنها به این دلیل که فاشیسم احساس و عاطفه است، تنها به این دلیل که موجب بیداری ناخودآگاه غریزهٔ عمیق نژادی ما می‌شود، می‌تواند روح مردم را به غلیان درآورد و طوفان مقاومت ناپذیر ارادهٔ ملی را به راه اندازد. تنها به این دلیل که فاشیسم عمل است و بدین‌عنوان خود را در درون سازمانی گسترده و جنبشی عظیم سازمان می‌بخشد، حایز شرایط تعیین فرآیند تاریخ معاصر ایتالیاست.

اما فاشیسم اندیشه نیز هست و نظریه‌ای دارد که جزء ذاتی این پدیدهٔ تاریخی است و تا اندازهٔ زیادی عامل پیروزیها و دستاوردهای آن نیز بوده است....

اندیشهٔ سیاسی مدرن تا این اواخر هم در ایتالیا و هم در خارج تحت سلطهٔ مطلق نظریاتی قرار داشت که از جنبش پروتستانی اصلاح‌دین ریشه گرفته و بوسیلهٔ هواداران نظریهٔ قانون طبیعی در سده‌های هفدهم و هجدهم پرورش یافته و در نهادها و رسوم ناشی از انقلابات انگلستان، آمریکا و فرانسه ریشهٔ عمیق داشتند. این نظریه‌ها در اشکال مختلف واغلب متعارضی نقش نمایانی بر همهٔ نظریات و اعمال اجتماعی و سیاسی قرون نوزدهم و بیستم تازمان پیدایش فاشیسم گذاشته بودند. مبنای مشترک همهٔ این نظریات که از عقاید لانگوئه، بوکانان[1] و آلتوسیوس[2] گرفته تا آراء کارل‌مارکس، ویلسون و لنین همه را شامل می‌شوند، برداشتی دربارهٔ وضع اجتماعی است که من آن را ابزارگرایانه می‌نامم.

بر طبق این برداشت جامعه صرفاً مجموعه‌ای از افراد است؛ جمعی است که به اجزای تشکیل‌دهندهٔ خود قابل تقسیم است. بنابراین، اهداف جامعه چیزی بیش از اهداف افرادی نیست که آن را تشکیل می‌دهند و جامعه نیز به خاطر آنها وجود دارد. نظر ذره‌گرایانه‌ای از این نوع ضرورتاً غیرتاریخی نیز هست زیرا جامعه را از حیث اوصاف مکانی آن در نظر می‌گیرد نه از حیث اوصاف زمانی و بعلاوه حیات اجتماع را به وجود نسل واحدی تقلیل می‌دهد. بدین‌سان، جامعه به مجموعه‌ای از افراد مشخصی یعنی به

---

۱. جرج بوکانان : (۱۵۸۲-۱۵۰۶) اومانیست اسکاتلندی.م.

۲. یوهان آلتوسیوس : (۱۶۳۸-۱۵۵۷) نویسندهٔ هلندی.م.

نسل زنده در هر لحظه زمانی تبدیل می‌شود. این نظریه که من آن را ذره‌گرایانه می‌نامم و به نظر ضد تاریخی می‌رسد، ماهیت بسیار ماده‌گرایانهٔ خود را از پس پوششی ضخیم باز می‌نمایاند. زیرا این نظریه در کوشش برای مجزا کردن حال از گذشته و آینده ، میراث روحانی اندیشه‌ها و احساساتی را که هر نسلی از نسلهای پیشین دریافت می‌کند و به نسل آینده منتقل می‌کند، نفی می‌کند و بدین‌سان، وحدت و نفس حیات روحانی جامعهٔ بشری را ویران می‌کند.

این مبنای مشترک پیوند منطقی نزدیکی را که میان همهٔ نظریات سیاسی وجود دارد، آشکار می‌کند و همبستگی بنیادین را که میان همهٔ جنبش‌های سیاسی‌ای که از لیبرالیسم گرفته تا سوسیالیسم تا این اواخر در اروپا تسلط داشته‌اند نشان می‌دهد. زیرا این مکاتب سیاسی تنها در روشهای خود با یکدیگر تفاوت دارند لیکن درخصوص اهدافی که باید به دست آید، همداستانند. همهٔ آنها رفاه و شادی افراد را هدف جامعه می‌دانند و خود جامعه را مرکب از افراد نسل حاضر می‌شمارند. تفاوت آنها تنها در روش‌هایی است که برای دستیابی به این اهداف به کار می‌برند.

لیبرالها برآنند که بهترین شیوهٔ تامین رفاه شهروندان به عنوان افراد، عدم مداخله در توسعه آزاد فعالیت‌های ایشان است و بنابراین، وظیفهٔ اصلی دولت صرفاً ایجاد هماهنگی میان آزادیهای گوناگون به نحوی است که همزیستی آنها را تضمین کند....

ضدواقعی بودن مظاهر مختلف برداشت دموکراتیک و سوسیالیستی دولت و نفس این برداشت را باید در نظریهٔ فاشیسم جستجو کرد....

نمی‌خواهم دراینجا این نظریه را تشریح کنم بلکه تنها خلاصهٔ مختصری از مفاهیم اساسی آن را می‌آورم.... بنابراین، فاشیسم بجای نظریهٔ دولت ابزاری و فردگرایانهٔ قدیم که اساس نظریات لیبرالی و دموکراتیک را تشکیل می‌داد، برداشتی انداموار و تاریخی عرضه می‌دارد. مراد من از ذکر واژهٔ انداموار آن نیست که جامعه را به شیوهٔ به اصطلاح «نظریات انداموار دولت» موجود اندامواری می‌دانم بلکه منظور من آن است که گروههای اجتماعی به عنوان بخش‌هایی از جامعه از حیات و عرصهٔ عملی برخوردار شوند که از حد حیات و عرصهٔ عمل افراد فراتر رود، و خودشان را با تاریخ و سرنوشت نسل‌های پی‌درپی هویت بخشند....

در این مرحله، تضاد میان آن دونظریه می‌باید کامل و مطلق باشد. لیبرالیسم، دموکراسی و سوسیالیسم گروههای اجتماعی را همچون مجموعه‌هایی از افراد زنده می‌پندارند؛ اما از نظر فاشیسم این گروهها مظهر وحدت مجدّد شمار بی‌پایانی از نسل‌ها

هستند. از دیدگاه لیبرالیسم جامعه هیچ هدفی جز اهداف اعضای موجود و فعلی آن ندارد. اما از دیدگاه فاشیسم جامعه داری اهداف تاریخی و ذاتی خود در زمینهٔ حفظ و توسعه و پیشبرد خویش است که از اهداف افرادی که جامعه را در لحظه‌ای خاص تشکیل می‌دهند کاملاً مجزا هستند؛ آنقدر مجزا که ممکن است در واقع حتی با یکدیگر تعارض یابند. از همین‌جاست که ضرورت فداکردن و حتی قربانی‌کردن افراد به خاطر جامعه استنتاج می‌شود و این چیزی است که نظریه‌های قدیمی مجاز نمی‌دارند؛ از همین‌جاست که توجیه راستین جنگ که قانون ابدی بشریت است به دست می‌آید، در حالی که نظریه‌های لیبرالی دموکرات، جنگ را کاری عبث و بیهوده و یا توحشی جنون‌آمیز می‌دانند.

از دیدگاه لیبرالیسم، جامعه هیچ حیاتی مجزا از حیات افراد ندارد و یا به اصطلاح به افراد مجزا و منفرد تجزیه می‌شود؛ اما از دیدگاه فاشیسم حیات جامعه حیات افراد را دربرمی‌گیرد و خود را در طی سده‌ها و هزاره‌ها در حیات نسل‌های متوالی تجلی می‌بخشد. افراد بلاوقفه به دنیا می‌آیند، رشد می‌کنند و می‌میرند و جای خود را به دیگران می‌دهند: اما وحدت اجتماع همواره یکسان باقی می‌ماند. از دیدگاه لیبرالیسم فرد، هدف و جامعه، وسیله است: هرگز تصور نمی‌رود که فرد به عنوان هدفی غایی به ابزار صرف و ساده‌ای تنزل یابد. اما از دیدگاه فاشیسم، جامعه، هدف و افراد وسیله‌اند و کل حیات جامعه چیزی جز بهره‌گیری از افراد به عنوان ابزار و درجهت خدمت به هدف خویشتن نیست. پس دولت از رفاه و رشد افراد حمایت و حراست می‌کند ولی این کار را نه به خاطر صرف منافع افراد بلکه به این دلیل انجام می‌دهد که نیازهای افراد با نیازهای جامعه به‌طورکلی یکسان‌اند. بدین‌سان، می‌توانیم نهادها و رویه‌هایی چون مجازات اعدام را که لیبرالیسم به بهانهٔ اولویت فرد و فردگرایی محکوم می‌کند، بپذیریم و توجیه کنیم.

در نظریه‌های قدیمی مسأله اساسی جامعه، مسأله حقوق فردی است. این حقوق ممکن است به تعبیر لیبرالها، حق آزادی باشد و یا به تعبیر دموکراتها حق مشارکت در حکومت کشور باشد و یا به تعبیر سوسیالیست‌ها حقی نسبت به عدالت اجتماعی باشد. اما درهرحال این حقوق از آن فرد یا مجموعه‌ای از افراد (یعنی طبقات)اند. اما فاشیسم با مسأله حق دولت و تکلیف افراد به روشنی برخورد می‌کند. حقوق فردی تنها تا جایی تصدیق می‌شوند که در حقوق دولت مندرج باشند. والاترین ارزش اخلاقی فاشیسم در همین اولویت تکلیف نهفته است....

....فاشیسم برآن است که حکومت می‌باید به کسانی واگذار شود که بتوانند از حدود منافع خصوصی خویش فراتر روند و خواستهای کلی جامعه را به‌وجهی که با گذشته و آیندهٔ آن مرتبط و متحد باشد، تحقق بخشند. بنابراین، فاشیسم نه‌تنها عقیدهٔ جزمی بـه حاکمیت مردم را نفی و حاکمیت دولت را جانشین آن می‌کند بلکه همچنین برآن است که توده‌های مردم پشتیبان مناسبی برای علایق جامعه به شمار نمی‌روند زیرا توانایی نادیده گرفتن علایق خصوصی به نفع خواستهای والاتر جامعه و تاریخ استعداد و امتیازی است که تنها نخبگان از آن برخوردارند. خردمندی طبیعی و استعداد فرهنگی دارای اهمیت بسیاری برای انجام این وظایف هستند. با این حال شاید نگرش شهودی اذهان بزرگ و سنتگرایی و خصال موروثی آنها در این‌میان ارزش بیشتری داشته باشد. اما نباید این گفته را بدین‌سان، تعبیر کرد که توده‌ها حق اعمال هیچ‌گونه نفوذی بر حیات دولت نـدارنـد. برعکس، در بین اقوامی که تاریخی عظیم و سنتهایی والا داشته‌اند، حتی پست‌ترین افراد جامعه هم از قوهٔ غریزی تشخیص آنچه برای رفاه کل نژاد لازم است، بهره‌منداند و همین توانایی توده‌ها بویژه خود را در بحرانهای بـزرگ تـاریخی بـه عـنوان نـیرویی مـحکم و مطمئن آشکار می‌کند. بنابراین، به همان اندازه که مـصلحت است کـنترل کشـور را بـه دست گروهی برگزیده بسپاریم به همان میزان هم صلاح است تا ابزار لازم برای ظهور غریزهٔ توده‌ها را فراهم آوریم....

.... آنچه تا اینجا گفته شد به خودی‌خود نشان می‌دهد که پیدایش ایدئولوژی فاشیسم حاکی از وقوع تحول و انقلابی در حوزهٔ فکری است که همسنگ تحولی است کـه در سده‌های هفدهم و هجدهم بواسطهٔ ظهور و گسترش نظریهٔ حقوق‌طبیعی پدید آمـد و معمولاً به عنوان «فلسفهٔ انقلاب فرانسه» از آن یاد می‌شود. فلسفهٔ انقلاب فرانسه اصولی عرضه داشت که اعتبارشان به مدت یکصدوپنجاه سال به زیر پرسش نرفت و آن اصول چنان نهایی به نظر می‌رسیدند که جاودانه تلقی شدند. نفوذ این اصول آنقدر زیاد بود که موجب پیدایش فرهنگ تازه و تمدن تازه‌ای شدند. به همین‌سان قوت اندیشه‌هایی کـه نظریهٔ فاشیسم را تشکیل می‌دهند، تعین کنندهٔ روند فرهنگ تازه و برداشت تـازه‌ای از زندگی مدنی خواهند بود؛ این اندیشه‌ها هرچـند اکـنون در آغـاز راهـند لیکـن سـریعاً گسترش خواهند یافت. بدنبال نجات فرد از دست دولت که در سده هجدهم صورت گرفت، اینک در سده بیستم نوبت به نجات دولت از دست فرد می‌رسد. پس از دوران فردگرایی، ضعف دولت و احساس نافرمانی، نوبت بـه دوران اقـتدار، تـعهد و تکـلیف اجتماعی و اطاعت «سلسله مراتبی» می‌رسد.

این حرکت ابتکاری بازگشتی به قرون وسطی نیست و نمی‌تواند باشد. این اعتقاد که جنبشی که بوسیلهٔ نهضت اصلاح‌دین آغاز شد و در انقلاب فرانسه به اوج خود رسید، بر ضد اندیشه‌ها و نهادهای قرون وسطایی بود، گرچه اعتقادی رایج است ولی خطاست. این حرکت را باید حرکتی در توسعه و تحقق نظریات و رویه‌های قرون وسطی به شمار آورد، نه در نفی و رد آنها. دوران قرون وسطی از نظر اجتماعی و سیاسی موجب پراکندگی و هرج و مرج شد؛ ویژگی اصلی آن دوران ضعف تدریجی و اضمحلال نهایی دولت به شکلی بود که در امپراطوری روم تجلی داشت و نخست به شرق و سپس به فرانسه و نهایتاً به آلمان واپس رانده شد و در نهایت جز سایه‌ای از آن باقی نماند. ویژگی دیگر قرون وسطی پیشرفت فزایندهٔ نیروهای غاصبی بود که مخرب دولت و از یکدیگر گریزان و متنفر بودند؛ با پیروزی آن نیروها گرایش‌های محلی و منطقه‌ای پیروز شدند. بنابراین، جنبش فردگرایانه و ضداجتماعی سده‌های هفدهم و هجدهم برضد قرون وسطی صورت نگرفت بلکه برضد تجدید و احیاء ساختار دولت بوسیلهٔ خاندانهای بزرگ سلطنتی بود. اگر هم این جنبش موجب ویرانی نهادهای قرون وسطایی خاصی شد که در طی آن قرون تداوم یافته و بر پیکرهٔ دولتهای جدید پیوند خورده بودند، بازهم این امر نتیجهٔ مبارزه‌ای بود که برضد دولت به راه افتاده بود. روح جنبش جدید مشخصاً قرون وسطایی بود. تازگی آن تنها در محیط اجتماعی عملکرد آن و رابطه‌اش با تحولات اقتصادی جدید نهفته بود. بدین‌سان، فردگرایی تیولداران و گرایش‌های محلی شهرها و اصناف جای خود را به فردگرایی جدید و گرایش‌های محلی بورژوازی و طبقات مختلف مردم می‌داد.

ایدئولوژی فاشیسم نمی‌تواند بازگشتی به قرون وسطی باشد بلکه کاملاً با آن مغایرت دارد. ویژگی قرون وسطی پراکندگی بود: فاشیسم چیزی جز وحدت اجتماعی نیست. فاشیسم در واقع آغاز پایان قرون وسطایی است که چهارصدسال بعد از پایانی که معمولاً برای آن دوران در نظر می‌گیرند ادامه یافت و در طی سی‌سال اخیر بواسطهٔ سوسیال دموکراسی هرج‌ومرج‌طلب احیا شد. اگر بتوان گفت که فاشیسم اصلاً نگاهی به گذشته دارد در آن صورت نگاهش به سوی روم باستان است که صفت‌های سیاسی و اجتماعی‌اش پس از پانزده سده اینک در ایتالیای فاشیست احیا می‌شوند....

سنت رومی که سنتی عملی بود و نه نظری - زیرا روم نیرومندترین دولت شناخته شده در تاریخ را نه براساس نوشته‌های سیاسی بلکه برپایه فن سیاستمداری فوق‌العادهٔ خود بنا کرد - بر بنیانگذار علم سیاست جدید یعنی نیکولوماکیاولی تأثیر چشمگیری

گذاشت. ماکیاولی خود در حقیقت نظریه‌پرداز نبود بلکه ناظری تیزبین و واقف به سرشت بشر بود و اصول عملی مهمی در سیاست از مطالعهٔ تاریخ استنتاج کرد. وی علم سیاست را از صورتگرایی مدرسیون رهانید و آن را به واقعیت عینی نزدیک ساخت. نوشته‌های او که معدن سرشار و پایان‌ناپذیری از اظهارنظرهای عملی و مشاهدات ارزشمنداند، تسلط و اهمیت اندیشهٔ دولت در نظر او، نه به صورتی انتزاعی بلکه در عینیت تاریخی وحدت ملی ایتالیا را نشان می‌دهند. بنابراین، ماکیاولی نه‌تنها بزرگترین نویسندهٔ سیاسی مدرن است بلکه از بزرگترین ایتالیایی‌هایی است که از بیشترین آگاهی ملی برخوردار بوده‌اند. وی حاضر بود برای آزادساختن و تقویت ایتالیا که در روزگار او «تحت انقیاد، از هم گسیخته و غارت شده» بود، هر وسیله‌ای را به کار برد زیرا به نظر او قداست آن هدف هر وسیله‌ای را کاملاً توجیه می‌کرد. از این رو وی سخت مورد سرزنش بیگانگانی قرار گرفت که بیش از آنکه نسبت به وسایل مورد نظر او دشمنی بورزند، نگران هدف موردنظرش بودند. بنابراین، ماکیاولی هوادار وضع قانون اساسی برای دولت نیرومندی در ایتالیا بود، دولتی که متکی به فداکاریها و جانبازیهای شهروندان خود باشد نه آنکه دفاع از خود را به سپاهیان مزدور واگذارد؛ دولتی که از لحاظ داخلی بسیار منظم و [از لحاظ خارجی] تجاوزطلب و خواهان توسعه باشد.... ماکیاولی تنها اندیشمند سیاسی بزرگی نبود بلکه آموزگار توانایی و اراده نیز بود. فاشیسم نه‌تنها نظریات خود بلکه عملکرد خویش را نیز از او فراگرفته است....

حرکت ابتکاری نیرومندی که از جنگ ناشی شد و فاشیسم ناب‌ترین مظهر آن بوده است تفکر در ایتالیا را در حوزهٔ نظریهٔ سیاسی به سنت‌های اصلی آن بازگرداند که سنت‌های رومی بوده‌اند. وظیفهٔ آزادسازی فکری که اینک آهسته‌آهسته انجام می‌شود، به همان اندازه نجات سیاسی بزرگی که بواسطهٔ انقلاب ماشینی حاصل شد، اهمیت دارد. این وظیفه‌ای بزرگ است که نهضت رستاخیز ایتالیا[1] را ادامه می‌دهد و یکپارچه نگه می‌دارد. این وظیفه‌ای بزرگ و عملی بزرگ است و نیازمند کوشش‌های عظیمی است. هریک از ما برای ایفای آن می‌باید خود را از تفاله‌های باقی مانده از اندیشه‌ها و عادات ناشی از دو سده حضور سنت‌های فکری بیگانه پاک‌سازیم؛ نه‌تنها باید برای خود، فرهنگ تازه‌ای بیابیم بلکه باید روح تازه‌ای نیز برای خودمان بیافرینیم. می‌باید بطور منظم و صبورانه در توسعهٔ انداموار و کامل نظریهٔ خود سهم خود را ادا کنیم و در

---

1. Risorgimento

عین‌حال با اخلاصی خستگی‌ناپذیر از آن در داخل و در خارج پشتیبانی کنیم. ما از همهٔ فاشیست‌ها و نیز از همهٔ کسانی که خود را ایتالیائی می‌دانند می‌خواهیم که در کار تجدید آیین و همبستگی کوشا باشند. پس از فداکاری، زمان کوشش‌های خستگی‌ناپذیر فرا می‌رسد. پس ای هموطنان همگی برای عظمت ایتالیا کار و کوشش کنیم!

بنیتو موسولینی: نظریهٔ فاشیسم[1]

بنیتوموسولینی (۱۹۴۵-۱۸۸۳) رهبر ایتالیای فاشیست از سال ۱۹۲۲ تا ۱۹۴۵ نیازی به معرفی ندارد. گزیده‌های زیر از مقالهٔ او تحت عنوان «نظریهٔ فاشیسم» گرفته شده‌اند که سال ۱۹۳۲ در دایرةالمعارف ایتالیا چاپ شد.

هیچ برداشتی از دولت نیست که اساساً برداشتی از زندگی نباشد. هر برداشتی از دولت فلسفه یا دیدگاه شهودی و یا مجموعه‌ای از عقایدی است که منطقاً حاصل شده و یا در بینش یا ایمانی گردآوری شده است ولیکن بهرحال همواره مآلاً نگرشی انداموار درباره زندگی و جهان است.

۲ـ نمی‌توان فاشیسم را از لحاظ بسیاری از مظاهر علمی‌اش به‌عنوان سازمان حزبی، یا نظام آموزشی و یا نظام انضباطی فهمید مگر آنکه همواره شیوهٔ کلی نگرشش به زندگی که شیوه‌ای روحانی است در نظر گرفته شود. جهانی که از طریق فاشیسم نمودار می‌شود همین جهان مادی نیست که در سطح ظاهر می‌گردد و در آن انسان فردی جدا از دیگران و تنهاست و تحت‌سلطهٔ قانون طبیعتی قرار دارد که او را از لحاظ غریزی به زیستن به شیوه‌ای خودخواهانه و جستجوی لذات آنی وامی‌دارد. انسان در فاشیسم فردی است که همان ملت و میهن است میهنی که قانون اخلاقی است و افراد و نسلها را در درون سنت و رسالتی بهم پیوند می‌زند که از حد غریزهٔ زیستن در درون چارچوب محدود لذت‌طلبی فراتر می‌رود تا زندگی والاتری را فارغ از محدودیت‌های زمان و مکان در چارچوب تکلیف ایجاد کند، زندگی والاتری که در آن فرد از طریق انکارنفس و فداکردن منافع خصوصی خود و از راه مرگ خویش آن هستی روحانی کاملی را متحقق می‌کند که متضمن ارزش خود او به عنوان انسان است.

۳ـ [فاشیسم] برداشتی روحانی است و خود نتیجهٔ واکنش کلی اعصار جدید برضد اثباتگرایی ماده‌گرایانه و سست سده نوزدهم است. فاشیسم ضد اثباتگرایی است اما مثبت است، شکاک و لاادری و بدبین و یا به طور منفعلی خوش‌بین نیست، چنانکه همهٔ

1. Michael Oakeshott , *The Social and Political Doctrines of Contemporary Europe*. (Cambridge University press, 1939), pp.164-8.

نظریات (کلاًمنفی) موجود هستند که کانون حیات را خارج از انسان قرار می‌دهند، انسانی که می‌تواند و می‌باید با ارادهٔ آزاد خود جهان خویش را بیافریند. فاشیسم خواهان انسان فعال است انسانی که با تمام توان درگیر فعالیت باشد؛ خواهان انسانی است که از مشکلات موجود در عمل مردانه آگاه و آماده رودررویی با آنها باشد. فاشیسم زندگی را مبارزه می‌شمارد و بر انسان واجب می‌داند تا حیاتی را برای خود کسب کند که شایستهٔ او باشد و پیش از هر چیز در درون خودش ابزاری (مادی،اخلاقی یا فکری) برای ساختن آن حیات ایجاد کند. این گفته هم در مورد فرد، هم در مورد ملت و هم دربارهٔ بشریت صادق است. ارزش والای فرهنگ در همهٔ اشکالش (هنر،مذهب،علم) و اهمیت عظیم آموزش از همین‌جا بدست می‌آید. همچنین ارزش ذاتی کار که وسیله تسخیر طبیعت و خلق جهان انسانی (جهان اقتصادی، سیاسی، اخلاقی، فکری) بوسیلهٔ انسان است از همین‌جا ناشی می‌شود.

۴ـ این نگرش مثبت دربارهٔ زندگی آشکارا نگرش اخلاقی است، و کل واقعیت را در برمی‌گیرد و نه صرفاً فعالیت بشری را که بر واقعیت استیلا دارد. هیچ عملی قابل تجزیه از داوری اخلاقی نیست. هیچ چیز در جهان نیست که بتوان آن را از ارزشی محروم کرد که از لحاظ غایات اخلاقی متعلق به همهٔ چیزهاست. بنابراین، زندگی برطبق برداشت فاشیست‌ها جدی، سخت و مذهبی است: کل زندگی در فضایی معلق است که تحت پشتیبانی نیروهای اخلاقی و حساس روح قرار دارند. فاشیست‌ها از زندگی «راحت» بیزارند.

۵ـ فاشیسم برداشتی مذهبی است که در آن انسان در ارتباطی پایدار با قانونی فراتر و با اراده‌ای عینی تصور می‌شود که از حد فرد فراتر می‌رود و فرد را به عضویت آگاهانه در جماعتی روحانی درمی‌آورد. هرکس که در سیاست و حکومت مذهبی رژیم فاشیستی چیزی جز فرصت‌طلبی ندیده باشد، درنیافته است که فاشیسم بیش از آنکه یک نظام حکومتی باشد، یک نظام فکری است.

۶ـ فاشیسم برداشتی تاریخی است که در آن انسان تاجایی انسان است که خود را در فرآیندی روحانی می‌بیند که در خانواده یا گروه اجتماعی یا ملت و یا تاریخی ظاهر می‌گردد که عرصهٔ همکاری همهٔ ملت‌هاست. ارزش عظیم سنت در قالب خاطرات، زبان و رسوم و آداب زندگی اجتماعی از همین فرایند ناشی می‌شود. انسان خارج از تاریخ هیچ است. در نتیجه فاشیسم با همهٔ تجربیات فردگرایانه و ماده‌گرایانه از آن نوعی که در سده نوزدهم پیدا شده، ضدیت دارد؛ مخالف همهٔ خیالپردازیها و ابداعات

ژاکوبنی است. فاشیسم دستیابی به «سعادت» در جهان را به شیوه‌ای که کتابهای اقتصادی سده هجدهم تصور می‌کردند ممکن نمی‌داند و از همین رو همهٔ نظریات فرجام‌گرایانه‌ای را که قائل به دستیابی انسان به وضعی ثابت در برهه‌ای از تاریخ هستند، رد می‌کند. چنین اعتقادی به معنی آنست که خود را بیرون از تاریخ و زندگی قرار دهیم درحالیکه زندگی درحال تغییر دائمی است. از نظر سیاسی، فاشیسم نظریه‌ای واقع‌بینانه است و می‌خواهد چنین باشد؛ از لحاظ عملی تنها خواستار حل آن مسائلی است که خود به خود در تاریخ پیدا می‌شوند و خودبه‌خود هم راه‌حل خود را پیدا یا پیشنهاد می‌کند. لازمهٔ دست بردن به عمل در بین آدمیان همانند عمل کردن در عرصهٔ طبیعت، ورود به درون فرایند واقعیت و غلبه بر نیروهای موجود و جاری است.

۷ـ برخلاف مکتب‌فردگرایی، فاشیسم هوادار دولت است و تنها تاجایی از فرد حمایت می‌کند که با دولت هماهنگ باشد؛ دولت وجدان ارادهٔ کلی بشر در هستی تاریخی اوست. فاشیسم ضد لیبرالیسم کلاسیک است که از ضرورت واکنش در مقابل دولت مطلقه برخاست و وقتی دولت به وجدان و ارادهٔ مردم تبدیل شد، هدف تاریخی خود را از دست داد. لیبرالیسم به نفع افراد منکر اهمیت دولت می‌شد؛ اما فاشیسم بر دولت به عنوان حقیقت راستین زندگی فرد دوباره تأکید می‌گذارد؛ و اگر قرار باشد که آزادی صفت انسان واقعی باشد نه صفت موجود انتزاعی دست‌آموزی که مورد نظر لیبرالیسم فردگرایانه بوده است، در آن صورت فاشیسم هوادار آزادی است. هوادار تنها آزادی‌ای است که می‌تواند چیزی واقعی باشد و آن آزادی دولت و آزادی فرد در درون دولت است. بنابراین، از دیدگاه فاشیسم همه‌چیز در درون دولت است و هیچ‌چیز خارج از دولت وجود انسانی و روحانی و یا ارزش ندارد. فاشیسم به این معنا تمامت‌خواه است و دولت فاشیستی ترکیب و وحدت همهٔ ارزشهاست وکل زندگی مردم را تعبیر و ترویج و تقویت می‌کند.

۸ـ افراد و یا گروهها (مثل احزاب سیاسی، انجمن‌ها، سندیکاها، طبقات) نمی‌توانند خارج از دولت وجود داشته باشند. بنابراین، فاشیسم ضدسوسیالیسم است؛ سوسیالیسم حرکت تاریخ را به مبارزهٔ طبقاتی محدود می‌کند و وحدت طبقاتی را که در درون واقعیت اقتصادی و اخلاقی یگانه‌ای در درون دولت قرار دارند نادیده می‌گیرد؛...

۹ـ افراد برحسب شباهت منافع خود طبقات را تشکیل می‌دهند، و برحسب فعالیت‌های اقتصادی متفاوت خود در چارچوب آن منافع سندیکاها را بوجود می‌آورند؛ اما آنها پیش از هرچیز دولت را تشکیل می‌دهند که نباید به طور کمّی به عنوان مجموعهٔ افراد

تشکیل‌دهندهٔ اکثریت ملت تلقی شود و در نتیجه فاشیسم ضد دموکراسی است زیرا دموکراسی ملت را معادل اکثریت می‌گیرد و آن را به سطح اکثریت تنزل می‌دهد؛ با این حال فاشیسم ناب‌ترین شکل دموکراسی است، به شرط آنکه ملت چنانکه باید نه به طورکمی بلکه از لحاظ کیفی به عنوان نیرومندترین اندیشه (یعنی اخلاقی‌ترین، یکپارچه‌ترین و راستین‌ترین اندیشه) تلقی شود، اندیشه‌ای که به عنوان وجدان یا ارادهٔ گروهی کوچک و یاحتی یک تن در درون ملت عمل می‌کند؛ این آرمان در درون وجدان یا ارادهٔ همگان یعنی همهٔ کسانی فعال می‌شود که به راستی از لحاظ طبیعی یا تاریخی و ویانژادی ملت واحدی را تشکیل می‌دهند و همچون وجدان واحد و ارادهٔ واحدی در مسیر توسعه و تکامل روحانی یکسانی قرار گرفته‌اند. ملت یک نژاد نیست یک منطقهٔ جغرافیایی خاص نیست بلکه جماعتی است که از لحاظ تاریخی به خود دوام می‌بخشد، جماعتی است که بواسطهٔ اندیشهٔ واحدی وحدت یافته و این اندیشه همان ارادهٔ معطوف به وجود و معطوف به قدرت است، [ملت]،خودآگاهی و شخصیت است.

۱۰ـاین شخصیت والاتر تا آنجایی که دولت است همان ملت نیز هست. برخلاف تصور طبیعت‌گرایانهٔ قدیمی که مبانی نظریات سیاسی دولتهای ملی در سده نوزدهم بود، ملت، دولت را بوجود نمی‌آورد. بلکه ملت بوسیلهٔ دولت خلق می‌شود، زیرا دولت به مردمی که از وحدت اخلاقی خود آگاه باشند، اراده و هستی موثری می‌بخشد. حق هر ملتی به استقلال، از آگاهی صوری یا فکری آن به هستی خویش و یا از پذیرش کم‌وبیش ناخودآگاهانه و انفعالی وضع سیاسی بالفعل و غیررسمی خود ناشی نمی‌شود بلکه ناشی از آگاهی و خواست سیاسی فعالی برای اثبات و نمایش حقوق خویش در عمل است، یعنی ناشی از دولتی است که پیشاپیش در حال تکوین است. در حقیقت دولت به عنوان ارادهٔ اخلاقی کلی، آفرینندهٔ حق است.

۱۱ـملت به عنوان دولت واقعیتی اخلاقی است که مادام که تکامل می‌یابد وجود دارد و زندگی می‌کند. جلوگیری از تکامل آن، به معنی کشتن آن است. بنابراین، دولت فقط اقتداری که حکومت می‌کند، شکل قوانین را مشخص می‌کند و به اراده‌های فردی، ارزش حیات روحانی می‌بخشد، نیست؛ بلکه بعلاوه قدرتی است که ارادهٔ خود را در خارج اعلام می‌دارد، می‌شناساند و جلب‌احترام می‌کند و یا به سخن دیگر واقعیت کلیت خویش را در همهٔ جهات لازمه تکامل خود نمایش می‌دهد. پس دولت مآلاً سازماندهی و توسعه طلبی است. بدین‌سان، می‌توان دولت را به ارادهٔ انسان تشبیه کرد که هیچ حدی بر توسعه و تکامل خود نمی‌شناسد و با آزمایش محدودیت‌ناپذیری خود، خویشتن را متحقق می‌کند

۱۲ـ دولت فاشیستی که والاترین و نیرومندترین شکل شخصیت است. نیرویی روحانی است که بر همهٔ اشکال زندگی اخلاقی و فکری انسان استیلا دارد. پس دولت فاشیستی نمی‌تواند خود را صرفاً به انجام کار ویژه‌های تأمین نظم و نظارت محدود کند، چنانکه دلخواه لیبرالیسم است. آن دولت صرفاً ابزاری نیست که حوزهٔ آزادیهای مفروض فرد را محدود کند؛ بلکه صورت و ملاک درونی و انضباط بخش کلیت فرد است و اراده و عقل او هر دو را اشباع و سیراب می‌کند.دولت فاشیستی در اصل خواست اصلی انسان است که در جامعهٔ مدنی زندگی می‌کند: چیزی است که در اعماق نفوذ می‌نماید و در قلوب مردان عمل و مردان اندیشه، هنرمندان و دانشمندن همگی خانه می‌کند؛ و روحِ روح است.

۱۳ـ بطور خلاصه فاشیسم تنها قانونگذار و بنیانگذار نهادها نیست بلکه آموزگار و نشاط‌بخش حیات روحانی نیز هست. فاشیسم در پی‌بازسازی محتوای زندگی بشری یعنی بازسازی انسان، شخصیت و ایمان است نه بازسازی شکل زندگی؛ و برای رسیدن به این مقصود نیازمند انضباط و اقتداری است که بتواند در روح انسان رسوخ کند و در آنجا بلامعارض فرمان براند. از همین رو، نشانهٔ آن، دسته چوب لیکتورها[1] است که نهاد یگانگی، نیرومندی و دادگری است.

بنیتو موسولینی: در باب اسطوره[2]

گزیده زیر جزئی از سخنرانی موسولینی در ۲۴ اکتبر ۱۹۲۲ در ناپل است.

ما اسطورهٔ خود را ساخته‌ایم. اسطورهٔ ما عقیده‌ای است، شور و شوقی است. لازم نیست که واقعی باشد؛ بلکه به این دلیل که خیر و امید و ایمانی است واقعیت است؛ به این دلیل که شجاعت و شهامت است[واقعیت است]. اسطورهٔ ما عظمت ملت است! و ما همه چیز دیگر را.

آدولف هیتلر: نبرد من[3]

کتاب «نبرد من» زندگی‌نامهٔ هیتلر (۱۹۴۵-۱۸۸۹) به قلم اوست. آدولف هیتلر فرزند یک کارمند دون‌پایه گمرک اتریش بود که بعدها پیشوای حزب ناسیونال سوسیالیست آلمان و صدراعظم رایش سوم شد. این کتاب نخست در سالهای ۱۹۲۰ و ۱۹۲۷ در دو جلد منتشر شد.

---

۱. Lictor : اعضای طبقه پاسداران امپراطور در روم که حامل دسته‌چوبهایی بوده و همواره ملازم و محافظ امپراطوران بودند.م.

2. Herman Finer, *Mussolini's Italy* (Herman Finer 1935) p.218.

3. Adolf Hitler, *Mein Kampf* (Houghton Mifflin Co.1939), pp. 56, 234, 392, 595, 613, 661,846.

همان طور که طبیعت چندان رغبت ندارد که میان افراد ناتوان و افراد نیرومند نزدیکی و امتزاج ایجاد کند به همان‌سان خواستار آمیزش نژاد والاتر با نژاد پست‌تر نیست زیرا در آن صورت کل فعالیت آن در امر پرورش موجودات بهتر، که احتمالاً صدهاهزار سال طول کشیده است، به یک ضربه از میان می‌رود.

تجربهٔ تاریخی شواهد بی‌شماری دراین‌باره عرضه می‌دارد، و با وضوحی هولناک نشان می‌دهد که با هر آمیزشی که میان خون آریایی و خون نژادهای پست‌تر صورت می‌گیرد، نتیجهٔ اضمحلال طرف حامل فرهنگ بوده است.

عالی‌ترین غایت دولت قومی، دقت در نگهداری از آن عناصر نژادی اولیه‌ای است که موجد فرهنگ و آفرینندهٔ زیبایی و عظمت بشریتی والاترند.... دولت قومی با درک این مطلب باید کل‌نظام آموزشی خود را نه صَرف تزریق دانش صِرف بلکه مصروف پرورش بدنهای کاملاً تندرست کند. تربیت توانایی‌های فکری در درجه دوم اهمیت قرار دارد. اما در این مورد نیز نخست پیشبرد شخصیت بویژه تقویت قدرت اراده و تصمیم‌گیری [در نظرات] که با آموزش برای‌مسئولیت‌پذیری به طیبه خاطر مرتبط است و تنها به عنوان آخرین چیز، تعلیم علوم [در نظر است]

دولت قومی باید با این فرض شروع کند که ***انسانی که از لحاظ علمی چندان آموزش ندیده ولی از لحاظ جسمانی تندرست باشد و شخصیتی محکم و مطمئن داشته و مملو از قدرت اراده و توانایی تصمیم‌گیری به طیبه خاطر باشد، برای جامعهٔ ملی ارزش بسیار بیشتری از نوابغ سست عنصر دارد. نگرشی دربارهٔ زندگی که با نفی اندیشهٔ توده‌ای دموکراسی، بکوشد تا دنیا را به دست بهترین کسان یعنی مردان برتر بسپارد، می‌باید منطقاً تابع همان اصل اشراف‌سالارانه‌ای باشد که در درون همان کسان نهفته و می‌باید رهبری و عالی‌ترین نفوذ در میان مردم را به بهترین نفرها واگذارد. بدین شیوه آن نگرش مبتنی بر اندیشهٔ اکثریت نیست بلکه بر اندیشهٔ شخصیت استوار است.***

پس از آنکه به حزب کارگران آلمان پیوستم بلافاصله مدیریت تبلیغات را به عهده‌گرفتم.... تبلیغات می‌بایست بسیار پیشتر از سازماندهی صورت گیرد و موادانسانی لازم برای بهره‌برداری آن را تأمین کند.... روح توده‌های عظیم پذیرای اقدامات نیمه‌کار و یا ضعیف نیست.

توده‌ها همانند زنان که احساس روحیشان کمتر تحت‌تأثیر استدلال انتزاعی و بیشتر متاثر از خواستهای نامشخص عاطفی و احساسی برای قدرت بیشتر است و بیش از آنکه بخواهند بر ضعفا مسلط شوند دوست دارند خود را تسلیم مردان قوی کنند، بیشتر

دوستداران حکام‌اند تا افراد عاجز و باطناً بیشتر از نظریه‌ای احساس خشنودی می‌کنند که هیچ رقیبی را تحمل نکند تا از نظریهٔ لیبرالی و آزادی آن ، توده‌ها اغلب نمی‌دانند با آزادی چه کار کنند و حتی به سهولت احساس می‌کنند که همگان آنها را ترک گفته‌اند و رها کرده‌اند....

قوهٔ دریافت توده‌ها بسیار محدود و فهمشان بسیار اندک است، اما توان فراموشکاریشان بسیار زیاد است. در نتیجهٔ این واقعیات تبلیغات مفید و مؤثر باید خود را به القاء معدودی نکات محدود کند و آنها را همچون شعارهایی به‌کاربرد تا آنکه حتی پست‌ترین کس هم بفهمد که منظور از آن کلمات چیست.

آلفرد روزنبرگ: اسطورهٔ سده بیستم(۱)

*پس از نبرد من اثر آدولف هیتلر، کتاب پرفروش **اسطورهٔ سده بیستم** (۱۹۳۰) از آلفرد روزنبرگ حاوی جامع‌ترین جهان‌بینی نازی بود. روزنبرگ (۱۹۴۶-۱۸۹۳) مناصب مهمی در حکومت نازیها داشت و سردبیر مهمترین روزنامه و ماهنامهٔ نازیها بود.*

همهٔ مبارزات امروز برای قدرت مظاهر بیرونی سقوطی درونی هستند. همهٔ نظامهای دولتی سالهای ۱۹۱۴ به بعد و همهٔ جهان‌بینی‌ها و ارزشهای اجتماعی، مذهبی و فلسفی آن دوران فروپاشیده‌اند. هیچ اصل والا و هیچ‌اندیشهٔ متعالی و برتری بلامعارض بر زندگی مردم مسلط نیست گروه‌برضدگروه، حزب بر ضدحزب، ارزشهای ملی برضد اصول بین‌المللی و امپریالیسم بی‌حس‌وحال برضد صلح‌خواهی فزاینده مبارزه می‌کنند. امور مالی دولت‌ها و ملت‌ها را در دام طلایی خود گرفتار ساخته، اقتصاد به حالت ابتدائی برگشته و زندگی بی‌ریشه شده است.

جنگ‌جهانی که مقدمهٔ انقلابی جهانی در همهٔ عرصه‌ها بود این حقیقت غم‌انگیز را برملاساخت که در حالی که میلیونها نفر جان خود را فدا کردند این فداکاری به نفع قدرتهای دیگری غیرازآنانی تمام شد که ارتش‌ها حاضر بودند در خدمت بدانها فدا شوند. مردگان جنگ قربانیان مصیبت عصری شده‌اند که فاقد هرگونه ارزشی شده بود، اما آنها در عین‌حال... شهیدان روزگاری جدید و ایمانی جدیدند.

خونی که خشکیده، دوباره جان می‌گیرد. در تحت این سمبل مرموز در روحی آلمانی بافت تازه‌ای تشکیل می‌گردد. حال و گذشته ناگهان در پرتو تازه‌ای نمودار می‌شوند و رسالت تازه‌ای برای آینده آشکار می‌گردد. تاریخ و وظیفهٔ آینده دیگر به معنای مبارزهٔ

---

1. Alfred Rosenberg, *Der Mythus des 20 Jahrhunderts*. (Hoheneichen Verlag, 1930) pp. 1-2, 114-15, 117-18, 629. (ترجمه این متن از گردآورنده مجموعه است).

طبقه برضد طبقه و مبارزهٔ جزمیات کلیسا برضد عقاید غیردینی نیست بلکه جوهر آن جدایی و نزاع میان نژادها، تبارها و اقوام است و این به معنای مبارزه میان ارزش روحی و ارزش روحی [هرقوم] است.

تعبیر نژادی تاریخ، تعبیری است که بهزودی کاملاً بدیهی خواهد شد. افراد ارزشمندی هم‌اکنون در خدمت آنند. کارگران و باربران در آینده‌ای نه‌چندان دور عمارت تصویر جهانی جدید را تکمیل خواهند کرد.

اما ارزشهای روح‌نژادی که نیروهای محرکه در پس تصویرجهانی هستند، هنوز به آگاهی کامل نرسیده‌اند. ***روح به معنی نژاد از دیدگاه درونی است و یا عکس آن این است که نژاد وجه بیرونی روح است.*** احیاء روح نژادی به این معناست که آن را به عنوان والاترین ارزش بازشناسیم و درتحت سیطرهٔ آن جایگاه انداموار ارزشهای دیگر در دولت، در هنر و در مذهب تعیین کنیم. ایجاد نوع جدیدی از انسان از درون اسطورهٔ حیاتی جدید: این است تکلیف سده‌ما.

برای انجام این کار شجاعت لازم است، هم شجاعت فردی و هم شجاعت کل نسل بالنده و همهٔ نسل‌های بعدی. زیرا هرج‌ومرج هرگز به دست افراد ترسو از میان نخواهد رفت وهیچ‌گاه جهان تازه‌ای به دست مردم سست‌عنصر ساخته نشده است. هر کسی می‌خواهد به پیش بتازد می‌باید پل‌های پشت سرخود را ویران کند. هر کس می‌خواهد به سفر بزرگی برود می‌باید اثاثیهٔ خانهٔ خود را پشت‌سرگذارد هر کسی در جستجوی آرمان عالی است می‌باید آرمانهای کوچکتر را فراموش کند، و انسان جدید نخستین رایش آیندهٔ آلمان برای همهٔ تردیدها و پرسش‌ها تنها یک پاسخ دارد: کار خود را با عزم جزم انجام خواهم داد!

امروز ایمان تازه‌ای در حال احیاء است و آن اسطورهٔ خون و تبار است، ایمان به این که دفاع از خون به معنای دفاع از سرشت الهی آدمی است: ایمان به این که خون آریایی نمایندهٔ رمزداری است که جانشین مقدسات قدیم شده است، و این ایمان در معرفتی بسیار روشن تجسم می‌یابد.

.... اروپای ژرمنی تابناک‌ترین آرمان بشریت را به‌جهان عرضه داشته است: و این تعلیم ارزش خوی و منش [نژادی] به عنوان مبانی کلی اخلاق است؛ فتح نامهٔ والاترین ارزشهای سرشت آریایی و اندیشهٔ آزادی فکر و افتخار است....

این دانش مبنای جهان‌بینی جدید و نظریهٔ دولت جدید و قدیمی است: اسطورهٔ احساس تازه‌ای دربارهٔ زندگی است که خود به تنهائی توان سرنگون ساختن حکومت

غصبی طبقات پایین مردم و ایجاد اخلاق ممتاز و سراسر و فراگیر را به ما می‌دهد.

زندگی یک نژاد یا قوم فلسفه‌ای نیست که بطور منطقی تکامل یافته باشد و یا فرآیندی نیست که برحسب قانون طبیعی ظهور یافته باشد بکله مظهر ترکیب رمزآمیزی است؛ فعالیت‌روحی است که نه بواسطهٔ فرایندهای عقلانی قابل توضیح است و نه از طریق علت‌ها و معلول‌ها می‌توان آن را فهمید.... ***در تحلیل‌نهایی هر فلسفه‌ای که از حدود نقدعقلانی صوری فراتر رود بیش از آنچه معرفت باشد، خصلت تأکید و اثبات دارد.*** یعنی تأکید و اثبات روحی و نژادی و تأکید و اثبات ارزشهای ***خصلت***[نژادی] است.

نباید تاریخ و یا ضعف قهرمانان خودمان را مسکوت بگذاریم بلکه باید عناصر ابدی مرموزی را که از حد آنها فراتر می‌روند، تشخیص دهیم و روشن سازیم، بدین‌سان، مجموعه‌ای از ارواح بزرگ ظاهر می‌شوند: اودین، زیگفرید، دیدوکیند، فردریک دوم (از خاندان هوهنزتوفن)،[۱] اکهارت، و گلواید، لوتر، فردریک کبیر، باخ، گوته، بتهوون، شوپهناور، بیزمارک.... پیشبرد این تعبیرجدید رسالت مدارس رایش آینده است. بزرگترین وظیفهٔ رایش و شاید تنها وظیفهٔ آن در دهه‌های آینده این است که این تعبیر را برای همهٔ آلمانیها کاملاً روشن کند. اما مدارس همچنان منتظر ظهور آموزگار بزرگی برای تدریس تاریخ آلمانی هستند، آموزگاری که اراده‌اش معطوف به آیندهٔ آلمان باشد. وقتی اسطوره به زندگی تبدیل شود وی ظاهر خواهد شد.

ج. دموکراسی در جهانی مضطرب

پرسشنامه یونسکو دربارهٔ منازعات ایدئولوژیک در پیرامون دموکراسی[۲]

یونسکو (سازمان آموزشی، علمی و فرهنگی ملل متحد) در سال ۱۹۴۷ تصمیم گرفت در مورد اختلافات جهانی پیرامون مفاهیم سیاسی اساسی پژوهشی صورت دهد. بنابراین، یک سال بعد مطالعه‌ای دربارهٔ اندیشهٔ دموکراسی آغاز شد. پرسشنامه‌ای که بوسیله پرفسور آرنه نائس استاد دانشگاه اسلو تهیه شده بود، برای بیش از پانصد کارشناس فرستاده شد و بعدها در سال ۱۹۵۱ پاسخ‌ها گردآوری و منتشر شد. گزیدهٔ زیر شامل بخشی از پرسشنامه همراه با برخی از «نتیجه‌گیریهای» نائس است که برپایه تحلیل پاسخها انجام شده‌اند. پرسشنامه به نزاع میان «غرب» و «شرق» اشاره می‌کند اما «نتیجه‌گیریها»ی نائس از وجود دست کم توافق لفظی میان آن دو بر سر اهداف کلی سخن می‌گوید. به گفتهٔ «کمیته کارشناسان»، «وحدت نظری که در بیان

---

۱. Hohen stau fen: خاندان سلطنتی حاکم بر امپراطوری مقدس روم.م.

2. Richard McKeon, *Democracy in a World of Tensions* (University of Chicago Press, 1951) pp.511-14, 517-18.

اهداف ظاهر می‌شود، بسیار چشمگیر است. برای نخستین بار در تاریخ جهان هیچ نظریه‌ای خود را غیر دموکراتیک نمی‌خواند».

مردم جهان اعم از افراد عادی و کارشناسان هیچ‌گاه به اندازهٔ سالهای پس از جنگ جهانی دوم نسبت به اختلاف عقاید آگاهی پیدا نکرده‌اند. اختلافات ایدئولوژیک در همه جا میان ملتها، در درون ملتها، در بین اذهان و در درون ذهنها مشاهده می‌شود.در این منازعات هیچ کلمه‌ای به اندازه واژهٔ «دموکراسی» چنین نقش عظیمی ایفا نکرده است. این واژه چه معنا و مضمون و مفهومی دارد؟ آیا برای همگان معنای واحدی دارد و یا این که صرفاً هر کس هرآنچه راکه شایسته مبارزه می‌داند بدان نام می‌خواند؟

دموکراسی در طی دوجنگ‌جهانی شعار بسیار رایجی بوده است. پیروزی نوامبر ۱۹۱۸ پیروزی دموکراسی خوانده شد. هدف مشترک متفقین درجنگ‌جهانی دوم، بوجهی که بوسیله روزولت، استالین و چرچیل در دسامبر ۱۹۴۳ درکنفرانس تهران معین شد، ایجاد «خانوادهٔ جهانی ملتهای دموکراتیک» بود. اعلامیه‌های یالتا در فوریه و پوتسدام در اوت ۱۹۴۵ هر دو برهمان اصل تأکید گذاشتند: قدرتهای بزرگ در طی آن اعلامیه‌ها نیت خود را برای «حل مسائل سیاسی واقتصادی اروپای بعد از جنگ بر طبق اصول دموکراتیک» ابراز داشتند؛ آنها همین اصول را مبنای سیاست مشترک خود در آلمان قرار دادند.

آیا وقتی آنها واژه‌های «دموکراسی» و «دموکراتیک» را در بیانیه‌های خود به کار می‌بردند، منظورشان یکی بود؟ آیا آنها صرفاً در مورد ***کلمات*** وحدت‌نظر داشتند و یا این که در مورد محتوا هم همداستان بودند؟

حوادث متعاقب جنگ یعنی اختلاف‌نظر دربارهٔ انتخابات در اروپای شرقی، اختلاف‌نظر دربارهٔ «دموکراسیهای نوع‌جدید» یعنی «دموکراسیهای خلقی» که در آن کشورها برقرار شد، و اختلافات عمومی در درون سازمان ملل‌متحد همگی به روشنی حاکی از آنند که کلمات مذکور متضمن هیچ معیار مشخصی نبودند که بتوان براساس آن در موارد کاربرد عملی اصول مندرج در اعلامیه‌های قدرتهای بزرگ ***به‌توافق*** رسید.

این اختلاف‌نظرها به رشتهٔ درازی از انتقادات و ضدانتقادات انجامیده‌اند؛ از نمونه‌های سادهٔ آن یکی این است که دموکراسی نمی‌تواند درجایی که تبعیض‌نژادی و استثمار توده‌های زحمتکش و ملتهای استعمارشده مجاز است، شکوفا گردد و یا این که دموکراسی نمی‌تواند در جایی که تنها یک حزب در انتخابات شرکت می‌کند و مخالفین تحمل نمی‌شوند، وجود داشته باشد.

این اختلافات شدید بر چه بستری پدید آمدند؟ چگونه اختلاف در کاربرد و تعبیر واژهٔ دموکراسی قابل توضیح بود؟ این مسأله تبعات گسترده‌ای دارد. مسأله تنها مسأله واژگان نیست. زمینهٔ اصلی این اختلاف به تفاوت‌های [کشورها] از حیث توسعهٔ تاریخی، شرایط اجتماع، نظام سیاسی، ساختار ایدئولوژیک، شیوه تکوین افکار عمومی و نظام آموزشی باز می‌گردد، این مسأله با مجموعهٔ عظیم مسائلی که تأثیرات تکنولوژی و تمدن صنعتی برحیات ملتهای جهان گذاشته، سخت گره خورده است؛ این مسأله جزئی از مسأله کلی همبستگی جهان در تحت شرایطی است که هیچگاه در تاریخ گذشتهٔ بشر سابق نداشته‌اند. مسأله تنها مسأله‌ای فلسفی دربارهٔ مبانی هنجاری روابط میان افراد و دولتها نیست بلکه مسأله جنگ و صلح است.

مقالات، جزوات و کتابهای بسیاری که در سالهای پس از جنگ‌جهانی دوم منتشر شده‌اند، همگی به این مسأله پرداخته‌اند. فیلسوفان، انساندوستان، جامعه‌شناسان، علمای سیاست، روزنامه‌نگاران، و دولتمردان همگی به تحلیل اختلاف‌نظرها و بحث از علل و عوامل عدم توافق در مورد کاربرد عملی اصولی که زمانی همگان صادقانه دربارهٔ آنها وحدت‌نظر داشتند، پرداخته‌اند. اما هنوز این مسأله در سطح بین‌المللی، در درون چارچوب عمومی کوشش‌هایی که برای نیل به تفاهم بین‌المللی صورت گرفته، مطرح نشده است. هدف اصلی پژوهشی که یونسکو برای درمان این مشکل به راه انداخته، تشویق مباحثات بی‌طرفانه میان ملتها و میان اردوگاههای ایدئولوژیک رقیب، توضیح اختلاف در کاربرد و تعبیر الفاظ از طریق تبادل‌آراء در سطح بین‌الملل و تحلیل مبانی هنجاری آن اختلافات و جستجوی زمینهٔ بالقوهٔ سازش و توافق است.

در این مرحله، این پژوهش بر روی چهاردسته از مسائل تمرکز خواهد کرد که از جمله حادترین مسائل در مشاجرات جاری بوده‌اند: نخست مسأله کلی ابهام و شعارگونگی واژه «دموکراسی». آیا این واژه معانی مختلفی دربردارد؟ ملاکهای کاربرد نادرست آن چیست؟ برای اتخاذ یک معنی به عنوان معنای درست و رد سایر معانی به عنوان معانی نادرست چه مبنای تاریخی وجود دارد؟

دوم، مسألهٔ کلی رابطه میان دموکراسی «صوری» به عنوان مفهومی صرفاً سیاسی و دموکراسی «واقعی» به عنوان مفهومی سیاسی و اجتماعی: آیا دموکراسی صرفاً به معنی حق رأی‌عمومی و آزاد و برابر است و یا این که حقوق دیگری مانند حقوق آموزشی، اقتصادی و غیره را می‌رساند.

سوم، مسألهٔ تساهل و حق مخالفت: آیا «دموکراسی» به معنی حق هر گروهی با هر

عقیده‌ای برای مشارکت در زندگی سیاسی و اعمال‌نفوذ برافکار عمومی است و یا این که حدودی برای این حق وجود دارد و اگر دارد این حدود چیست؟ آیا دموکراسی ضرورتاً به معنی وجود چندین حزب است؟ آیا دموکراسی متضمن احساس وظیفه برای مبارزه با هر گروه «غیردموکراتیکی» است؟

چهارم، مسألهٔ مبانی هنجاری اختلاف‌نظر در معنا و تعبیر دموکراسی به‌وجهی که در مشاجرات جاری دیده می‌شود؛ آیا این اختلاف‌نظرها بازتاب منازعات ارزشی تغییر ناپذیری هستند و یا این که توافق‌های عمیق‌تر و عوامل مساعد سازش و موافقت را در خود نهفته دارند؟

دموکراسی اجتماعی در مقابل دموکراسی سیاسی: نخستین‌بار تعارض میان مفهوم سیاسی یا «محدود» و مفهوم اجتماعی یا «گسترده» دموکراسی در بحران اروپا در سال ۱۸۴۸ برجسته شد. مسائلی که در آن زمان مطرح شد مربوط به تبعات اجتماعی و اقتصادی حق رأی عمومی بودند. سوسیالیست‌ها و کمونیست‌ها «دموکراسی» را منطقاً و ضرورتاً به معنی بسط برابری حقوق از حوزهٔ سیاسی به حوزهٔ اجتماعی و اقتصادی یعنی به مفهوم الغاء امتیازات، تقلیل شکافهای طبقاتی و حتی اشتراکی کردن وسایل تولید قلمداد کردند. واکنش لیبرالها و محافظه‌کاران تا اندازه زیادی لفظی بود: آنها می‌خواستند ثابت کنند که واژهٔ «دموکراسی» مفهومی منحصراً سیاسی است و هیچگونه تبعات ضروری در حوزهٔ اجتماعی و اقتصادی ندارد. آلکسی دو توکویل در سخنرانی مشهوری در مجلس موسسان به تاریخ ۱۲ سپتامبر ۱۸۴۸ با کلمات زیر این نوع استدلال را صریحاً بیان داشت: «خیر آقایان، دموکراسی و سوسیالیسم ضرورتاً با هم پیوند ندارند و نه‌تنها متفاوتند بلکه با هم تضاد دارند. آیا می‌خواهید به من بگویید که دموکراسی، ایجاد شکل حکومتی آزاردهنده‌تر، مداخله‌گرتر و محدودکننده‌تر از هر حکومت دیگری است، تنها با این تفاوت که به مردم اجازه می‌دهید آن را برگزینند و وادارند که به نام مردم عمل کند؟ اما در این صورت هیچ‌کاری جز این نکرده‌اید که به استبداد حال و هوایی از قانونیتی بخشیده‌اید که فاقد آن بوده و بدان نیرو و استقلال داده‌اید که از آن برخوردار نبوده است. دموکراسی حوزهٔ استقلال فردی را گسترش می‌دهد، اما سوسیالیسم آن را محدود می‌کند. دموکراسی برای هرکسی ارزش کامل قائل است، اما سوسیالیسم فرد را به کارگزار، به ابزار و به هیچ تبدیل می‌کند. دموکراسی و سوسیالیسم تنها بواسطهٔ کلمهٔ «برابری» با هم پیوند دارند؛ اما مراقب تفاوت باشید: دموکراسی خواهان برابری در آزادی است، اما سوسیالیسم خواهان برابری در محدودیت و در بردگی است»....

تفاوتی که دوتوکویل به قوت بر آن تأکید می‌کند در شمار بسیاری از آثار و رسالات غربی در زمینهٔ فلسفهٔ سیاسی و علم سیاست پیگیری شده است. لرد برایس فقید در کتاب کلاسیک خود *دموکراسیهای مدرن* موضع خود را به شکل زیر بیان داشت: «.... دموکراسی، صرفاً شکلی از حکومت است و ربطی به اهداف موردنظر حکومت ندارد، و از این رو با برابری اقتصادی که ممکن است تحت هرنوع حکومتی به دست آید و احتمالاً در برخی از اشکال حکومت راحت‌تر عملی می‌شود، ندارد.... برابری سیاسی ممکن است در کنار و یا جدای از برابری در مالکیت وجود داشته باشد.»...

حملاتی که به این نوع استدلال شده است از لحاظ خشونت چیزی کم نداشته است. مفهوم «صوری» دموکراسی مورد تحلیل‌های گزنده سوسیالیست‌ها و کمونیست‌ها و آنارشیست‌ها و سندیکالیست‌ها قرار گرفته است. یکی از برجسته‌ترین حملات را لنین در کتاب *دولت‌وانقلاب* آورده است: «در جامعهٔ سرمایه‌داری وقتی شرایط برای توسعه بسیار مساعد باشد، دموکراسی کم‌وبیش کاملی در جمهوری دموکراتیک به دست می‌آید. اما این دموکراسی همواره به چارچوب استثمار سرمایه‌دارانه محدود است و از این رو همواره به صورت دموکراسی اقلیت برای طبقات مالک و توانگران ادامه می‌یابد. آزادی در جامعه سرمایه‌داری همواره در حدی باقی می‌ماند که در جمهوریهای یونان باستان یافت می‌شد و آن آزادی برای برده‌داران بود. باتوجه به شرایط استثمار سرمایه‌دارانه بردگان مزدور مدرن نیز چنان به علت نیاز و تنگدستی سرکوب می‌شوند که «نمی‌توانند علاقه‌ای به سیاست داشته باشند» در روند صلح‌آمیز و معمولی تاریخ اکثریت مردم از مشارکت در حیات اجتماعی و سیاسی منع می‌شوند».

استالین نیز به شیوهٔ مشابهی در سخنرانی خود دربارهٔ پیش‌نویس قانون‌اساسی سال ۱۹۳۶ به مقایسهٔ میان دموکراسی بورژوایی و دموکراسی کمونیستی می‌پردازد: «آنها از دموکراسی سخن می‌گویند. اما دموکراسی چیست؟ دموکراسی در کشورهای سرمایه‌داری که دارای طبقات متخاصم‌اند، در تحلیل نهایی دموکراسی اقویا و دموکراسی اقلیت سرمایه‌دار است، در اتحادشوروی برعکس دموکراسی، دموکراسی کارگران یعنی دموکراسی برای همگان است.» به نظر شما تفاوتهای اصلی میان استدلال دوتوکویل و برایس از یک‌سو و مواضع لنین و استالین از سوی دیگر چیست؟ دوتوکویل و لنین دربارهٔ رابطه میان «دموکراسی» و «آزادی» باهم اختلاف‌نظر دارند؛ اگر چنین است، ماهیت اختلافشان چیست؟

نتایج

فرمول لینکلن نقطهٔ عزیمت مناسبی برای تحلیل توافق‌های ایدئولوژیکی است که بر سر «دموکراسی» وجود دارد. دراین‌باره اتفاق‌نظر هست که خدمت‌کردن به مردم به معنای بسیار گستردهٔ آن و نهایتاً به کل مردم دنیا، تنها توجیه حکومت است. بعلاوه عموماً در این مورد اتفاق‌نظر هست که اعطای بیشترین دسترسی ممکن به وسایل و امکانات لازم برای توسعه تواناییها و امکانات فردی بدون به خطر انداختن وضع دیگران، عین خدمت به مردم است.

در این‌باره وحدت‌نظر هست که حکومت باید «بوسیله مردم» باشد یعنی مشارکت عمیق و گستردهٔ مردم در تهیه و تامین و اجرای تصمیمات مهم و مفید برای رفاه جامعه ممکن گردد. اما بعلاوه دراین‌باره نیز اتفاق‌نظر هست که چنین مشارکتی تنها وقتی ممکن است که مردم از حداقل آموزش عمومی و فراغت و توان برای بررسی مسائل و مشکلات برخوردار باشند. همچنین اتفاق‌نظر هست که در زمان بحران شدید مشارکت عمومی می‌باید کم‌وبیش کاهش یابد و امکان تحریک مردم به تغییر خشونت‌آمیز شکل حکومت محدود گردد.

از اتفاق‌نظر دربارهٔ اصل امکان برابر برای دسترسی افراد به ارزشهای اقتصادی، آموزشی و فرهنگی، این اصل دیگر استنتاج می‌شود که هیچ فردی نمی‌تواند به حکم تواناییها و یا هوشمندی خاص خویش دیگران را به تقید دائمی نسبت به خویش وا دارد و دسترسی ایشان و فرزندانشان را به امکانات اقتصادی، آموزشی و فرهنگی مستمراً محدود کند. نتیجهٔ تفسیر مورد اجماع و اتفاق‌نظر معنای واژهٔ «مردم» نفی هر نوع تبعیض‌نژادی وهرگونه تبعیضی براساس مذهب، تمایلات فکری و حسب و نسب است. نظریهٔ حکومت بوسیلهٔ مردم و توسل به دانش به عنوان راهنمای حل مسائل مربوط به سیاستگذاری، متضمن نفی قاعدهٔ رهبری نخبگان، و اصل «پیشوا و پیرو»(1) است که برپایهٔ برخورداری نخبگان از بینشی رمزآمیز و یا براساس «برخورداری آنها از غرایز مربوط به خون‌پاک» استوار است.

دراین‌باره هیچ نشانی از اختلاف‌نظر نیست که در همهٔ اردوگاههای ایدئولوژیک و سیاسی کسانی یافت می‌شوند که نظریات بالا را صادقانه می‌پذیرند و در پذیرش شرایط دشوار آنها می‌کوشند و از نقصان دستاوردهای فعلی متاسف می‌شوند. موارد

---

1. Fuhrer und Gefolgschaft.

اتفاق‌نظری که فهرست کردیم بما امکان می‌دهد که در عین طرح انتقادات شدید زمینهٔ مشترک میان نظریات مختلف را نیز درنظر بگیریم. مهمترین انتقاد معطوف به ناسازگاری درونی نظریات خواهد بود. حتی اگر این قاعده را بپذیریم که احترام ظاهری نسبت به ***خواست‌ها و اموال مشترک*** قاعدهٔ اصلی و صداقت استثناست، بازهم دسته‌بندی و توسل مکرر بدانها در سراسر جهان بوسیلهٔ افراد و نهادها درسطح ملی و بین‌المللی، به کسانی که در پی تبلیغ صداقت خود نسبت به خواستها و اصول مذکور باشند، ابزار بی‌نظیری می‌دهد، ابزاری که باید از طریق پژوهش و آموزش در سطح جهان تقویت و تکمیل شود.

د. اروپای متحد

وینستون چرچیل: دربارهٔ کنگرهٔ اروپا[1]

وینستون چرچیل (۱۹۶۵-۱۸۷۴) رهبر بزرگ انگلستان در طی‌جنگ‌جهانی دوم و سخنگوی اصلی اندیشهٔ اروپای متحد بود. وی در سخنرانیهای خود در متز و زوریخ در سال ۱۹۴۶ دراین‌باره مباحثی مطرح کرد. گزیدهٔ زیر از سخنرانی او در لاهه به تاریخ ۷ مه ۱۹۴۸ که به مناسبت برگزاری کنگرهٔ اروپا ادا شد، گرفته شده است.

از زمانی که در سال ۱۹۴۶ دراین‌باره در زوریخ سخن گفتم و از زمانی که جنبش اتحاد اروپا در انگلستان در ژانویه ۱۹۴۷ کار خود را آغاز کرد، حوادث ما را به اوضاع غیرمنتظره‌ای کشانده‌اند. این اندیشه طبعاً یا مسأله‌ای حیاتی و یا مسأله‌ای صرفاً علمی بوده است. اگر مسأله صرفاً علمی باشد، به سهولت به‌کناری زده می‌شود؛ اما اگر مسأله به نیازهای حیاتی اروپا و جهان در این دوران تاریک مربوط باشد در آن صورت هر جرقه‌ای آتشی روشن خواهد ساخت که در قلب‌ها و اذهان مردان و زنان بسیاری از کشورها هرچه برافروخته‌تر و نیرومندتر خواهد شد. این چیزی است که عملاً رخ داده است. حکومت‌های بزرگ با تمام قدرت اجرایی خود هم‌پیمان شده‌اند. جمهوری پرعظمت ایالات متحده طرح مارشال را درپیش گرفته است. شانزده دولت اروپایی اینک برای اهداف اقتصادی باهم متحد شده‌اند: پنج دولت روابط نظامی و اقتصادی نزدیک باهم برقرار کرده‌اند. امیدواریم که این هستهٔ اولیه به موقع خود بزرگ شود و مردم اسکاندیناوی، شبه‌جزیره ایبری و نیز مردم ایتالیا که اینک باید به جایگاه خود در جمع دوستانهٔ ملل بازگردد ـ بدان بپیوندند....

لازم نیست وقت خود را دراین‌باره تلف کنیم که چه کسی این اندیشهٔ اروپای متحد را

---

1. *Europe Unite, Speeches 1947 and 1948 by Winston Churchill* (Houghton Mifflin Co.1950) pp. 310-317.

در آغاز مطرح کرد. «صاحب‌امتیازان» مدرن و معتبر چندی برای این اندیشه هست. نام‌های مشهور بسیاری با تجدید و عرضهٔ این اندیشه پیوند داشته‌اند اما شاید بهتر باشد همگی ادعای خود را کنار بگذاریم و فضل سبقت را به هانری اهل ناوار، پادشاه فرانسه دهیم که همراه با وزیر بزرگ خود سولی در بین سالهای ۱۶۰۰ و ۱۶۰۷ کمیتهٔ دائمی برای نمایندگی پانزده دولت مسیحی اروپا تأسیس کرد. (اینک شانزده دولت اروپایی وجود دارد). قرار بود این کمیته وظیفهٔ داوری دربارهٔ همهٔ مسائل مربوط به منازعات مذهبی، مرزهای ملی، آشوبهای داخلی و اقدام مشترک در مقابل تهدیدات شرق را که در آن زمان منظور دولت عثمانی بود ـ برعهده بگیرد. هانری این اندیشه را «طرح بزرگ» می‌نامید. حال پس از گذشت این مدت زمان طولانی ما خادمان این طرح بزرگ هستیم.

این کنگره رهبران اندیشه و عمل را از همهٔ کشورهای آزاد اروپا گردهم آورده است. دولتمردان مرتبط با هرگونه حزب‌سیاسی، شخصیت‌های برجسته همهٔ کلیساها، نویسندگان بزرگ، رهبران حرفه‌ها و اصناف، حقوقدانان، بزرگان صنایع و رهبران بزرگ اتحادیه‌های کارگری در اینجا گردهم آمده‌اند. در واقع گروهی از شخصیت‌های بسیار عمده در حوزهٔ زندگی سیاسی صنعتی، فرهنگی و روحانی اروپا به عنوان گروه نماینده، اینک در این تالار باستانی گردهم آمده‌اند، وگرچه هر کس به عنوان شخصی خودش دعوت شده است، با این حال می‌توان گفت که این کنگره و هرگونه نتایجی که از آن عاید شود، صدای اروپاست. براستی زمان آن فرارسیده که این صدا در فضای آشفتگی و فروماندگی فعلی که نتیجهٔ نابکاریها و دشمنی‌های گذشته است و در مقابل خطراتی که فعلاً پیرامون ما هستند و افق آینده را تیره می‌سازند، طنین‌انداز گردد. ما تنها می‌توانیم با فراموش کردن دشمنی‌های گذشته، باکنار گذاشتن کینه‌توزیها و انتقام‌کشی‌های ملی، با امحاء فزایندهٔ مرزهایی که اختلافات ما را تشدید و تغلیظ می‌کنند، و با لذت بردن دسته‌جمعی از ذخیرهٔ افتخارآمیز ادبیات، داستانها، اخلاق، اندیشه و تساهلی که متعلق به همگان است و میراث راستین اروپاست و مظهر نبوغ و عظمت آن است ـ ولیکن بواسطهٔ منازعات و حماقت‌ها و جنگهای هولناک و اعمال بی‌رحمانه و خوفناک ناشی از جنگها و ناشی از مستبدین خودمان، تقریباً همهٔ آنها را به دور ریخته‌ایم ـ خودمان را از خطرات عاجل رهایی بخشیم....

جنبش وحدت اروپا می‌باید نیرویی مثبت باشد و قوت خود را از احساس اشتراک ارزشهای روحانی در بین ملتها بگیرد. این جنبش مظهر پویایی از ایمان دموکراتیکی است که بر پایهٔ برداشتهای اخلاقی استوار است و از احساس تعهد به رسالتی بزرگ الهام

می‌گیرد. اندیشهٔ منشور حقوق‌بشر که آزادی و قانون پاسدار و پشتیبان آن است در کانون این جنبش قرار دارد. نمی‌توان اقتصاد و اموردفاعی را از ساختار سیاسی کلی جامعه جدا کرد. تعاون در حوزهٔ اقتصادی و دفاع‌نظامی مشترک می‌باید خواه‌ناخواه قدم‌به‌قدم با سیاست مشابهی در زمینهٔ وحدت سیاسی نزدیک‌تر همراه باشند. حقیقت این است که چنین کاری مستلزم دست‌کشیدن از میزانی از حاکمیت ملی و یا ادغام حاکمیت‌ها است، لیکن می‌توان این وحدت سیاسی را در عین حال به عنوان پذیرش تدریجی حاکمیت گسترده‌ای تلقی کرد که تنها حافظ ویژگیها و رسوم خاص و متنوع و سنتهای ملی خواهد بود، یعنی همهٔ آن چیزهایی که تحت‌نظام‌های تمامت‌خواه نازی، فاشیست یا کمونیست برای همیشه محو و نابود می‌شدند.

مدتی پیش اظهار داشتم که رسالت غرورآمیز دولتهای فاتح در جنگ آن است که دست آلمانیها را بگیرند و آنها را دوباره به درون خانوادهٔ اروپا رهنمون شوند. خوشحالیم که برخی از فرانسویان برجسته و قدرتمند نیز نظر مشابهی اظهار داشته‌اند. برای آنکه اروپای ویرانه را از نو بسازیم و کاری کنیم که دوباره بر جهان نورافشانی کند، می‌باید نخست خودمان را فتح کنیم. تنها از این راه است که امر متعالی با همهٔ ترکیبات حیرت‌آوری که با امورمادی پیدا می‌کند، می‌تواند به درون زندگی روزمره ما راه‌یابد. اروپا نیازمند یاریهایی است که همهٔ فرانسویان، همهٔ آلمانها و همهٔ ما می‌توانیم عرضه بداریم. بنابراین، من دراینجا به هیأت آلمانی که خود، ایشان را بدینجا دعوت کرده‌ایم، خوش‌آمد می‌گویم. از نظر ما مسأله آلمان، احیاء زندگی اقتصادی آن کشور و تجدید آوازهٔ باستانی قوم آلمانی است به شرط آنکه با این کار دوباره همسایگانشان و ما را در معرض خطر بازسازی قدرت نظامی خویش، که هنوز هم جای زخم آن برتن ما باقی‌مانده، قرار ندهد. اروپای متحد تنها راه‌حل را برای این مشکل دوجانبه به دست می‌دهد و این راه‌حلی است که بی‌درنگ قابل اجراست....

آنچه ما در اینجا انجام می‌دهیم یا طرح می‌کنیم با اقتدار سراسری سازمان ملل متحد تعارض ندارد. برعکس، چنانکه در طی‌جنگ گفتم، همواره معتقد بوده‌ام که شورای اروپا تابع ولیکن جزو ضروری سازمان ملل خواهد بود. در آن زمان که مسئولیت خطیری داشتم، فکر می‌کردم که باید شوراهای منطقه‌ای مختلفی موجود باشند که درعین عظمت و اقتدار تابع باشند و ستونهای عظیمی را تشکیل دهند که سازمان ملل بتواند با عظمت و آرامش برآنها تکیه کند، حدود سه‌چهارسال پیش امیدها و اندیشهٔ من در چنین جهتی قرار داشتند. اگر بخواهیم مثالی از حوزهٔ نظامی بیاوریم که تجربیات

سخت جنگ همهٔ ما را با آن سخت آشنا ساخته است، باید بگویم که در آن زمان به نظر من طرح حکومت جهانی می‌توانست به تقلید از نظام سه یا چند لشکر متحدی که (در این مورد لشکرها، سپاهیان صلح می‌بودند) در تحت مرکز فرماندهی عالی واحدی قرار داشته باشند، تأسیس شود. بدین‌سان، فکر می‌کردم که اتحادشوروی با وسعتی که دارد یکی از این گروهها را تشکیل دهد. شورای اروپا شامل بریتانیای کبیر و امپراطوری و کشورهای مشترک‌المنافع آن می‌توانست گروه دیگری را تشکیل دهد. در مرحلهٔ سوم ایالات متحده و جمهوریهای واقع در نیمکرهٔ غربی در همهٔ حوزه‌های مهم موردعلاقه و نفوذ آنها قرار داشتند....

تا اندازه‌ای حوادث در این سمت حرکت کرده‌اند اما نه به شکلی که مطلوب و موردنیاز بوده است. نیمکرهٔ غربی هم‌اکنون خود را به صورت مجموعهٔ واحدی درآورده است اینجا در لاهه ماگردهم آمدیم تا به حکومت‌های گوناگون خود کمک کنیم و اروپای جدیدی ایجاد کنند. اما ما همگی از نگرش مخالفت‌آمیز و سیاست شریک نیرومند سوم خودمان ناراحت و سردرگم شده‌ایم و احساس خطر می‌کنیم در حالی که بدون کمک فعال این قدرت، سازماندهی جهان نمی‌تواند به وظیفهٔ خود عمل کند و سایهٔ شوم جنگ نیز از قلب‌ها و اذهان مردمان و ملتها زایل نخواهد شد....

احساس من این است که پس از این «جنگ سی‌سالهٔ‌دوم» که واقعاً هم همانند آن بوده، و ما اینک آن را پشت‌سر گذاشته‌ایم، بشریت نیازمند و جویای دورانی از آرامش است. این کمترین چیزی است که میلیونها خانوار در اروپا که نمایندگانشان امروز دراینجا هستند، طلب می‌کنند. این همه مزدبگیران، پیشه‌وران، سربازان و دهقانان چه می‌خواهند و مستحق چیستند و باید به چه سویی هدایت شوند؟ آیا خواستهٔ آنها چیزی جز داشتن خانمان، بهره‌برداری از ثمرات دسترنج خویش، نگهداری از همسران و بارآوردن فرزندان خود به شیوه‌ای شرافتمندانه و گذراندن زندگی در صلح وامنیّت بدون هرگونه ترسی و ارعاب یا تحمیل و استثمار خوفناک از هر نوعی که باشد، بوده است؟ خواست قلبی آنها همین است و ما می‌خواهیم همین‌ها را برایشان تأمین کنیم.

پرزیدنت روزولت از آزادیهای چهارگانه سخن می‌گفت اما آنچه امروز دارای بیشترین اهمیت است، آزادی از ترس است. چرا باید این همه خانواده‌های زحمتکش در ترس و هراس به سربرند، در ترس و هراسی از جنگهای مذهبی و دودمانی در ادوار گذشته، در ترس از جاه‌طلبی‌ها و بلندپروازیهای ناسیونالیستی در دوران بعد و سرانجام اینک در هراس از جزمگرایی‌های ایدئولوژیک؟ چرا آنها باید امروزه بوسیله

حکومت‌های استبدادی توتالیتری که نام‌های گوناگون دارند و ساخته و پرداختهٔ تبهکارانی هستند که بدبختی و بردگی همنوعان خویش را پایه استیلا و سلطهٔ خود قرار می‌دهند، به صلابه کشیده شوند و پیچ‌وتاب داده شوند؟ چرا باید میلیونها خانوار ضعیف و فقیر در اروپا، با آن همه روشنگری و فرهنگی که اروپا داشته، از ترس در زندانهای پلیس به خود بلرزند؟ این پرسشی است که باید دراینجا بدان پاسخ گوییم. این پرسشی است که شاید دراینجا قدرت پاسخ‌گفتن بدان را داشته باشیم. اروپا باید باردیگر برخیزد و با تمام عظمت، ایمان و فضیلت خود بایستد و با همه‌گونه ظلم و استبداد، چه قدیمی و چه جدید، چه از نوع نازیسم و چه از نوع کمونیسم مبارزه کند و نیروهای خود راکه شکست‌ناپذیر ند و اگر بموقع بکاررروند دیگر هرگز مورد تعرض قرار نمی‌گیرند، به کار آورد....

امروز درکنگرهٔ اروپاکه درحال شکل‌گیری است مسئولیت سنگین و عظیمی بردوش خود احساس می‌کنیم اگر ما به خود اجازه دهیم که بواسطهٔ تنگ‌نظری‌ها و دعواهای کوچک دچار شکاف و اختلاف شویم، اگر نتوانیم به صراحت نظری و شجاعت عملی دست‌یابیم، در آن صورت ممکن است فرصتی بسیار ارزشمند از دست ما برود. اما اگر گردهم آییم و نیک‌بختی و دوستی امروز را غنیمت شماریم (و اگر بخواهیم دراین مسیر پیش برویم نیازمند همه‌گونه دوستی هستیم و به بخت نیک هم نیاز داریم) و امیدها و آرمانهای بزرگ بشریت را دریابیم در آن صورت شاید به عصر درخشان و شادتری گام بگذاریم، عصری که در آن کودکان امروز که اینک در جهانی پرعذاب بارمی‌آیند مردانی خواهند شد که دیگر خود را فاتح یا مغلوب جنگهای خونین و ویرانگری که کشورها بر ضد یکدیگر راه می‌اندازند، نخواهند شمرد بلکه وارث همهٔ گنجینه‌های گذشته و صاحب کل علم و رفاه و وفور و افتخارات آینده خواهند بود.

۷ ـ روشنفکران و تعهد سیاسی

ژولین بندا: خیانت روشنفکران[1]

*فیلسوف فرانسوی ژولین بندا (۱۹۵۶ـ۱۸۶۷) درکتاب مشهور **خیانت روشنفکران** (۱۹۲۷) روشنفکران مدرن یا تحصیلکرده‌ها را به ترک سنت فکری بی‌طرفانهٔ غرب و درگیری طرفدارانه در سیاست متهم کرد. دیدگاه بندا گرچه آشکارا مبالغه‌آمیز است لیکن به پدیدهٔ مهمی در زندگی*

1. Julien Benda, *The Treason of the Intellectuals* (William Morrow & Co. 1928).

فکری غرب پس از جنگ‌جهانی اول اشاره می‌کند و آن چیزی است که بعدها «درگیری» یا «تعهد» بویژه نسبت به مواضع افراطی چپ و راست خوانده شد.

در آنچه تااینجا گفته‌ام تنها توده‌ها را در نظر داشته‌ام و این شامل بورژوازی، پرولتاریا، شاهان، وزراء، رهبران سیاسی و کل کسانی است که آنها را «مردم عادی» می‌خوانیم و تنها وظیفهٔ آنها تعقیب منافع مادی است و هرچه به طور منظم‌تر و کامل‌تری واقع بین می‌شوند، تنها آنچه راکه از ایشان انتظار می‌رود، انجام می‌دهند.

درکنار این نوع انسانها... تا حدود نیم‌سده پیش نوع انسان کاملاً متمایز دیگری وجود داشت که تا اندازه‌ای به عنوان عامل نظارت برنوع اول عمل می‌کرد. منظور من آن طبقه از مردم است که می‌توان آنها را «تحصیلکرده و دانش آموخته» خواند و مقصود همهٔ کسانی است که از پرداختن به هنر یا علم و تفکر ماوراءطبیعی یعنی به طور خلاصه از برخورداری از امتیازات غیرمادی لذت می‌برند و از این رو به شیوهٔ خاص خود می‌گویند: «حکومت من در این جهان نیست». در حقیقت در سراسر تاریخ به مدتی بیش از دوهزارسال تا عصر مدرن، رشتهٔ پیوسته‌ای از فیلسوفان، علمای دین، ادیبان، هنرمندان و دانشمندانی (تقریباً درکل این دوران) مشاهده می‌شودکه نقش و حیاتشان با واقع‌گرایی توده‌ها در تعارض کامل بود. بویژه در رابطه با تمایلات سیاسی، روشنفکران از دو لحاظ با آنها مخالفت می‌ورزیدند. یا این که آنها کاملاً نسبت به چنین تمایلاتی بی‌تفاوت بودند و همانند لئوناردو داوینچی، مالبرانش وگوته سرمشق دلبستگی محض به فعالیت فکری و نظری و خالی از منفعت‌طلبی بودند و به ارزش والای این شکل از زندگی ایمان داشتند و یا این که همچون اخلاق‌گرایان به کشمکش‌های ناشی از خودخواهیهای بشر می‌نگریستند و همانند اراسموس، کانت و رنان، به نام بشریت و یا به نام عدالت پیروی از اصلی انتزاعی و برتر از تمایلات مادی را تبلیغ می‌کردند. گرچه همین روشنفکران و تحصیل‌کردگان، دولت مدرن را، تا آنجاکه بر خودخواهیهای فردی فائق است، تأسیس کردند، لیکن فعالیت آنها بی‌شک عمدتاً نظری بود و در نتیجه آنها نتوانستند مانع از اشغال تاریخ بوسیله دشمنی‌ها و خونریزیهای توده‌ها شوند؛ ***اما روشنفکران مانع از آن شدندکه توده‌ها اعمال خود را به عنوان مذهبی عرضه بدارند، مانع از آن شدندکه خودشان را در طی انجام فعالیت‌هایشان مردانی بزرگ به شمار آورند.*** می‌توان گفت که به برکت وجود روشنفکران، بشریت به مدت دو هزار سال مرتکب تباهی شد ولیکن درعین‌حال به نیکی احترام گذاشت. این تعارض افتخاری برای نوع‌بشر محسوب می‌شد و از درون همین شکاف بودکه تمدن به درون جهان وارد شد.

حال در پایان سده نوزدهم تحولی اساسی صورت گرفت: ***روشنفکران به بازی امیال و اغراض سیاسی روی آوردند.*** کسانی که در گذشته عامل نظارت بر واقع‌گرایی عامهٔ مردم بودند اینک محرک و مشوق آن می‌شدند این تحول در رفتار اخلاقی بشریت به چندین شکل ظاهر شد.

اولاً این که روشنفکران تمایلات سیاسی یافته‌اند هیچکس انکار نخواهد کرد که امروزه در سراسر اروپا اکثریت ادیبان و هنرمندان و شمار چشمگیری از دانشمندان، فیلسوفان و روحانیون به خیل کسانی پیوسته‌اند که درگیر کشمکش‌های نژادی و سیاسی‌اند....

در درجه اول روشنفکران به ستایش از ارادهٔ کسانی پرداختند که از خود به عنوان موجوداتی مجزا از دیگران آگاهی دارند و هر گونه تمایل به تلقی خویش را به عنوان جزئی از کل خوار می‌شمارند. به استثنای برخی نویسندگان مانند تولستوی و آناتول‌فرانس که افکارشان امروزه مورد تحقیر اغلب همکارانشان قرار دارد، همهٔ نویسندگان اخلاقی پرنفوذ اروپا در طی پنجاه سال گذشته مانند بورژه[۱]، باره،[۲] موراس،[۳] پگی[۴]، دانونزیز، کیپلینگ و اکثریت عظیم متفکران آلمانی به ستایش از کسانی پرداخته‌اند که دارای خودآگاهی ملی یا نژادی هستند و همین خود وجه شاخص آنها از دیگران و تعارضشان با دیگران است و بویژه از احساس آگاهی از خود به‌عنوان انسان به معنای کلی و فراتر از تمایلات قومی شرمگین هستند. کسانی که از زمان رواقیون به بعد همّ خود را مصروف از میان‌برداشتن خودخواهیهای ملی کرده و به سود امری انتزاعی و ابدی سخن گفته بودند اینک هرگونه احساسی از این نوع را محکوم می‌کنند و هوادار اخلاقیات متعالی خودپرستی می‌شوند....

روشنفکر مدرن، احساس جهانگرایی را نه به سود ملت بلکه به خاطر طبقه محکوم می‌کند. عصر ما شاهد ظهور اخلاقگرایانی بوده است که به بورژوازی (یا به طبقهٔ کارگر) آموخته‌اند بجای جلوگیری از احساس تفاوت با دیگران و خودآگاهی از سرشت مشترک بشری خویش، بکوشند تا از تفاوتهای عمیق و زوال‌ناپذیر خود با دیگران آگاهی یابند؛ به نظر آنها چنین‌کاری خوب و شرافتمندانه است در حالی که هرگونه آرزویی برای وحدت

---

۱. پل بورژه : (۱۹۳۵-۱۸۵۲) رمان‌نویس فرانسوی.م.
۲. آگوست موریس‌باره : (۱۹۲۳-۱۸۶۲) نویسنده فرانسوی.م.
۳. شارل موراس : (۱۹۵۲-۱۸۶۸) نویسنده فرانسوی.م.
۴. شارل پگی : (۱۹۱۴-۱۸۷۳) فیلسوف و شاعر فرانسوی.م.

و یگانگی نشانه پستی و ترس و ضعف فکری به شمار می‌رود. چنانکه همه می‌دانند این مطلب استدلال اصلی کتاب **تأملات دربارهٔ خشونت** [اثر ژرژ سورل] است که شمار کثیری از حواریون روح دنیای مدرن آن را ستوده‌اند. قطعاً نگرش روشنفکران نسبت به تفاوتهای طبقاتی در مقایسه با نظرشان در مورد تفاوتهای ملی، حاوی نکات بدیع‌تری است. برای مشاهدهٔ پیامدهای نگرش طبقاتی و دشمنی‌های (تاکنون بی‌سابقه‌ای) که این نگرش از جانب یک طبقه نسبت به طبقهٔ دیگر برانگیخته، کافی است در رابطه با طبقهٔ بورژوا به فاشیسم ایتالیا و در رابطه با طبقهٔ کارگر به بلشوسیم روسیه نگاه کنید.

آرتور کستلر: گرایش به کمونیسم(۱)

آرتور کستلر (به بخش چهارم رجوع کنید) نمونهٔ روشنفکران مدرنی است که مورد انتقاد بندا بوده‌اند. چهار سال پس از انتشار کتاب بندا، کستلر به حزب کمونیست پیوست لیکن در سال ۱۹۳۸ از آن کنار کشید. گزیده‌های زیر از مقاله‌ای است که وی سالها بعد برای مجموعه‌ای از مقالات تحت عنوان ***خدایی که شکست‌خورد*** *نوشت. کستلر و اینیا تسیو سیلونه و دیگران در این کتاب توضیح می‌دهند که چرا سخت به کمونیسم جذب شدند و سپس از آن دست کشیدند. این مقاله را باید همراه با* ***ظلمت‌نیمروز*** *(۱۹۴۱) اثر کستلر که داستان مؤثری دربارهٔ نظام فکری اتحاد شوروی است، مطالعه کرد.*

[به کمونیسم] گرویدم زیرا برای آن آمادگی داشتم و در جامعهٔ روبه‌زوالی زندگی می‌کردم که تشنهٔ ایمان بود. اما روزی که کارت حزبی دریافت کردم تنها اوج فرایندی بود که مدتها پیش از آنکه.... نام مارکس و لنین را بشنوم آغاز شده بود. ریشه‌های آن به دوران کودکی من بازمی‌گردد؛ و گرچه هر یک از ما رفقای «دههٔ‌پر نشاط» ریشه‌های شخصی با ویژگیهای خاص خویش داشت، لیکن همگی رویهمرفته محصول یک نسل و یک فضای فرهنگی بودیم. همین وحدت نهفته در پس تنوع است که ممکن است داستانی را که خواهم گفت ارزشمند کند.

در سال ۱۹۰۵ در بوداپست به دنیا آمدم؛ ما تا ۱۹۱۹ در آنجا زندگی می‌کردیم اما در آن سال به وین رفتیم. تا پیش از جنگ‌جهانی اول وضع خانوادهٔ ما خوب بود و یک خانوادهٔ طبقه متوسطِ‌متوسط اروپایی محسوب می‌شد؛ پدرم نماینده برخی کارخانه‌های بافندگی قدیمی انگلستان و آلمان در مجارستان بود. در سپتامبر ۱۹۱۴ زندگی ما بدین شیوه، همچون زندگی بسیاری دیگر ناگهان منقلب شد؛ کار تجارت پدرم هیچگاه دیگر

1. Richarel Crossman, *(ed) The God That Failed* (Hraper and Brothers, 1949) pp. 17-21, 23.

پانگرفت. وی به چندین کار مبادرت کرد اما هرچه در دنیای جدید اعتمادبه‌نفس خود را بیشتر از دست‌می‌داد، بیشتر دچار وهم و خیال می‌شد. یک کارخانه صابون‌سازی بازکرد، از برخی اختراعات عجیب‌وغریب (مانند لامپ‌نسوز، آجرگرم‌کن خودکار برای تختخواب و غیره) حمایت مالی کرد و سرانجام بقیهٔ سرمایهٔ خود را در بحران تورم اطریش در اوایل دههٔ ۱۹۲۰ از دست داد. در سن بیست‌سالگی خانواده را ترک کردم و از آن روز به بعد تنها منبع تأمین هزینه پدر و مادرم بودم.

در سن نه‌سالگی وقتی چشم‌انداز زیبای زندگی طبقه متوسط ما را ترک گفت، به ناگهان از واقعیات اقتصادی زندگی آگاه شدم. به عنوان تنها فرزند خانواده همچنان مورد ناز و نوازش پدر و مادرم بودم اما از بحران خانواده‌ام آگاهی کامل داشتم و برای پدرم که طبعی سخاوتمندانه و تا حدی کودکانه داشت احساس ترحم شدیدی می‌کردم و هر وقت برایم کتاب یا اسباب‌بازی می‌خریدند دچار احساس گناه دردآوری می‌شدم. این احساس بعدها هم ادامه یافت زیرا با هر لباسی که برای خودم می‌خریدم می‌بایست پول‌کمتری برای پدرومادرم بفرستم. در عین‌حال احساس نفرت نیرومندی نسبت به توانگران پیدا کردم نه به این دلیل که آنها قدرت خرید مایحتاج خود را دارند (نقش حسد در کشمکش اجتماعی بسیار کمتر از آنست که فرض شود) بلکه به این دلیل که آنها می‌توانستند بدون احساس گناه پول خرج کنند. پس من بدین‌سان، معضل شخصی خود را در ساختار کل جامعه فرامی‌فکندم....

با حساسیتی که از این کشمکش درونی خود پیدا کرده‌بودم، آمادهٔ شنیدن خبرهای تکان‌دهنده‌ای از این قبیل شدم که در سالهای رکود بزرگ برای آنکه قیمت‌ها بالا نگه داشته شوند و سرمایه‌داران به خوشی ترنم کنند، گندم‌ها را می‌سوزاندند، میوه‌ها را عمداً خراب می‌کردند و خوکها را در دریا غرق می‌کردند و این درحالی بود که اروپا در زیر کفش‌های پاره‌پارهٔ تظاهرکنندگان گرسنه می‌لرزید و پدر من آستین‌های پاره و فرسوده خود را زیر میز پنهان می‌کرد. آستین‌های پاره‌پاره و خوکهای غرق شده باهم درآمیختند و گویی دریچه اطمینان بسته شد و انفجاری عاطفی در من ایجاد گشت.

ما سرود «بین‌الملل» را می‌خواندیم اما بجای آن هم می‌توانستیم سرود قدیمی‌تری را بخوانیم: «وای بر شبانانی که خود غذا می‌خورند ولی به‌گله‌های خود چیزی نمی‌دهند» از جهات دیگر نیز داستان بیش از آنچه به نظر می‌رسید عمومیت دارد. بخش چشمگیری از طبقات متوسط در اروپای مرکزی مثل ما در نتیجهٔ بحران تورم دههٔ ۱۹۲۰ به نابودی کشانده شدند. این آغاز زوال اروپا بود. ازهم گسیختگی طبقات متوسط فرآیند

مرگبار دوقطبی شدن جامعه راکه تاکنون هم ادامه دارد، آغاز کرد. بورژواهایی که گرفتار فقر و فاقه شده بودند به عنوان شورشگران چپ و راست ظاهر شدند؛ شیکلگروبر و جوگاشویلی؛ به یک میزان از منافع حاصل از مهاجرت اجتماعی نفع بردند. آنهایی که نمی‌خواستند واقعیت «بی‌طبقه» شدن خودشان را بپذیرند و همچنان به اشرافیت میان تهی خود چسبیده بودند، به نازیها پیوستند و با سرزنش حکومت فرانسه و یهودیان، به عنوان اسباب بدبختی خویش، دل‌خوش می‌داشتند. بسیاری حتی از چنین دل‌تسلایی برخوردار نبودند و همچون دستهٔ سیاه و بزرگی از حشراتی که دور و بر پنجره‌های تاریک اروپا می‌لولیدند، بی‌هدف به عنوان اعضای طبقه‌ای که تاریخ از میان برده بود، می‌زیستند.

نیمهٔ دوم به‌چپ گرویدند و بدین‌سان، پیش‌گویی **بیانیه‌کمونیستی** را تحقق‌بخشیدند:

بخش‌هایی عمده‌ای از طبقات حاکمه... به درون پرولتاریا رانده می‌شوند و یا دست‌کم شرایط حیاتشان در خطر قرار می‌گیرد. آنها.... به پرولتاریا زمینهٔ تازه‌ای برای روشنگری و پیشرفت می‌بخشند....

من به حکم سرگذشت شخصی‌ام، آمادگی لازم برای گرویدن [به کمونیسم] را داشتم؛ هزاران نفر دیگر از روشنفکران و طبقات متوسط همنسل من نیز بواسطهٔ سرگذشت شخصی خاص خود آمادگی این کار را داشتند؛ اما هرچند هر مورد با مورد دیگر بسیار تفاوت می‌کرد، لیکن همگی وجه‌مشترکی داشتند و آن عبارت بود از تجربهٔ فروپاشی سریع ارزشهای اخلاقی و از هم‌پاشیدن شیوه زندگی ماقبل ۱۹۱۴ در دوران پس از جنگ و فریفتگی نسبت به آیین جدیدی که از شرق می‌آمد.

من در سال ۱۹۳۱ در آغاز آن دوران کوتاه و خوش‌بینی و رنسانس روحانی ناکامی که بعدها به عنوان «دههٔ‌پرنشاط» شهرت یافت به حزب پیوستم (وهمهٔ ما که زمانی عضو آن بودیم تنها آن را حزب می‌خواندیم). ستارگان آن دوران فریبنده، باربوس،[۱] رومن رولان، ژید، مالرو در فرانسه؛ پیسکاتور، بکر[۲]، رن[۳]، برشت، آیسلر، ساگرز در آلمان؛ اودن[۴]، ایشرورود[۵]، و اسپندر در انگلستان؛ و دوس پاسوس[۶]، آپتون سینکلر[۷] و اشتاین‌بک در ایالات متحده بودند. (البته همهٔ آنها عضو حزب کمونیست نبودند).

---

۱. هانری باربوس : (۱۹۳۵-۱۸۷۳) رمان نویس فرانسوی.م.
۲. یوهان بکر : (۱۹۵۸-۱۸۹۱) شاعر آلمانی.م. ۳. لودویگ رن : (۱۹۷۹-۱۸۸۹) رمان‌نویس آلمانی.م.
۴. ویستان هیواودن : (۷۳-۱۹۰۷) ادیب و شاعر انگلیسی.م.
۵. کریستوفر ایشرورود : (۸۶-۱۹۰۴).م.
۶. جان دوس‌پاسوس : (۱۹۷۰-۱۸۹۶) نویسنده و رمان‌نویس آمریکایی.م.
۷. آپتون سینکلر : (۱۹۶۸-۱۸۷۸) نویسنده و رمان‌نویس آمریکایی.م.

فضای فرهنگی بوسیله کنگره‌های کارگران پیشرو «تئاترآزمایشی» کمیته‌های هوادارصلح و ضد فاشیسم، انجمن‌های طرفدار برقراری روابط با اتحادجماهیر شوروی، فیلم‌های روسی و مجلات پیشرو اشباع شده بود. چنان به نظر می‌رسید که گویی جهان غرب که بواسطهٔ تبعات جنگ و تورم و رکود و بیکاری و بی‌ایمانی، درمانده و رنجیده و آشفته گشته بود،«سرانجام می‌خواست عدالت اجتماعی برقرار کند»....

در این زمان برای نخستین‌بار به مطالعهٔ جدی آثار مارکس، انگلس و لنین پرداختم. وقتی ***تزهای فویرباخ و دولت و انقلاب*** را تمام کردم، صدایی در مغزم پیچید که همچون انفجاری روحانی مرا لرزاند، اگر بگویم که «به دیار روشنایی نائل شده بودم» تنها توصیف ضعیفی از حالت خلسه و شعفی خواهد بود که تنها برای فرد تازه ایمان آورده (قطع‌نظر از این که چه ایمانی باشد) آشناست. انوار جدید از همهٔ جهات بر روی ذهن فرد می‌آید؛ کل‌جهان همچون قطعات پراکنده بازی معمایی که با یک حرکت جادویی دورهم چیده شوند، شکل و الگو می‌یابد. اینک برای هر پرسش، پاسخی وجوددارد و شک و اختلاف نظر به‌گذشتهٔ هولناک تعلق دارند ـگذشته‌ای که اکنون بسیار دور است و زمانی ما در آن در جهان بی‌طعم و بی‌رنگ نادانان در جهلی ملامت‌بار به سر می‌بردیم. از این پس دیگر هیچ‌چیز نمی‌تواند آرامش و طمأنینهٔ فرد ایمان یافته را بهم بزند ـ جز ترس مقطعی وی از باختن و از دست دادن ایمان خویش که به معنی از دست‌دادن چیزی است که اصلاً زندگی را ارزشمند می‌کند و در غیاب آن انسان دوباره در ظلمت بیرون فرو می‌غلتد و گرفتار ضجّه و ناله می‌شود. بدین‌سان، می‌توان توضیح داد که چگونه کمونیستها با چشم‌های باز و با مغز سالم هنوز می‌توانند در سال ۱۹۴۹ میلادی جدی و با حسن‌نیت باشند. درهمهٔ دورانها و در همهٔ آیین‌ها تنها اقلیتی توانسته طرد و تکفیر را بپذیرد و به نام حقیقتی انتزاعی مرتکب انتحار عاطفی شود.

ژان‌پل سارتر: ماتریالیسم و انقلاب[1]

*ژان پل سارتر نیز هوادارگرایش چپ در سیاست بود. با این حال وی از «اسطورهٔ ماتریالیستی» یعنی متافیزیکی که کمونیسم بر آن استوار بوده، انتقاد می‌کرد و می‌خواست «فلسفهٔ انقلاب» خود را جانشین آن کند. سارتر این فلسفه را که پیوند آشکاری با فلسفهٔ اصالت وجود وی دارد در طی مقالهٔ مفصلی با عنوان «ماتریالیسم و انقلاب» توصیف کرد که در مجله **روزگارنو** در سال ۱۹۴۶ منتشر شد.*

1. Jean Paul Sartre, *Literary and Philosophical Essays.* (Rider & Co. 1955) pp.206-7, 219-20,228, 233-4, 237.

پس این است ماتریالیستی که آنها [کمونیست‌ها] می‌خواهند من برگزینم: هیولایی بزرگ، خدایی صدچهره و موجودی کلی، مبهم و تعارض‌آمیز از من می‌خواهند همین امروز در عین آزادی فکری و در نهایت روشنی و صراحت چیزی برگزینم و آن چیز که قرار است آزادانه، صریحاً و با شعور و آگاهی کامل برگزینم آیینی است که ویرانگر اندیشه است. می‌دانم که انسان جز از طریق رهایی طبقهٔ کارگر به رستگاری نمی‌رسد و این را پیش از آنکه ماتریالیست باشم از روی وارسی حقایق و واقعیات می‌دانم. می‌دانم که علاقهٔ فکری ما معطوف به پرولتاریاست. آیا این دلیل می‌شود تا از اندیشهٔ خود بخواهیم که خود را نابود کند، اندیشه‌ای که خودش مرا به این نقطه رسانده است؟ آیا این دلیل می‌شود که از این پس اندیشهٔ خود را وادارم تا ملاکهای خود را وانهد، به طرزی تعارض آمیز بیندیشد، بواسطهٔ استدلالهای متعارض از هم گسیخته گردد و حتی خود آگاهی روشن خویش را نیز از دست بدهد و کورکورانه و سبکسرانه به سویی پرواز کند که به ایمان می‌انجامد؛ پاسکال می‌گوید «زانو بزنید پس ایمان خواهید آورد». کوشش ماتریالیست‌ها شباهت بسیاری به این گفته دارد....

.... فلسفهٔ انقلابی باید اسطورهٔ ماتریالیستی را کنار بگذارد و در عوض نشان دهد که : (۱) انسان توجیه‌ناپذیر است و وجودش تصادفی است زیرا نه او و نه هیچ خدایی وی را نیافریده است؛ (۲) در نتیجه می‌توان از هر نظام جمعی که بوسیلهٔ آدمیان برقرار شده باشد فراتر رفت و به نظامهای دیگری رسید؛ (۳) نظام ارزشهای موجود در جامعه بیانگر ساختار آن جامعه و موجب حفظ آن ساختار است؛ (۴)می‌توان همواره از نظام موجود فراتر رفت و به نظامهای دیگری رسید که فعلاً به وضوح شناخته شده نیستند زیرا جامعه‌ای که چنان نظامهایی مظهر آن باشند، هنوز وجود ندارد. اما این نظامها با کوشش افراد همان جامعه‌ای که باید از میان رود طراحی و ساخته می‌شوند.

انسان ستمدیده و سرکوب شده زندگی اجتماعی و تصادفی خودش را از سر می‌گذراند و فلسفهٔ انقلابی باید این را در نظر داشته باشد. اما چنان انسانی با از سرگذراندن زندگی اجتماعی و تصادفی خویش، وجود ستمگران خویش و ارزش مطلق ایدئولوژیهایی را که این حقوق و این ایدئولوژی را به چالش می‌کشد، انقلابی می‌شود. فیلسوف انقلابی باید بویژه امکان این حرکت استعلایی را توضیح دهد. آشکار است که سرچشمهٔ این حرکت را نمی‌توان در وجود طبیعی و مادی محض فرد جست، زیرا فرد برای آنکه بتواند از نقطه‌نظر آینده دربارهٔ وجود خویش داوری کند می‌باید به وجود خود پشت کند.

امکان چنین *استعلا و فرارفتنی* به منظور دستیابی به چشم‌اندازی مشرف بر وضع جاری(چشم اندازی که حاصل شناخت ناب نیست بلکه محصول پیوند ناگسستنی فهم و عمل است) درست همان چیزی است که ما آزادی می‌نامیم. هیچ نوع ماتریالیسمی نمی‌تواند این را توضیح دهد. مجموعه‌ای از علت‌ها و معلول‌ها ممکن است مرا به انجام حرکت یا رفتاری وادارد. ولی این حرکت و رفتار عاملی خواهد بود که وضع جهان را تغییر خواهد داد؛ چنین حرکتی نمی‌تواند مرا وادارد تا به منظور درک کلیت وضع گذشتهٔ خویش به عقب نگاه کنم....

اما مارکسیست‌ها می‌گویند که اگر به انسان بگویید که آزاد است بدو خیانت ورزیده‌اید. زیرا در آن‌صورت دیگر نمی‌خواهد آزاد شود؛ آیا می‌توانید کسی را تصور کنید که از تولد آزاد بوده باشد و بازخواستار آزادی باشد؟ پاسخ من به این گفته آن است که اگر انسان در اصل آزاد نباشد و سرنوشتش برای همیشه رقم خورده باشد، در آن‌صورت نمی‌توان حتی تصور کرد که منظور از رهایی و آزادی او چیست. برخی ممکن است بگویند: «ما سرشت انسان را از محدودیت‌های تعیین‌کننده‌اش رها خواهیم ساخت». آنان که چنین می‌گویند احمقند.

براستی سرشت آدمی جز آنچه او در حال کنونی خویش واقعاً هست، چه می‌تواند باشد؟... در این مرحله می‌باید مطلب زیر را تکرار کنیم: فرد انقلابی اگر خواستار عمل باشد، نمی‌تواند رخدادهای تاریخی را نتیجهٔ احتمالات بی‌قاعده بداند؛ لیکن وی نباید به هیچ‌وجه خواستار آن باشد که راه انقلاب پیشاپیش هموار گشته باشد؛ بلکه خودش باید بخواهد و آن را هموار کند. آنچه او برای پیش‌بینی آینده نیاز دارد آگاهی به برخی از رشته‌های حوادث، امور ثابت و پایدار و قوانینی ساختاری است که در اشکال اجتماعی مشخصی وجود دارند. اگر بیش از این به او بدهید، همه‌چیز به اندیشه و خیال تبدیل می‌شود و در آن صورت دیگر تاریخ نباید *ساخته* شود بلکه باید هرروزه *خوانده* شود؛ در آن صورت واقعیت‌ها از ما می‌خواستند میان ماتریالیسم و ایده‌آلیسم یکی را برگزینیم و بما می‌گفتند که نمی‌توان راه میانه‌ای در بین این دو آیین جست. اما ما بدون تصورات از پیش تعیین شده، اجازه می‌دهیم که خواستهای انقلابی خودشان سخن بگویند و دیده‌ایم که این خواستها به خودی‌خود در جستجوی ویژگیهای نوع غریبی از فلسفه هستند که ایده‌آلیسم و ماتریالیسم هردو را نامناسب می‌داند و طرد می‌کند. ما عمل انقلابی را عمل آزادی به مفهوم تمام عیار آن می‌دانستیم. منظور ما آزادی به معنای آنارشیستی یا فردگرایانه آن نبود؛ اگر چنین بود، در آن صورت انسان انقلابی، به حکم ماهیت وضع

خویش تنها می‌توانست با صراحت بیشتر یا کمتری خواهان حقوق «طبقه عالیه» باشد یعنی خواستار پیوستن به لایه‌های بالای جامعه باشد.

اما چون انسان انقلابی خواستار شأن اجتماعی عقلانی‌تری برای خود در درون طبقهٔ ستمدیده و برای کل آن طبقه است، آزادی او عبارت از طلب‌رهایی کل طبقه خویش و کل انسانیت است. این آزادی ناشی از تصدیق وجود آزادیهای دیگری است و نیازمند شناسایی از جانب آنهاست. بدین‌سان، آزادی از آغاز خود را در سطح همبستگی قرار می‌دهد و عمل انقلابی فی‌نفسه حاوی اصول فلسفهٔ آزادی است و یا به سخن دیگر، نفس وجود خویش این فلسفه را می‌آفریند....

انسان انقلابی می‌داند که وی *سازندهٔ* سوسیالیسم است و چون همهٔ حقوق قانونی را پس‌زده و وانهاده است، وجود سوسیالیسم را تنها تا جایی که طبقهٔ انقلابی آن را خواسته و ساخته باشد، باز می‌شناسد، و بدین معنی پیروزی آهسته و عمیق سوسیالیسم بدین‌سان، چیزی جز تأیید وجود آزادی در تاریخ نیست، و دقیقاً چون انسان آزاد است، پیروزی سوسیالیسم اصلاً حتمی و قطعی نیست. سوسیالیسم مانند علامت مرزی در انتهای راه نایستاده بلکه طرحی است که بشریت آن را تنظیم کرده است. سوسیالیسم همان چیزی خواهد بود که مردم بسازند؛ نتیجهٔ هوشیاری و شعوری خواهد بود که انقلابیون در عمل خویش نشان می‌دهند. انقلابی نه‌تنها نسبت به ظهور جمهوری سوسیالیستی در آینده بلکه نسبت به ماهیت دقیق این سوسیالیسم نیز احساس مسئولیت می‌کند

بدین‌سان، فلسفهٔ انقلاب هم از تفکر ایده‌آلیستی بورژوازی و هم از اسطورهٔ ماتریالیسم که مدتی به حال توده‌های ستمدیده مساعد افتاد، فراتر می‌رود و خود را فلسفهٔ *انسان* به معنی کلی می‌داند.

آلبر کامو: دربارهٔ شورش[1]

*آلبرکامو (۶۰-۱۹۱۳) با نوشتن رمان رمزآمیز **طاعون** شهرت بسیار یافت و برنده جایره نوبل در ادبیات شد. وی به تعهد و درگیری سیاسی نویسندگان اعتقاد بسیار داشت اما هوادار انقلاب به معنای کمونیستی آن نبود. وی در مقابل انقلاب کمونیستی از اندیشهٔ «شورش» یا «طغیان» دفاع می‌کرد. گزیده‌های زیر که حاوی چنین اندیشه‌هایی هستند از دو اثر کامو گرفته شده‌اند: یکی متن سخنرانی او در دانشگاه اوپسالا در سال ۱۹۵۷ و دوم نوشته فلسفی مفصل او تحت‌عنوان **یاغی** (۱۹۵۱).*

1. Albert Camus, *Resistance, Rebellion and Death.* (Alfred A.Knopf. 1960) pp. 249; 267, Albert Camus, *The Rebel.* (Alfred A. Knopf, 1956) pp. 288-93 , 302.

وی را از زیستن در دورانی جالب و چشمگیر معاف بدارد. اما چون ما حکیم نیستیم خداوند ما را معاف نداشته ما در عصری جالب به سرمی‌بریم. بهرحال عصر ما، ما را وا می‌دارد که بدان علاقه نشان دهیم. نویسندگان امروز این را می‌دانند. اگر صدایشان درآید مورد انتقاد و حمله قرار می‌گیرند. اگر متواضع و خاموش باشند به خاطر سکوتشان با صدای بلند مورد سرزنش قرار می‌گیرند.

در درون چنین هیاهویی، نویسنده نمی‌تواند گوشهٔ غربت برگزیند و به تفکرات و تخیلات خود دربارهٔ موضوعات مورد علاقهٔ خویش بپردازد. تا زمان حاضر عزلت گزیدن همواره در تاریخ ممکن بوده است. وقتی کسی موافق اوضاع نبوده، می‌توانست ساکت بماند و یا دربارهٔ چیزهای دیگر سخن بگوید. امروز همه‌چیز عوض شده و حتی سکوت پیامدهای خطرناکی دارد. وقتی که پرهیز از انتخاب خود به عنوان انتخاب تلقی شود و بدین عنوان مجازات شود و یا تمجید گردد، هنرمند خواه‌ناخواه به خدمت گرفته خواهد شد....

در طی یکصدوپنجاه سال نویسندگان جامعه سرمایه‌داری تجاری، جز شمار اندکی همگی گمان می‌کردند که می‌توانند بدون احساس مسئولیت شادمان زندگی کنند. آنها تنها می‌زیستند و به‌همان‌سان تنها هم می‌مردند. اما ما نویسندگان سده بیستم هیچگاه دیگر تنها نخواهیم بود، بلکه باید بدانیم که هرگز نمی‌توانیم از سیه‌روزی مشترکمان بگریزیم و تنها توجیه ما، اگر واقعاً توجیهی در کار باشد، این است که بجای کسانی که نمی‌توانند سخن بگویند حرف بزنیم. اما باید این کار را برای همهٔ کسانی که اکنون رنج می‌برند انجام دهیم، قطع‌نظر از این که دولتها و احزابی که به آنها ستم می‌کنند چه افتخاراتی درگذشته و یا آینده داشته باشند. از دیدگاه هنرمند هیچ شکنجه‌گری ممتاز و اشرافی نیست. به همین دلیل است که زیبایی امروز و بویژه امروز نمی‌تواند در خدمت حزب باشد؛ نمی‌تواند در درازمدت و یا درکوتاه مدت در خدمت چیز دیگری جز رنج‌ودرد انسان و یا آزادی انسان باشد. تنها هنرمند واقعاً متعهد کسی است که بدون خودداری از شرکت در مبارزه، دست کم از پیوستن به ارتش‌های منظم سرباز می‌زند و سلحشوری آزاد باقی می‌ماند.

... انقلاب سده بیستم [یعنی کمونیسم] بر آن است که می‌تواند از پوچ‌گرایی بپرهیزد و با گذاشتن تاریخ بجای خداوند، به شورشی واقعی وفادار باقی بماند. اما در واقعیت کمونیسم پوچگرایی را تقویت و به شورش‌گری خیانت می‌کند. تاریخ در شکل ناب خود هیچ ارزش فی‌نفسه‌ای به دست نمی‌دهد. بنابراین، آدمی می‌باید برطبق اصول مصلحت

آنی عمل کند و ساکت باقی بماند و یا دروغ بگوید. خشونت سازمانیافته یا سکوت تحمیل شده و محاسبه‌گری یا دروغ‌گویی پی‌درپی به قاعده‌ای اجتناب‌ناپذیر تبدیل می‌شوند. بنابراین، اندیشه صرفاً تاریخی پوچ‌گرایانه است؛ یعنی با تمام قلب تباهی تاریخ را می‌پذیرد و بدین‌شیوه مخالف شورشگری است....

اما اگر شورشگری بتواند فلسفه‌ای بیابد، چنین فلسفه‌ای فلسفهٔ محدودیت، جهالت حساب‌شده و مخاطره‌طلبی خواهد بود. آنکس که همه‌چیز را نشناسد نمی‌تواند همه‌چیز را از میان بردارد. شورشگر بجای آنکه از تاریخ مطلق بکند آن را، به نام برداشتی که از سرشت خویش دارد، نفی و رد می‌کند. وی وضع خویش را نمی‌پذیرد و این وضع تا اندازهٔ زیادی تاریخی است. بی‌عدالتی، ناپایداری زمان و مرگ همگی در تاریخ ظاهر می‌شوند. تاریخ با پشت‌کردن به آنها به خود پشت می‌کند....

سردرگمی خاص کسی که خود را انقلابی می‌داند، فریبکاری بورژوازی راتقویت می‌کند. چنین سردرگمی و جهلی با وعدهٔ عدالت مطلق، به پذیرش بی‌عدالتی دائمی و سازشگری بی‌حدوحصر و پستی و حقارت می‌انجامد. اما شورشگری تنها خواستار عدالت نسبی است و تنها می‌تواند شرافتی تضمین شده همراه با عدالتی نسبی را وعده دهد. شورشگری حدخاصی را برای جامعهٔ بشری فرض می‌کند؛ جهان آن، جهان ارزشهای نسبی است. شورشگر بجای آنکه همراه با هگل و مارکس بگوید که همه چیز ضروری است تنها می‌گوید که همه چیز ممکن است و در نقطهٔ خاصی در دورترین افق آینده می‌توان بیشترین فداکاری را برای رسیدن به آنچه ممکن است انجام داد. وی میان خدا و تاریخ، میان جوکی و کمیسر راه میانهٔ دشواری می‌یابد که در آن تضادها می‌توانند هم وجود داشته باشند و هم رشد کنند. حال به بررسی دو تضادی می‌پردازیم که به عنوان مثال ذکر شده‌اند.

هر عمل انقلابی که بخواهد از حیث خاستگاههای خود همبسته و منسجم باشد می‌باید در پذیرش فعالانه امر نسبی تجلی یابد. چنین عملی وضع بشر را صادقانه می‌پذیرد. هرچند در رابطه با وسایلی که به کار می‌برد سازش‌ناپذیر است، لیکن تا آنجایی که به اهداف مربوط می‌شود،کوتاه می‌آید و برای آنکه واقع‌بینی در زمینهٔ اهداف هرچه روشنتر و درست‌تر تعریف شود، آزادی مطلق بیان را روا می‌دارد. بدین‌سان، عمل انقلابی وضعیت رایجی راکه شورشگری را توجیه می‌کند، پاس می‌دارد؛ بویژه امکان دائمی اظهارنظر را به عنوان قانون مطلق حفظ می‌کند. همین خود شیوهٔ بدون حقوق‌طبیعی و مدنی به عنوان پایهٔ آن وجود داشته باشد. هیچ حقی نمی‌تواند بدون حق ابراز آن حق وجود داشته باشد. اگر این حقوق بدون تردید و تعلل بیان شوند

دیر یا زود، عدالتی که در آنها نهفته است، جهان را دربرخواهد گرفت....

انقلاب سده بیستم برای رسیدن به پیروزیهای بیش ازحد بلندپروازانه، دو اندیشهٔ جدایی‌ناپذیر را دلخواهانه از یکدیگر جدا ساخته است. آزادی مطلق مغایر عدالت است. عدالت مطلق آزادی را نفی می‌کند. این دو اندیشه برای آنکه ثمربخش باشند باید حدود خود را در درون یکدیگر بیابند. هیچ‌کس وضع خود را اگر عادلانه نباشد، آزاد نمی‌شمارد و یا اگر آزاد نباشد عادلانه نمی‌داند....

همین استدلال را می‌توان در مورد خشونت به کاربرد.... فنون راستین شورشگری آنهایی هستند که تنها به سود نهادهایی که محدودکنندهٔ خشونت‌اند، حاضرند دست به سلاح ببرند و نه برای نهادهایی که خشونت را می‌پذیرند. هیچ انقلابی ارزش جانفشانی ندارد مگر آنکه بی‌درنگ مجازات اعدام را لغو کند، هیچ انقلابی ارزش زندان رفتن ندارد مگر آنکه اجازه ندهد که کسی بدون رسیدگی و تعیین مدت معین حبس شود....

... ماتریالیسم تاریخی کارآمد هست اما کارساز نیست؛ قدرت را قبضه و حفظ کرده است. اما وقتی قدرت را در تصرف دارد، تنها واقعیت خلاق را نابود می‌کند. اما عمل محدود و سازش‌ناپذیری که ناشی از شورشگری باشد این واقعیت را پاس می‌دارد و تنها می‌کوشد آن را بیشتر و بیشتر گسترش دهد....

بنابراین، انسان راهی برای عمل‌کردن و اندیشیدن دارد که در سطح تعادلی که وی در آن قرار دارد، امکانپذیر می‌شود. هر اقدام دیگری که از این بلندپروازانه‌تر باشد، تناقض‌آمیز خواهد بود. مطلق دست‌یافتنی نیست و از طریق تاریخ ایجاد نمی‌شود. سیاست با مذهب فرق دارد و یا اگر فرقی نداشته باشد در آن صورت چیزی جز تفتیش عقاید نخواهد بود. چگونه جامعه، مطلق را تعریف می‌کند؟ شاید هرچه به نیابت از همگان به دنبال این مطلق باشد. اما جامعه و سیاست تنها مسئول تنظیم امور افراد بدان‌سان هستند که همگان از فراغت و آرزوی لازم برای جستجوی مطلق برخوردار باشند. در آن صورت دیگر تاریخ مورد پرستش نخواهد بود؛ بلکه تنها فرصتی است که می‌باید از طریق شورشی آگاهانه ثمربخش گردد.

۸ ـ پیشرفت یا انحطاط؟

نیکلاس بردیایف: تاملاتی دربارهٔ زمان و تاریخ[1]

نیکولاس بردیائف (۱۹۴۸-۱۸۷۴) همانند بسیاری از معاصرین خویش نسبت به «زمان» بدبین

1. Nicolas Berdyaev. *Dream and Reality*. (Geoffery Bles Ltd. 1950) pp. 294-6, 298.

بود و اعتقاد داشت که «کشمکش غم‌انگیز» تاریخ تنها خارج از زمان یعنی در پایان زمان‌حل خواهد شد. با این حال منظور بردیایف همیشه روشن نیست. وی گرچه در آغاز مارکسیست بود اما به عنوان فیلسوف مذهبی و عرفانی در سال ۱۹۲۲ از روسیه اخراج شد و بقیهٔ عمر خود را عمدتاً در پاریس گذراند و در آنجا چندین کتاب در باب فلسفهٔ تاریخ نوشت. گزیده‌های زیر از کتابی که در شرح‌حال خودش نوشته، گرفته شده است.

اندیشهٔ روسی همواره به مسائل فلسفهٔ تاریخ اشتغال خاطر داشته است و علاقهٔ شدید خود من به این موضوع بر وفق همین سنت فکری روس پدید آمد. برای آنکه سرشت تاریخ را دریابم اندیشهٔ خود را براساس یک تصور فراگیر قرار دادم و آن این است که هیچ‌چیز در تاریخ پیروز نمی‌شود و با این حال همه‌چیز در تاریخ مهم است. معنای تاریخ در ورای حدود تاریخ نهفته است، تاریخ به این دلیل معنا دارد که به پایان می‌رسد. تاریخ پایان‌ناپذیر خواه روبه‌ترقی باشد یا رو به انحطاط، بهرحال بی‌معناست. بدین‌سان، به این نتیجه رسیدم که فلسفهٔ راستین تاریخ ماهیتاً مبحثی در معادشناسی است یعنی فرآیند تاریخ را باید در پرتو فرجام آن فهمید....

هم معاد و آخرت فردی و هم معاد و آخرت تاریخی وجود دارد ولی هر دو با هم درآمیخته‌اند: تاریخ و پایان آن تاریخ، پایان خود من هستند و تاریخ و پایان خود من هم برکل فرایند و نتیجهٔ تاریخ تأثیر می‌گذارند. اما این آمیزش و تداخل به دقت قابل تعریف نیست زیان میان تاریخ با کارگزاران و حرکات پیچیدهٔ آن از یک سو و انسان با سرنوشت شخصی بی‌نظیر ویکتایش از سوی دیگر تعارضی غم‌انگیز وجود دارد. من اغلب خود را در مقابل فشار فرایندهای تاریخی در حال مقاومت می‌بینم زیرا این فرآیندها نسبت به انسان بی‌رحم و بی شفقت‌اند و به خاطر اهداف غیرانسانی و غیر شخصی رخ می‌نمایند. تاریخ می‌باید به پایان برسد زیرا نمی‌تواند مسأله شخصیت را در درون خود حل کند و می‌باید از آن حدود درگذرد. همین خود یکی از وجوه مبحث تاریخ‌نگاری است.

وجه دیگر آن تجربهٔ انسان در هویت بخشیدن به خویش با تاریخ است: من نمی‌توانم خود را از جهان، از بشریت، از جنبش‌های اجتماعی و فرهنگی جهان، از گذشته، از حال و از آینده جدا کنم. تاریخ در درون من رخ می‌دهد زیرا من موجودی منزوی نیستم که تنها در خود برای خودم وجود داشته باشم بلکه من «عالم صغیر» هستم. پس احساس من دربارهٔ تاریخ متضمن دو تجربه است: یکی تجربهٔ ماهیت مخاصمه‌آمیز و بیگانهٔ تاریخ و دیگری تجربهٔ درگیری خود من در آن.

تنش نهفته در این تجربهٔ دوگانه را تنها در پایان تاریخ می‌توان حل کرد و این به معنای

پیروزی و غلبه بر هرگونه عینیت یافتگی وبیگانگی است و انسان بواسطهٔ آن دیگر وجودش از جانب نیروهای بیرونی تعیین نخواهد شد. با این حال خطر عینیت بخشی به پایان تاریخ هم وجود دارد و ممکن است تصور کنیم که این پایان نیز درطی زمان تاریخی رخ می‌نماید. اما در حقیقت آنچه فراسوی تاریخ است نمی‌تواند از حیث تاریخ با تاریخ مرتبط باشد. ناتوانی در درک این نکته یکی از موانع و مشکلات تعابیر گوناگون از آخرت تاریخ بوده است. ممکن است ما نتوانیم به هنگام تأمل دربارهٔ پایان زمان، زمان را یکسره کنار بگذاریم، با این‌حال چنین پایانی دیگر نمی‌تواند صرفاً بخشی از زمان گسیختهٔ ما باشد؛ بلکه متعلق به نوع دیگری از هستی است؛ چنین پایانی برای آنکه اصلاً پایانی باشد طبعاً دشوار است. بدین‌سان، فرشته آخرت سوگند می‌خورد که دیگر زمان در کار نخواهد بود. جریان زمان یکی از عوارض وضع مختل و بیمارگونهٔ جهان ماست؛ «بهشت نو و دنیای نو» حاکی از پیروزی ما بر این جریان اخلال‌انگیز زمان است، جریانی که هستی انسان را به لحظات و تجربیات بیگانه و بیرونی تجزیه می‌کند، و نیز حاکی از آغاز زمان دیگری است که من آن را «زمان وجودی» می‌نامم زمانی که قابل اندازه‌گیری ریاضی یا نجومی نیست....

برخی‌کسان ممکن است هنوز خود را با این تصورات فریب دهند که انسان هرروزه از دیدگاه آن نیروی مرموزی که ترقی خوانده می‌شود، غنی‌تر و خوشبخت‌تر می‌شود، اما دیگران به آسانی فریب این‌حرفها را نمی‌خورند. من نیز خود به ترقی اعتقاد دارم اما آن‌گونه ترقی و پیشرفتی که از تصدیق امکان تحقق اعمال واقعاً خلاقانه در تاریخ استنتاج شده باشد نه از مکاتبی چون مکتب تکامل طبیعی یا جبر تاریخی. اما بی‌شک ترقی واژهٔ گمراه‌کننده‌ای است. تاریخ صحنهٔ نزاعی غم‌انگیز است که در آن خیروشر گرفتار کشمکشی فزاینده و شدیداند. همین نزاع است که تاریخ را به سوی پایان کارش پیش می‌برد، و در پایان تاریخ زمان تاریخی به زمان وجودی تبدیل می‌شود.

انسان با میخ‌های تعارضات عذاب‌آور به صلیب زمان آویخته شده و نمی‌تواند فرایند بظاهر پایان نایافتنی و بیرحمانهٔ آن را تحمل کند....

رستاخیز هولناکی منتظر تاریخ و تمدن است، رستاخیز عاجلی که دربارهٔ شیوه‌های انسانی و بسیار انسانی آنها داوری خواهد کرد. تاریخ با علائم بسیاری نشان می‌دهد که گذار از وضعی انسانی یا انسانی ـ الهی به وضعی غیرانسانی یا شیطانی محتوم و اجتناب‌ناپذیر است. انسان از درون غرایز بت‌پرستانه و شیطانپرستانهٔ خویش نیروهای شیطانی بزرگی را احضار می‌کند که به نوبه خود وی را تحت‌سلطه می‌گیرند. تصویر

«جانوری که از درون دریا برمی‌خیزد» تصویر بسیار پرمعنایی از عاقبت و آخرین کوشش‌های شیطانی حکومت قیصر برای اعمال سلطه بر انسان و جهان به دست می‌دهد.پیروزی بره بر جانوار وحشی به معنی پیروزی آزادی و عشق بر زور و نفرت است. پس آن جانور وحشی باردیگر به قعر جهنم درافکنده می‌گردد و دست و پایش نه به ابدیت بلکه به زمان زنجیر می‌شود؛ زیرا دوزخ همان‌چیزی است که در زمان باقی می‌ماند، چیزی که گرفتار کابوسهای هولناک خویش است و به ابدیت راه ندارد.

و.آر.اینگ: اندیشهٔ ترقی[1]

ویلیام رالف، اینگ (۱۹۵۴-۱۸۶۰) مدیر «غمگین و بدبین» کلیسای سن‌پل در لندن بود وتتبعات بسیاری در تاریخ عرفان مسیحی و نیز در دفاع از مسیحیت به عمل آورد. کتاب ***اندیشهٔ ترقی*** *نخست در سال ۱۹۲۰ به صورت درسی در دانشگاه آکسفورد عرضه شد.*

اعتقاد به ترقی نه به عنوان آرمان بلکه به عنوان واقعیتی متقن و نه به عنوان وظیفهٔ بشریت بلکه به عنوان قانون طبیعت به مدت یکصد و پنجاه سال ایمان عملی غرب را تشکیل می‌داده است.

در فرانسه که زادگاه اصلی این نظریهٔ افراطی بوده است، نخست دمای روانی تحت نفوذ آن به سرعت افزایش یافت و سپس در اوج خود به هذیان دوران هراس رسید. الهه عقل هم پیش از روبسپیر وگیوتین او دوام نیاورد؛ اما عقیده به ترقی که ممکن بود پس از رجوع مجدد مردم فرانسه به عقاید و مشغله‌های سنتی خود یعنی - سلحشوری و سخن‌سرایی - فروکش کند، باردیگر بوسیلهٔ انقلاب صنعتی تقویت شد. ولی این انقلاب در مقایسه با آشفتگی‌های مصنوعی پاریس دربین سالهای ۱۷۸۹ و ۱۷۹۴ که در اهمیتش سخت مبالغه شده است، روند بسیار متفاوتی را پیمود. در انگلستان که زادگاه صنعت جدید بود، ترقی (با کلماتی که آقای مالاک در دهان یکی از دانشمندان سده نوزدهم گذاشت) به عنوان نوعی پیشرفت تلقی شد که با آمارو ارقام قابل‌اندازه‌گیری است. این دیدگاه سده گذشته دربارهٔ ترقی به طورکلی بود و هیچ‌گاه با چنان نگاه عاشقانه‌ای به این نوع از پیشرفت نگریسته نشده و نخواهد شد....

اما هربرت اسپنسر با چنان یقین واطمینانی به کمال‌پذیری انسان باور داشت که حال آدم را به هم می‌زند. «ترقی تصادف نیست بلکه ضرورت است. آنچه ما تباهی و ضداخلاق می‌خوانیم ضرورتاً از میان خواهد رفت. به یقین انسان به کمال خواهدرسید.»

1. W.R.Inge, *The Idea Of Progress*. (Clarendon Press, 1920) pp.3. 7-9, 13-16, 22-5.

«پیدایش نهایی انسان کمال یافته قطعی است، به اندازهٔ هر اصلی قطعی است که ما بدان ایمان عمیق و درونی داشته باشیم؛ مثل این اصل که همهٔ آدمیان خواهند مرد». «حرکت عظیم همواره بسوی کمال‌یابی است به سوی تکامل بیشتر و خیری ناب‌تر است.»

اگر ما برای تأییدنظریهٔ اسپنسر به تاریخ رجوع کنیم می‌بینیم که برعکس تمدن بیماری تقریباً مهلکی است، مگر آنکه بر روند آن به موقع نظارت شود. هندوها و چینی‌ها پس از آنکه تا مرحلهٔ خاصی پیش رفتند، صبرپیشه کردند و متوقف شدند و اکنون زنده‌اند. اما یونانیان و رومیان از میان رفتند؛ و اشرافیت‌ها در همه‌جا مرده‌اند. آیا امروز نمی‌بینیم که چگونه سازمان پیچیدهٔ کلیسا و روحانیت در مقابل سرمایه‌داران و اعضای اتحادیه‌های تجاری که شیرهٔ‌جان مردم را می‌مکند، تسلیم شده است؟ اگر ملت‌های به اصطلاح متمدن همچنان زنده و پویا هستند به این دلیل است که تنها طبقات بالای آنها متمدن‌اند. تمدنهای باستانی بوسیله وحشیانی نابود شد که از بیرون وارد می‌شوند؛ ما وحشیان خود را در درون می‌پروریم.

این نیز فرض ثابت نشدهٔ دیگری است که سلطهٔ نوع انسان بر کرهٔزمین مطلوب است و موجب رضایت آفریدگار می‌شود. ما زیبایی جهان را نابودکرده‌ایم؛ ما انواع بسیاری از جانداران را که زیباتر و کم‌آزارتر از خودمان هستند، نابود و ریشه‌کن کرده‌ایم؛ بقیه حیوانات را به بردگی و اسارت گرفته‌ایم و با خویشاوندان پردار و خزدار خود چنان بدرفتاری کرده‌ایم که اگر آنها می‌توانستند مذهبی بسازند، بی‌شک شیطان را به شکل انسان نشان می‌دادند. اگر ترقی به معنی تبدیل کشتزارها و جنگل‌های اسکس به مناطق نظیر همپشایر شرقی و همپشایر غربی است، در آن صورت باید شکرگزار باشیم که ترقی پدیده‌ای گذرا و پراکنده در تاریخ بوده است. متأسفانه زیست‌شناسان ما بجای رجزخوانی در مورد ترقی که موجب فلج‌کردن فکرشان شده، هیچ‌گونه موعظه‌ای دربارهٔ گناه خودپرستی انسان نکرده‌اند درحالی که این موضوع واقعاً از مباحث ایشان برمی‌آید. «انسان‌پرستی، دشمن اصلی است» این است شعار اخلاقی واقعی علوم زیست‌شناسی که سهم‌شایانی در پیشبرد اخلاق دارد.

چنین خوش‌بینی سطحی و بی‌مایه‌ای از نوعی که در نظریه هربرت اسپنسر یافت می‌شود، نمی‌توانست موجب اعتراض متفکران علوم دیگر نگردد.... یکی از اندیشمندان دوران اخیر که نظریهٔ هاکسلی در مورد ماهیت خشونت‌آمیز و غیراخلاقی امور را می‌پذیرد، برآن است که نمی‌توان با هیچ‌گونه امیدی به پیروزی در مقابل این وضع مقاومت کرد. برتراند راسل در مقالهٔ جذاب خود تحت‌عنوان «نیایش‌های انسان آزاد»

دوباره پرومته را به ما نشان می‌دهد، اما پرومته‌ای که به صخره‌ای بسته شده و همچنان خدا را به مبارزه می‌طلبد. راسل ورشکستگی اخلاقی مکتب طبیعت‌گرایی را که به نظر او هنوز بر ما مسلط است، اعلام می‌دارد. «این حقیقت که انسان محصول علتهایی است که هیچگونه پیش‌آگاهی از هدف‌خود ندارند؛ این حقیقت که منشأ، رشد، امیدها و بیم‌ها و علایق و عقاید انسان صرفاً محصول گردهم‌آیی تصادفی اتم‌ها هستند؛ این که هیچ شوروشوقی، هیچ دستاورد بزرگی و هیچ اندیشه و احساس عمیق و شدیدی نمی‌تواند آدمی را پس از مرگ نگه دارد؛ این که همهٔ کوشش‌های همهٔ اعصار، همهٔ فداکاریها، همهٔ الهامات انسانی، وکل نبوغ درخشان بشری، با مرگ منظومهٔ شمسی محکوم به فنا هستند وکل عمارت تمدن بشری می‌باید لاجرم در زیر آوار جهانی ویران شده، مدفون گردد ـ همهٔ این حقایق اگر هم شبهه‌ناپذیر نباشند، چنان یقینی هستند که هر فلسفه‌ای که آنها را ردکند، فرومی‌پاشد. تنها برپایهٔ این حقایق و تنها برروی مبانی محکم یأس و نومیدی پرهیزناپذیری از این دست می‌توان از این پس مأوا و مأمنی روحانی برای انسان ساخت». انسان چه کار باید بکند؟ خدایی که وجود دارد تباه است: خدایی که ما می‌پرستیم ساختهٔ وجدان خودمان است و خارج از آن وجود ندارد. «انسان آزاد» همین خدای ساختگی را می‌پرستد و همانند جان استوارت میل «به دوزخ می‌رود».

اگر بخواهم از این دیدگاه مبارزه‌طلبانه که خالی از شجاعت هم نیست انتقاد کنم، باید بگویم که جداکردن امر واقع از امر مطلوب بدان میزان ناممکن است و حق انتخابی که نویسنده برای ما میان پرستش شیطانی که وجود دارد و پرستش خدایی که وجود ندارد، قائل است، انتخاب واقعی نیست زیرا ما نمی‌توانیم هیچ‌یک راپرستیم. اما هدف من از نقل گفته‌های راسل آن بود که نشان دهم چگونه خوش‌بینی و اعتقاد به ترقی از مکتب طبیعت‌گرایی رخت‌بربسته است. پروفسور هاکسلی و آقای راسل ترانه انکارخدا را خوانده‌اند و خدایان قدیمی مذهب خویش را درهم شکسته‌اند. به نظر من جزاین هیچ شواهد دیگری برای اثبات این قضیه لازم نیست که قانون ترقی فاقد هرگونه مبانی علمی است.

اندیشمندان خوش‌بین منظور خود از ترقی را برای خودشان و برای دیگران روشن نکرده‌اند و به‌گمان ما ابهام آن اندیشه یکی از جاذبه‌های آن را تشکیل می‌دهد. هیچگونه ترقی جسمانی در نوع بشر در طی هزاران سال‌گذشته اتفاق نیفتاده است. نژاد انسان

راست‌قامت نخستین[1] که احتمالاً حدود بیست‌هزارسال پیش می‌زیست، دست‌کم از حیث اندازه و قدرت با انسان امروز برابر بود؛ فکر می‌کنم یونانیان باستان از ما زیباتر و خوش‌قیافه‌تر بودند؛ و اروپائیان به قدرت و زیبائی برخی نژادهای عقب‌مانده مانند زولوها، سامواییها و تاهیتیها، رشک می‌برند. گرچه این گفته درست به نظر نمی‌رسد که بینائی و شنوایی مردمان مدرن کمتر از بینائی و شنوائی مردمان وحشی باشد، لیکن بهرحال ما انسانهای مدرن قطعاً سلاحهای طبیعی خود را از دست‌داده‌ایم و این از یک دیدگاه نشانهٔ انحطاط است. از نظر فکری، امروزه گفته می‌شود که انسانهای دوران دیرینه‌سنگی، گرچه باید اغلب بسیار زشت بوده باشند، لیکن مغزشان به بزرگی مغز ما بوده است، و هرکس ادعا کند که ما انسانهای امروز از نظر فکری همپای آتنیان و یا برتر از رومیان هستیم، ادعای جسارت‌آمیزی کرده است. مسأله پیشرفت اخلاقی بسیار دشوارتر است، تا پیش از وقوع جنگ بزرگ چندان تردیدی در این‌باره وجود نداشت که انسان متمدن بسیار فرهیخته‌تر شده، نسبت به رنجهای دیگران بسیار حساس‌تر شده و بنابراین، دادگرتر، خویشتن دارتر و در لذت‌طلبی‌ها و یا آزادگیهای خویش ملایم‌تر گشته است. همچنین معمولاً شرافتمندی فطری انسانهای اروپای‌غربی با شرارت نژادهای پست‌تر درگذشته یا حال مقایسه می‌شد. اغلب فراموش می‌شد که اگر ترقی به معنی بهبود سرشت انسان است در آن صورت باید پرسید که آیا انسان متمدن امروز در شرایط‌مشابهی بهتر از نیاکان خود رفتار خواهد کرد یا نه. فقدان تمایلات وسوسه‌آمیز ممکن است ظاهراً حاکی از پیشرفت باشد؛ اما منظور ما از ترقی اِصلاً چنین چیزی نیست و بر طبق یک ضرب‌المثل قدیمی «شیطان فریبکارانه خودش را به مردن می‌زند» این نکته برای من بسیار مورد تردید است که اگر ما انسانهای امروز در معرض همان وسوسه‌هایی قرار بگیریم که گریبانگیر نیاکانمان می‌شد، به صورتی انسانی‌تر، حساس‌تر، درست‌تر و یا ملایم‌تر از ایشان عمل خواهیم کرد. حتی پیش از جنگ اخیر نمونهٔ کنگو و قوم پوتومایو و نیز قتل‌های بدون محاکمه در آمریکا اثبات کرده بود که تماس با وحشیان بسیاری از سفیدپوستان را به سطح اخلاقی آنها تنزل می‌دهد؛ و مظالمی که پس از شورش بوکسرها بر مردم چین رفت نشان داد که حتی ملتی متمدن نمی‌تواند از اروپائیان که تمدن متفاوتی دارند توقع خوش‌رفتاری داشته باشد. در طی جنگ بزرگ [جنگ جهانی اول] حتی اگر به منظور برانگیختن مردمان نیک‌سرشت به

1. Cro-Magnon

ابراز تنفر خشونت‌آمیز نسبت به دشمنان در مورد برخی از جنایات مبالغه می‌شد، مع‌الوصف، عقیده کمیسیون لردبرایس به نحو سنجیده‌ای برآن بود که در طی مدت سیصدسال گذشته جنایاتی به هولناکی آنچه آلمانیها در بلژیک و فرانسه مرتکب شدند، رخ نداده بود. واقعیت بسیار تکان‌دهنده این بود که جوانانی که مستقیماً از کشتزارها، کارخانه‌ها و فروشگاهها به جبهه می‌آمدند و بسیاری از ایشان پیش از آن هرگز موجودی بزرگتر از حشره‌ای را آنهم در مقام دفاع از خودنکشته بودند، چگونه به آسانی عطش خونریزی پیدا کردند....

پس لاجرم به این نتیجه رسیده‌ایم که نه علم و نه تاریخ هیچیک مؤید این عقیده نیستند که بشریت ترقی کرده است، مگر از طریق گردآوری دانش و تجربه و ابزارهای زندگی. ارزش گردآوری دانش و تجربه قابل تردید نیست. حمله به تمدن بسیار رایج بوده و ازکراتس، فرکراتس، آنتیستن و لوکریتوس در عهدباستان گرفته تا روسو، والت وایتمن، تورو، راسکین، موریس، و ادواردکارپنتر در عصر مدرن همگی بدان تاخته‌اند. من خود با چنین نظرات افراطی موافق نیستم. اعتقاد دارم که تجربهٔ انباشته‌شدهٔ بشریت و کشفیات حیرت‌آور او، ارزش بسیار دارند. تنها خاطرنشان می‌سازم که اینها به معنی ترقی واقعی در سرشت بشر نیستند و اگر ترقی واقعی رخ ندهد، این‌گونه دستاوردها بیرونی، ناپایدار و قابل‌تبدیل به عامل نابودی خودمان خواهند بود، چنانکه کشفیات جدید در شیمی کن است به آسانی به چنین عاملی تبدیل شوند.

ازوالد اشپنگلر: انحطاط غرب[1]

*کتاب **انحطاط غرب** اثر ازوالد اشپنگلر (۱۹۳۶-۱۸۸۰) معلم و نویسندهٔ آماتور آلمانی است که نویسنده در آن به قول خودش «ریخت‌شناسی تاریخی» را عرضه داشته است. این کتاب بیش از آنکه مطالعه‌ای جدی در تاریخ باشد، بازتاب حال و هوای زمانهٔ خویش است. کتاب اشپنگلر در سال ۱۹۱۴ نگارش یافت اما پس از جنگ جهانی اول منتشر شد و در دههٔ ۱۹۲۰ مورد بحث گسترده‌ای قرارگرفت.*

پس دراینجا این قضیه را مطرح می‌کنم که امپریالیسم که اشکال مسخ شدهٔ آن مانند امپراتوری‌های مصر،روم،چین و ایتالیا ممکن است همچنان به مدت صدها یا هزاران سال همچون موجوداتی مرده و توده‌هایی بی‌شکل و بی‌روح و خرده‌ریزهای بازمانده از گذشته‌ای بزرگ تداوم یابند، باید به عنوان نهاداصلی زوال و انحطاط تلقی شود.

1. Oswald Spengler, *The Decline Of The West.* (Alfred A.Knopf,1926) pp.36-7, 39-40, 104, 356, 358-60.(ed. 1947).

امپریالیسم همان تمدن در شکل فاسد نشدهٔ آن است. سرنوشت غرب بدین‌سان، اینک به نحو بازگشت ناپذیری تعیین شده است. توان «انسان فرهنگی» معطوف به درون و توان انسان تمدنی معطوف به بیرون شده است. پس من سسیل رودز[1] را نخستین انسان عصری جدید می‌دانم. وی هوادار آینده‌ای بزرگ و فراگیر برای غرب و نژاد توتنی و بویژه نژاد آلمانی است، و وقتی می‌گوید «همه چیز به گسترش و توسعه وابسته است»، گفته‌اش لحن کلام ناپلئون را داراست که هر تمدنی که کاملاً بالغ شود، همچون تمدن روم و اعراب و چین تمایل به سکون پیدا می‌کند. مسأله به انتخاب بستگی ندارد؛ آنچه تعیین کننده است ارادهٔ آگاه افراد و یا طبقات و اقوام نیست. تمایل به گسترش و انبساط سرنوشت است، پدیده‌ای دیوآساو عظیم است که در بشریت جهان ـ شهر امروز خواه ناخواه و یا ناآگاهانه چنگ می‌اندازد و آن را به خدمت می‌گیرد و مستملک می‌کند.

تا به امروز هر کسی آزاد بوده آیندهٔ مطلوب خود را آرزو کند. وقتی حقایق معلوم نباشند، احساس حکومت می‌کند. اما ازین پس هرکس باید خود را از آنچه ممکن است رخ دهد و بنابراین، از آنچه برطبق ضرورت سرنوشت و قطع‌نظر از آرمانها، امیدها و خواستهای فردی رخ خواهد داد، مطلع نگه دارد. وقتی ما واژه مخاطره‌آمیز «آزادی» را به کار می‌بریم، منظور ما آزادی برای انجام این یا آن کار نیست بلکه آزادی در انجام امر ضروری است ولاغیر. این احساس که «باید هم چنین باشد» نشانهٔ انسان واقع‌بین است. اظهار شکوه و شکایت موجب تغییر آن نمی‌شود. مرگ از آن زندگی و پیری از آن جوانی است و زندگی نیز دارای شکل‌خاص و مدت تعیین‌شده‌ای است. عضر حاضر عصر متمدنی است اما عصر فرهنگی نیست و بنابراین، خواه‌ناخواه شمار بسیاری از توانایی‌های حیاتی منتفی می‌شوند. این وضع ممکن است تأسف‌انگیز باشد و فلسفه و شعر بدبینانه حتماً بر آن تأسف خواهد خورد، اما تغییر آن در قدرت ما نیست. معارضه با تجربهٔ صریح تاریخی و انتظار این که فلان حال یا به همان حال دیگری به صرف خواست ما پدید خواهد آمد، پذیرفتنی نیست.

بی‌شک ایراد خواهند گرفت که این جهان‌بینی که به خطوط تحول و تمایلات و تحولات آینده قطعیت می‌بخشد و در نتیجه هرگونه امید درازمدتی را از میان برمی‌دارد، برای همهٔ مردم زیانبار و برای اکثریت ایشان مهلک است بویژه اگر از حالت نظری محض درآید و به عنوان طرح زندگی عملی دست افرادی بیفتد که در شکل دادن به آینده نقش مؤثری دارند.

---

۱. C. Rhodez : (۱۹۰۲-۱۸۵۳) سیاستمدار انگلیسی و بنیانگذار امپراطوری بریتانیا در جنوب آفریقا.م.

عقیدهٔ من چنین نیست. ما مردم متمدنی هستیم و باعصرسبک گوتیک و سبک روکوکو[1] تفاوت داریم. ما باید حقایق خشک و سرد مربوط به پایان زندگی را درنظر بگیریم و معادل این را باید نه در آتن دوران پریکلس بلکه در روم عصر قیصر یافت. دیگر نمی‌توان از نقاشیها و موسیقی عظیم مردم مغرب‌زمین سخن گفت. تواناییهای آنها در معماری نیز در طی یک‌صدسال گذشته مستهلک شده است. تنها امکانات توسعه و گسترش برای آنها باقی مانده است.

با این حال به نظر من برای نسل نیرومند و سالمی که مملو از امیدهای نامحدود است کشف بموقع این مطلب که برخی از این امیدها عبث و بیهوده‌اند، زیانبار نخواهد بود و اگر امیدهایی که بدین‌سان، به نومیدی تبدیل می‌شوند، بهترین امیدها باشند چه باید کرد ـ اما انسانی که اندک ارزشی داشته باشد هیچگاه نومید نخواهد شد.

فرهنگها موجودات انداموار‌ی هستند و تاریخ‌جهان زندگینامهٔ جمعی آنهاست. از لحاظ ریخت‌شناسی، تاریخ عظیم چینی‌ها و یا تاریخ فرهنگ کلاسیک معادل دقیق تاریخ کوچک فرد یا حیوان و یا درخت و گلی است؛ از چشم‌انداز فاوستی این سخن یک فرضیه نیست بلکه تجربه است. اگر بخواهیم به اشکال درونی و نهفته‌ای که دائماً در همه‌جا خود را تکرار می‌کنند، شناخت حاصل کنیم، در آن صورت باید بدانیم که ریخت‌شناسی تطبیقی گیاهان و حیوانات مدتها پیش روش رسیدن به آن شناخت را به‌ما عرضه داشته‌اند. کل منازعهٔ تاریخ بشری در سرنوشت فرهنگهایی که پی‌درپی می‌آیند و با یکدیگر رشد می‌کنند و تماس می‌گیرند و یکدیگر را تحت‌الشعاع قرار می‌دهند و سرکوب می‌کنند، به نحو فشرده‌ای نهفته است و اگر ما چهره این تمدنها را آزادانه نمایش دهیم ـ چهره‌ای که تاکنون در پس شعار پیش‌پا افتادهٔ «تاریخ بشر» سخت پنهان مانده بوده است ـ و بگذاریم تا روحشان از مقابل روی ما بگذرند، در آن صورت بی‌شک می‌توانیم در درون آنچه یکتا و بی‌همتا و یا اتفاقی و جزئی به‌نظر می‌رسد، شکل فرهنگی ابتدائی بشر را بیابیم، فرهنگی که همچون مثالی در پس فرهنگهای منفرد نهفته است.

بعلاوه هر فرهنگی دارای شکل زوال روحانی خاص خویش است و آن شکلی است که ضرورتاً از نوع زندگی آن فرهنگ بطورکلی ناشی می‌شود و از این رو مذهب بودا، مکتب رواقی و سوسیالیسم به عنوان پدیده‌های پایانی از لحاظ ریخت‌شناسی معادل یکدیگرند.

---

۱. Rococo : سبک هنری و معماری که در قرن هجدهم در فرانسه رایج بود.م.

هر موجود ذیروحی مذهب دارد و این تنها نام دیگری برای هستی اوست. همهٔ اشکال زنده‌ای که مذهب در آنها ظاهر می‌شود ـ یعنی همان هنرها، آیین‌ها، رسوم، همهٔ جهانهای صوری متافیزیکی و ریاضی همهٔ صناعات ظریفهٔ تزیینی، هر نوشته و شعر و اندیشه‌ای ـ نهایتاً مذهبی هستند و ***باید*** چنین باشد. اما از زمان آغاز تمدن دیگر ***نمی‌توانند*** چنین باشند. چون جوهر هر فرهنگی مذهب است، **در نتیجه** جوهر هر تمدنی بی‌مذهبی است؛ این دو کلمه مترادفند. آن کس که نتواند این نکته را در خلاقیت آثار مانه در مقابل بلاسکز[۱] و آثار واگنر در مقابل هایدن و آثار لیسیپوس[۲] در مقابل فیدیاس[۳] و آثار تئوکریتوس[۴] در مقابل پیندر[۵] احساس کند، اصلاً نمی‌داند معنای بهترین در زمینهٔ هنر چیست. هنوز روکوکو در دنیوی‌ترین آثارش بازهم مذهبی است، اما ساختمانهای روم، حتی اگر پرستشگاه باشند، غیرمذهبی هستند؛ تنها نشانهٔ معماری مذهبی که در روم قدیم وجود داشت پانتئون بود که حال و هوایی محبوسی و جادوگرانه داشت و نخستین معبد بود. خود شهرهای بزرگ هم در مقابل شهرهای کوچک فرهنگی ـ مثلاً اسکندریه در مقابل آتن، یا پاریس در مقابل بروژه[۶] یا برلین در مقابل نورنبرگ ـ سراسر غیرمذهبی هستند، حتی شکل خیابانها و حال و هوای خشک چهره‌ها غیرمذهبی است و به همین سان، احساسات اخلاقی مندرج در زبان صوری شهرهای بزرگ غیرمذهبی و بی‌روحند. سوسیالیسم همان جهان‌بینی فائوستی است که غیر مذهبی شده است....

خاموشی شعله درونی و زندهٔ مذهب که به تدریج بر روی ناچیزترین عناصر هستی فرد تأثیر می‌گذارد، در گذار از فرهنگ به تمدن، در تصویر تاریخی جهان بسیار محسوس و برجسته می‌شود، و من این گذار را دوران ***یائسگی فرهنگ*** خوانده‌ام یعنی دوران تحولی که در آن بشریت باروری و ثمربخشی روحانی خود را برای همیشه از دست می‌دهد و ساختن، جای تولیدکردن را می‌گیرد. ناباروری ـ به معنای کاملاً مستقیم و حقیقی و جدی آن ـ به عنوان نشانهٔ سرنوشتی محقق، ویژگی اندیشه‌گر در شهر بزرگ است و یکی از واقعیات بسیار چشمگیر نمادگرایی تاریخی این است که این تحول نه تنها خود را در زوال هنرهای بزرگ و ادب و اندیشهٔ بزرگ و سبک بزرگ در همهٔ حوزه‌ها آشکار می‌کند بلکه به شیوه‌ای تند و زنده در قالب کودک صفتی و «خودکشی نژادی» اقشار متمدن و

---

۱. دیگو بلاسکز: (۱۶۶۰-۱۵۹۹) نقاش بزرگ اسپانیایی.م.
۲. Lysippus: مجسمه‌ساز یونانی در سده ۴ ق.م.
۳. Phidias: مجسمه‌ساز آتنی، معمار پانتئون.م.
۴. تئوکریتوس: (ق.م ۲۵۰-۳۱۰) شاعر یونانی.م.
۵. Pinder: بزرگترین شاعر یونان قدیم.م.
۶. Bruges: مرکز استان فلاندر در غربی بلژیک.م.

بی‌ریشه نیز نشان می‌دهد ـ و این پدیده‌ای است که خاص ما نیست بلکه پیشتر در امپراتوریهای روم و چین هم متاسفانه مشاهده شده و البته درمان نگشته بود.

دربارهٔ نمایندگان زنده این‌گونه خلاقیت‌های فکری جدید، یعنی اصحاب «نظم نوینی» که دورانهای بحرانی بدیشان امید می‌بندند، نمی‌توان اصلاً تردیدی داشت. آنها همان تودهٔ سیال شهرهای بزرگ، تودهٔ بی‌ریشهٔ شهرها (یا به گفتهٔ آتنی‌ها Oipolloi) هستند که جانشین مردم و «جماعت با فرهنگ» شده‌اند، جماعتی که از خاک ریشه می‌گرفت و حتی وقتی در شهرها زندگی می‌کرد خوی دهقانی داشت. آنها همان ولگردان بازارهای اسکندریه و پاریس، همان مردم روزنامه‌خوان عصر خودمان، همان «دانش آموختگانی» که در گذشته و حال مروج کیش بیمایگی فکری و تبلیغات شبه‌مذهبی برای آن بوده‌اند؛ همان دوستاران نمایشخانه‌ها و اماکن تفریحی و ورزشی و «کتابهای پرفروش» هستند. همین تودهٔ نوپدید است که موضوع تبلیغات رواقیون و سوسیالیست‌ها قرار داشتند، نه خود «بشریت» و می‌توان آن توده را با پدیده‌های مشابه در امپراطوری نوین مصر، هندوستان بودایی و چین کنفوسیوسی مقایسه کرد. همچنین یکی از ویژگیهای دوران انتقاد تلخ و طنز به عنوان پدیده‌ای عمومی است. این پدیده که نخست در یونان پیدا شد، شیوهٔ مؤثری در همهٔ تمدنها بوده است. این شیوه به عنوان شیوه‌ای کاملاً گفتاری، عملی و عامیانه، هیجان نامحدود اذهان کوچک و تیز را جانشین خلاقیت پرمعنا و فراگیر مردان بزرگ ساخت و اهداف را جانشین اندیشه‌ها کرد و برنامه را بجای سمبل گذاشت. عنصر توسعه‌طلبی موجود در همهٔ تمدنها، یعنی گذاشتن فضای بیرون بجای فضای روحانی درون به شیوهٔ سلطه‌جویانه نیز ویژگی‌این دوران است، کمیت جانشین کیفیت می‌شود و گسترش در سطح بجای تعمیق می‌نشیند. نباید این‌گونه فعالیت شتابزده و سطحی را با ارادهٔ معطوف به قدرت فائوستی خطاکرد. معنای آن تنها این است که حیات خلاق درونی پایان می‌یابد و هستی فکری تنها به شکل مادی، یعنی در فضای بیرونی شهر قابل پاسداری است. طنز و انتقاد تلخ ضرورتاً جزئی از «مذهب بی‌مذهبان» است و «درمان روح» در این مذهب چنین شکلی به خود می‌گیرد. موعظه‌گویی هندی، خطابه و بیان کلاسیک و روزنامه‌نگاری غربی نمونه‌هایی از آن هستند. این شیوه نه برای بهترین مردم بلکه برای بیشترین شمار مردم جذاب است و خود را برحسب شمار پیروزیهای به‌دست آمده ارزیابی می‌کند. کار آن این است که نوعی ***فحشای مردانهٔ فکری*** از طریق گفتار و نوشتار را جانشین اندیشمندی قدیم می‌کند و این فحشاء تالارها و بازارهای شهرهای بزرگ را اشباع می‌کند و زیرسلطه می‌گیرد.

سی. ویرژیل گورگیو: ساعت بیست‌وپنج[1]

*رمان **ساعت بیست‌وپنج** به قلم نویسنده اهل رمانی گورگیو (م-۱۹۱۶) وقتی نخستین‌بار در سال ۱۹۴۹ در پاریس منتشر شد، غوغایی به راه‌انداخت و کتاب پرفروشی شد و مورد بحث روزنامه‌ها و کنفرانس‌های بسیار قرار گرفت درگزیدهٔ زیر، قهرمان داستان، ترائیان کوروگو، طرح خود برای نوشتن رمانی را با یکی از دوستانش ژرژ دامیان، که وکیل است، در میان می‌گذارد.*

ترائیان گفت: «از شوخی گذشته، فکر می‌کنم چیز بسیار مهمی در دوروبر ما درحال شکل‌گیری است، نمی‌دانم کی شروع شد وکجا راه‌افتاد و یا چقدر طول خواهد کشید، اما از حضورش آگاهم. ما گرفتار گردابی شده‌ایم و این گرداب گوشت تن ما را خواهد کند و همهٔ استخوانهای ما را خرد خواهد کرد. مثل موشهایی که وقتی کشتی در حال غرق شدنی باشد می‌فهمند و از آن فرار می‌کنند، من هم وقوع این حادثه را احساس می‌کنم. اما نمی‌توانیم به ساحل شنا کنیم: برای ما ساحلی وجود ندارد». «این چیزی» که اشاره کردی، چیست؟» ترائیان گفت: «می‌توانی آن را انقلاب بخوانی. انقلابی در ابعاد غیرقابل تصور، که همهٔ انسانها قربانیش خواهند شد»... وکیل پرسید:«و این خطر بزرگی که ما را تهدید می‌کند چیست؟» ترائیان کوروگو پاسخ داد: «بردهٔ ماشینی. تو هم او را می‌شناسی،ژرژ. بردهٔ ماشینی خدمتکاری است که هرروزه به هزاران شکل به ما خدمت می‌کند. اتومبیل ما را می‌راند، چراغ ما را روشن می‌کند، به دستمان آب می‌ریزد، به‌ما پیام می‌دهد، وقتی رادیو را روشن می‌کنیم، داستانهای خنده‌آور می‌گوید، جاده می‌کند، کوهها را خرد می‌کند»...

جامعه‌ای که دارای میلیونها میلیون بردهٔ ماشینی و تنها دو میلیون انسان باشد، حتی اگر در آن اتفاقاً حکومت به دست انسانها باشد، باز هم ویژگیهای اکثریت پرولتاریایی خود را بروز خواهد داد».... «ما قوانین و زبان برده‌های خودمان را فرا می‌گیریم تا بتوانیم به آنها دستور دهیم و بنابراین، ماکیفیات انسانی و قوانین انسانی خود را آهسته‌آهسته و بطرزی غیرمحسوس، رها می‌کنیم. ما با پذیرش شیوهٔ زندگی بردگان خودمان خود را از انسانیت می‌اندازیم. نخستین عارضهٔ انسانیت‌زدایی از انسان تحقیر انسان است. انسان مدرن ارزش خود و ارزش همنوعان خود را با ملاکهای ماشینی ارزیابی می‌کند؛ انسانها مثل لوازم یدکی شده‌اند، جامعهٔ امروزکه در مقابل هر انسان، بیست یا سی بردهٔ ماشینی دارد، می‌باید به شیوه‌ای سازمان یابد که بتواند بر طبق قوانین تکنیکی عمل کند. امروزه

---

1. C. Virgil Gheorghiu, *The Twenty-fifth Hour*. (Alfred A. Knopf,1950) pp. 41-2, 45-6, 48-9.

جامعه به خاطر مقتضیات تکنیکی ایجاد می‌شود نه برای نیازهای انسانی و این جایی است که تراژدی آغاز می‌شود»....

«فرآیند انسانیت‌زدایی از انسان در هیأت‌های مختلفی آشکار می‌شود و انسان را وادار می‌کند تا از عواطف خود دست بکشد و روابط اجتماعی را به چیزی قطعی، خودکار و دقیق تبدیل کند مانند رابطه‌ای که میان بخش‌های مختلف یک ماشین وجود دارد. آوا و زبان برده‌های ماشینی یا «آدمکها»، در روابط اجتماعی و ادارهٔ جامعه، در نقاشی، ادبیات و رقص بازتاب می‌یابد. آدمها مقلد آدمکها شده‌اند».... «تمدن صنعتی می‌تواند آسایش به ارمغان بیاورد، اما از آفرینش روح عاجز است و بدون روح، نبوغی درکار نیست. جامعه‌ای که فاقد نوابغ باشد، محکوم به فناست. این تمدن جدیدی که اینک جانشین تمدن غربی می‌شود و سرانجام نیز کل جهان را تسخیر خواهد کرد، نیز به نوبهٔ خود نابود خواهد شد».... «پس از سرنگونی فن‌سالاری، ارزش‌های روحی و انسانی دوبارهٔ زنده خواهند شد. این نور عظیم احتمالاً از شرق، یعنی از آسیا ظاهر خواهد شد، اما نه از روسیه. روسها در مقابل چراغ برق غرب سرفرود آورده و آن را می‌پرستند و دچار همان سرنوشتی خواهند شد که غرب شده است. اما سرانجام شرق بر تکنوکراسی امروز ما فائق خواهد شد و برق را برای روشن کردن خیابانها و خانه‌ها نگه خواهد داشت، نه آنکه به شیوهٔ جامعهٔ غربی امروز که در بربریت به سر می‌برد برای برق پرستشگاه بکند و در مقابل آن سرفرود آورد. مردان شرق نمی‌خواهند با چراغهای نئون نهانگاههای جان و روح را در معرض نورافشانی قرار دهند. آنها با تکیه بر قدرت روح و نبوغ خود، همچون رهبر ارکستری که با احساس غریزی هماهنگی در موسیقی، ارکستر خود را راهنمایی می‌کند، ماشین‌های تمدن صنعتی را مطیع و سربراه خواهند ساخت. اما تا آن زمان ما مرده‌ایم ـ در عصر ما انسان همانند بربرها خورشید برقی را پرستش می‌کند» وکیل گفت «پس ما در حال بردگی خواهیم مرد؟» «خود ما بی‌شک به عنوان زندانیان بربرهای صاحب تکنولوژی جان خواهیم داد. رمان من مقدمه‌ای بر این مرحله از هستی انسان و این فصل از تاریخ انسان است. «اسمش را چه می‌گذاری؟»

تراثیان گفت: «ساعت بیست‌وپنج. ساعتی که در آن انسانیت دیگر روی رستگاری به خود نمی‌بیند و وقت حتی برای بازگشت مسیح هم دیر شده است. اما این آخرین ساعت نیست بلکه یک ساعت پس از ساعات آخر است. این ساعت، *هم‌اکنون* است! تمدن غربی در همین لحظه است».

آرنولد توینبی: مطالعهٔ تاریخ[1]

*آرلوند توینبی (۱۹۷۵-۱۸۸۹) تاریخ‌نویس انگلیسی از سال ۱۹۲۵ مدیر موسسهٔ سلطنتی امور بین‌الملل در لندن بود. سه جلد اول کتاب **مطالعهٔ تاریخ** در سال ۱۹۳۴ انتشار یافت شکل تلخیص شدهٔ این سه جلد که بوسیله دی.سی.سامرول تهیه شده بود، مورد استقبال عموم قرار گرفت. کرین برینتون گفته است: «کتاب آقای توینبی از نوع... آثاری چون آثار... اگوستین قدیس، ویکو، باکل و اشپنگلر است. کتابی است در فلسفهٔ تاریخ، متافیزیک و حتی الهیات ولی تاریخ رخدادها نیست.»*

فروپاشی تمدنها

در اینجا کافی است بگوییم که همهٔ تمدنهای زنده از هم پاشیده و یا در فرآیند فروپاشی هستند، مگر تمدن خودمان. اما دربارهٔ تمدن غربی خودمان چه باید گفت؟ این تمدن بی‌شک هنوزبه یک وضعیت‌جهانی تبدیل نشده است. اما دریکی از فصول پیشین دیدیم که وضعیت نهایی هم ممکن است اولین مرحله در فروپاشی و هم آخرین مرحلهٔ فروپاشی باشد. به دنبال این وضعیت وضعی پیش می‌آید که ما آن را «دوران فترت» خوانده‌ایم و پیش از آن دورانی است که از آن به عنوان «دوران مشکلات» سخن گفته‌ایم، دورانی که معمولاً چندین سده را دربرمی‌گیرد؛ و اگر ما در نسل فعلی بتوانیم برحسب معیار کاملاً ذهنی احساسات خودمان در مورد عصر حاضر داوری کنیم، در آن صورت نظر بهترین داوران این خواهد بود که «دوران مشکلات» تمدن ما بی‌شک گریبانگیر ما شده است.

پس علت فروپاشی تمدنها چیست؟ پیش از کاربرد روش خودمان که مستلزم عرضهٔ شواهد تاریخی عینی و مربوط است، بهتر است مروری بر نظریات دیگری دربارهٔ این مسأله بکنیم که در جستجوی شواهد خود بلندپروازترند و دلایل خود را یا در عقاید اثبات‌ناپذیر و یا در خارج از حوزهٔ تاریخ بشر جستجو می‌کنند. یکی از معایب دیرینهٔ انسانها این بوده است که ناتوانی خود را به نیروهایی نسبت می‌دهند که کاملاً خارج از اختیار ایشان قرار دارند. این طرزفکر بویژه در دوره‌های افول و زوال برای اذهان حساس بسیار جذاب است. در دوران زوال و افول تمدن یونان، مکتب‌های مختلف فیلسوفان در مقام توضیح چنین زوال و افولی که موجب تأسف ایشان می‌شد، آن را محصول ضمنی و اجتناب‌ناپذیر آغاز «فتور کیهانی» می‌دانستند که به نظر آنها اجتناب ناپذیر بود. در آخرین

---

1. Arnold J.Toynbee, *A Study of History*. abridged by D.C.Somervell, (Oxford University Press, 1949), pp.245,247-8, 251, 253-4, 552-4.

مرحله «دوران مشکلات» یونان، لوکریتوس فلسفهٔ مشابهی عرضه کرد (ر.ک. به کتاب دوم *دربارهٔ سرشت اشیاء* ۷۴-۱۱۴۴-۱۱) و همین دیدگاه در کتاب مشاجره‌انگیزی که یکی از آباء کلیسای غرب به نام سن‌سیپریان نوشت، تکرار شده است. در آن دوران تمدن‌جهانی یونان پس از سیصدسال در حال انقراض بود. سن سیپریان می‌نویسد: «باید آگاه باشید که دوران حاضر دوران پیری است. این عصر دیگر بنیه‌ای که آن را استوار می‌داشت و سرزندگی ونیرویی که آن را قدرتمند می‌ساخت، از دست داده است.... بارانهای زمستانی که دانهٔ گیاهان در زمین را تغذیه می‌کنند، وگرمای تابستانی که میوه‌ها را می‌رسانند، هر دوکاهش یافته‌اند.... این مجازاتی است که برای جهان درنظر گرفته شده است: قانون خداوند این است که آنچه زنده بوده باید بمیرد و آنچه بزرگ شده است باید پیر شود».

با این‌حال هواداران اخیر دیدگاههای تقدیرگرایانه یا جبرگرایانه در غرب، در توضیح فروپاشی تمدن‌ها بر آن نیستند که سرنوشت چنین نهادهای انسانی را با سرنوشت کائنات به طورکلی پیوند دهند. بجای آن، ایشان به قانون فتور و پیری و مرگ با طول موج‌کوتاهتری توسل می‌جویند و آن را برکل قلمرو حیات انسان برروی زمین حاکم می‌دانند. اشپنگلر بنا به روش خود نخست استعاره و تمثیلی می‌آورد و سپس براساس آن چنانکه‌گویی قاعده و قانونی مبتنی بر مشاهدهٔ پدیده‌هاست، پیش می‌رود و استدلال می‌کندکه هر تمدنی همان ادوار و مراحلی را طی می‌کندکه هر انسانی از سر می‌گذراند؛ اما سخن‌پردازی او در این موضوع هیچگاه به دلایل و شواهد لازم بالغ نمی‌شود و پیشتر گفته‌ایم که جوامع بهیچ روی موجودات انداموار زنده‌ای نیستند. از لحاظ ذهنی جوامع حوزه‌های معنی‌داری برای مطالعهٔ تاریخی هستند، اما از لحاظ عینی زمینهٔ مشترک حوزه‌های فعالیت شماری از آدمیانند که خودشان موجودات انداموار زنده‌ای هستند لیکن نمی‌توانند از درون تداخل سایه‌های خودشان روح غول‌آسایی به شکل خودشان احضار کنند و سپس دراین موجود واهی روح حیات بدمند. نیروهای فردی همهٔ انسانهایی که به اصطلاح «اعضای» جامعه را تشکیل می‌دهند، خود نیروهایی حیاتی هستند که با عمل خود تاریخ جامعهٔ خویش و از جمله طول عمر آن را تعیین می‌کنند. جزم‌اندیشی در این خصوص که هر جامعه‌ای دارای طول‌عمر از پیش تعیین شده‌ای است، به همان اندازه احمقانه است که بگوییم که در هر بازی تنها شمار معینی از حرکات متصور است.

این نظریه که فروپاشی تمدن‌ها زمانی صورت می‌پذیرد که آنها به پایان عمر

زیست‌شناسانهٔ خود نزدیک شده باشند مردود است زیرا تمدنها پدیده‌هایی هستند که تابع قوانین زیست‌شناسی به‌شمار نمی‌روند. اما نظریهٔ دیگری وجود دارد که برطبق آن، کیفیت زیست‌شناسانه افراد تشکیل‌دهندهٔ یک تمدن به دلایلی نامعلوم و مرموز پس از شمار مشخص یا نامشخصی از نسل‌ها روبه زوال می‌گذارد؛ بر این اساس، تمدنها در درازمدت به نحو اجتناب‌ناپذیری زوال و فساد خود را تجربه خواهند کرد.

تا اینجا سه نظریهٔ جبرگرایانه دربارهٔ فروپاشی تمدنها را رد کرده‌ایم: یکی این نظریه که فروپاشی تمدنها نتیجهٔ اختلال در نظم‌کائنات و یا فتور و پیرشدن زمین است؛ دوم این نظریه که تمدن مانند موجود انداموار زنده دارای طول عمری است که بوسیلهٔ قوانین زیست‌شناسانه حاکم بر سرشت آن تعیین می‌شود؛ و سوم این نظریه که فروپاشی تمدنها نتیجهٔ تباهی افراد تشکیل دهندهٔ هر تمدنی است و دلیل این تباهی آن است که شجرنامهٔ این افراد حاوی رشتهٔ بیش از حد درازی از نیاکان «متمدن» است. باید نظریهٔ دیگری را نیز بررسی کنیم که عموماً نظریهٔ دوری تاریخ خوانده می‌شود.

پیدایش نظریهٔ دوره‌های مکرر در تاریخ بشر نتیجهٔ طبیعی کشف نجومی مهیجی بود که ظاهراً در جامعهٔ بابل در فاصلهٔ سده هشتم و ششم پیش از میلاد صورت گرفت. بر طبق این کشف سه حرکت دوری برجسته و مشهور ـ یعنی حرکت از روز به شب، حرکت ماه و حرکت خورشید ـ تنها موارد حرکت دوری و تکراری اجرام آسمانی تلقی نمی‌شدند؛ بلکه به موجب کشف هماهنگی و همنوایی گسترده‌تری نیز بر حرکات ستارگان حاکم بود و از جمله زمین، ماه و خورشید را نیز در بر می‌گرفت؛ و «موسیقی موزون آسمانها» که نتیجهٔ هماهنگی مجموعهٔ همنوای اجرام آسمانی بود، به صورت دایره‌وار و با ندایی بسیار موزون کائنات را دور می‌زد ـ حرکتی که در مقابل آن حرکت خورشید بسیار ناچیز بود. نتیجه این بود که می‌توان چیزی معادل زایش و مرگ سالانهٔ نباتات را که آشکارا تابع حرکت دوری خورشید بود، در تولد و مرگ همهٔ اشیاء در مقیاس زمانی کل حرکت روی کائنات یافت.

آیا عقل ما را بر آن می‌دارد که سوای هر نقش و نفوذی که برای ستارگان قائل شویم، به حرکت دوری در تاریخ انسان باور بیاوریم؟ آیا ما در طی این مطالعه خود از چنین فرضیه‌ای حمایت نکرده‌ایم؟ در مورد حرکات یین و یانگ[1] «چالش و معارضه»، «عقب نشینی و بازگشت» و «گسست و پیوست» که خود در اینجا توضیح داده‌ایم چه باید گفت؟

---

۱. Yin-Yang : در اندیشهٔ چینی دو اصل مکمل که تشکیل‌دهنده همهٔ پدیده‌های جهان هستند، مظهر یین، زمین و زن و تاریکی‌است و مظهر یانگ، آسمان و مرد و روشنایی است.م.

آیا آنها متفرعاتی از همان اندیشهٔ پیش‌پا افتادهٔ «تکرار تاریخ» نیستند؟ بی‌شک در حرکات همهٔ نیروهایی که تاروپود تاریخ بشر را تشکیل می‌دهند، می‌توان عنصری از تکرار و بازگشت را دید. اما چرخی که بر روی دوک‌زمان دائماً پس و پیش می‌رود این‌بار پرده‌ای به وجود می‌آورد که در آن طرح و نقشهٔ پیشروی وجود دارد، طرحی که تکرار مکرر الگوی پیشین نیست. نفس تمثیل چرخ خود نمونه‌ای از تکراری را نشان می‌دهد که همگام و همراه با ترقی است. حرکت چرخ بی‌شک در رابطه با محور خود چرخ تکراری است اما چرخ تنها به این منظور ساخته و بر محور خود سوار شده است تا به وسیلهٔ نقلیه‌ای حرکت بخشد که خود جزئی از آن است و این واقعیت که وسیلهٔ نقلیه که دلیل وجودی چرخ به شمار می‌رود، تنها بواسطهٔ حرکت دوری چرخ برحول محور خود می‌تواند حرکت کند، خود وسیلهٔ نقلیه را مجبور نمی‌کند مثل چرخ‌فلک در مسیری دوری حرکت کند. همین هماهنگی میان دو حرکت متفاوت، یعنی حرکت عمدهٔ بازگشت‌ناپذیر و تکرارناپذیری که بربالهای حرکت تکراری کوچکتری پدید می‌آید، شاید جوهر آن چیزی است که ما هماوایی می‌خوانیم و می‌توان بازی نیروها را نه تنها در حرکت وسایل نقلیه ـ و نه ماشین‌آلات مدرن ـ بلکه در نظم انداموار حیات نیز یافت.

اگر حرکت‌های دوری مکرر در تحلیل ما از فرایند تمدن یافت می‌شود حاکی از آن نیست که خود آن فرایند هم دارای همان نظم دوری و مکرر است. برعکس اگر بتوان اصلاً از ماهیت دوری این حرکات کوچک و فرعی به درستی نتیجه‌ای استنباط کرد، آن نتیجه این است که حرکت عمده‌ای که این حرکات کوچک با خود بهمراه می‌برند دوری و مکرر نیست بلکه مترقی است. بشریت همچون ایکسیون[۱] نیست که الی الابد به گردونه‌اش بسته شده باشد و یا سیسیفوس[۲] نیست که مدام سنگی را به قله کوهی بغلتاند و سپس شاهد فرو افتادن دوباره آن باشد.

این پیام برای ما فرزندان تمدن‌غربی که امروزه تنها به پیش می‌رویم و هیچ چیز جز تمدنهای فروریخته در اطرافمان نیست، پیام دلگرم‌کننده‌ای است. ممکن است که عفریت مرگ نیز دست سرد خود را سر تمدن ما نیز بکشد. اما با هیچ «ضرورت بی‌رحمانه‌ای» مواجه نیستیم. تمدنهای مرده به حکم سرنوشت نمرده‌اند و یا در «فرایند طبیعت» از بین نرفته‌اند، و بنابراین، تمدن زندهٔ ما پیشاپیش محکوم بدان نیست که به

---

۱. Ixion: در اساطیر یونان پادشاه تسالی که به جرم عشق ورزیدن به هرا به گردونه‌ای بسته شد که در چرخش همیشگی بوده.م.

2. Sisyphus.

وجه اجتناب‌ناپذیری به «اکثریت انواع خویش» بپیوندد. گرچه ممکن است تا آنجایی که ما می‌دانیم شانزده تمدن تاکنون نابود شده و نُه تمدن دیگر در حال احتضار باشند، بااین‌حال ما که بیست‌وششمین تمدن هستیم مجبور نیستیم به حکم کورکورانه آمار و ارقام در مقابل معمای سرنوشت خویش سرتسلیم فرود آوریم. جرقهٔ آسمانی قدرت خلاق هنوز در درون ما زنده است و اگر ما سعادت داشته باشیم تا آن را به شعلهٔ روشنی تبدیل کنیم، در آن صورت ستارگان هم نمی‌توانند از کوشش ما برای دستیابی به اهدافمان جلوگیری کنند.

انقراض تمدنها

این ملاحظات و مطالعات تطبیقی حاکی از آنند که ما هم‌اکنون در مسیر «دوران مشکلات» خود بسی پیش‌رفته‌ایم؛ و اگر بپرسیم که نمایان‌ترین مشکل خاص ما در گذشته نزدیک چه چیزی بوده است، پاسخ این خواهد بود که: جنگ‌ها و کشتارهای متقابل ملی، که چنانکه پیشتر گفتیم، بوسیلهٔ «انگیزه»ای تقویت‌شده‌اند که ناشی از نیروهای برخاسته از دموکراسی و صنعت هستند، [بزرگترین مشکل ما بوده است] می‌توان سرآغاز وقوع این جنگ و ستیز را در جنگهای انقلابی فرانسه در پایان سده هجدهم یافت. اما وقتی این موضوع را قبلاً بررسی کردیم با این واقعیت روبروشدیم که در فصل جدید تاریخ تمدن غربی، این مرحله از جنگ و ستیز خشونت‌بار نه اولین بلکه دومین مرحله از نوع خود بود. مرحلهٔ اول همان جنگهای مذهبی است که از میانهٔ سده شانزدهم تا میانهٔ سدهٔ هفدهم تمدن مسیحی غرب را ویران کردند. همچنین دیدیم که در فاصلهٔ این دومرحله از جنگ‌های خشونت بار سده‌ی واقع شده است که در آن جنگ و ستیز، همچون بیماری نسبتاً ضعیف و یا همانند «بازی شاهانه» بود یعنی این که جزم‌گرایی‌های فرقه‌ای و مذهبی و یا ملی‌گرایانه و دموکراتیک آن را تشدید نکرده بودند. بدین‌سان، در تاریخ ما نیز، آنچه در تمدنهای دیگر به عنوان «دوران مشکلات» گفتیم یافت می‌شود و این دوران شامل فروپاشی، تجدیدقوا و بازگشت مجدد است.

معلوم است چرا تجدید قوای ما در دوران مشکلات در سده هجدهم ناکام و ناپایدار بود؛ زیرا تساهلی که عصر روشنگری بدان دست‌یافت تساهلی مبتنی بر فضایل مسیحی ایمان، امید و نیکوکاری نبود بلکه برپایهٔ بیماریهای شیطانی سرخوردگی، ترس و بدبینی اتکاء داشت. این تساهل دستاورد پرزحمت جد و جهد مذهبی به شمار نمی‌رفت بلکه عارضهٔ ظاهری رهاکردن مذهب بود.

آیا می‌توان پیامد مرحلهٔ دوم و خشونت‌بارتر جنگ و ستیزی را که جهان غرب به

علت نارسایی روحانی جنبش روشنگری سده هجدهم بدان گرفتار آمده، پیش‌بینی کرد؟ اگر بخواهیم آینده‌نگری کنیم باید نخست بیاد بیاوریم که، گرچه همهٔ تمدنهای شناخته شده ممکن است مرده و یا در حال مرگ باشند، اما تمدن مانند ارگانیسم زنده نیست که به حکم سرنوشتی تغییرناپذیر پس از طی منحنی زندگی از پیش‌تعیین شدهٔ خود محکوم به مرگ باشد حتی اگر همهٔ تمدنهای دیگری که تاکنون پیدا شده‌اند هم براستی چنین منحنی و مسیری را طی می‌کردند، باز هم هیچ قانون تعیین‌کنندگی تاریخی شناخته شده‌ای وجود ندارد تا ما را وادارد که از چالهٔ تحمل‌ناپذیر «دوران مشکلاتمان» بیرون بجهیم و به چاه «وضعیت‌جهانی» بیفتیم، چاهی که سرانجام و خواه‌ناخواه در آن دفن خواهیم شد. درعین‌حال چنین سوابقی در تاریخ تمدنهای دیگر و نیز در فرایند حیات طبیعت، لاجرم در سایه شوم اوضاع فعلی ما هولناک به نظر می‌رسند. این فصل را در آستانهٔ وقوع جنگ عمومی سالهای ۴۵-۱۹۳۹، برای کسانی نوشتم که پیشتر شاهد جنگ‌جهانی ۱۸-۱۹۱۴ بودند. همین مطالب در فردای روزی تجدید چاپ شدند که اختراع و کاربرد بمبی که از طریق رها کردن انرژی اتمی موجب نابودی حیات و تولیدات انسان در مقیاسی بی‌سابقه شده است، به دومین جنگ‌جهانی در طی یک نسل پایان داد. ظهور سریع و پی‌درپی چنین حوادثی بر روی منحنی تصاعدی و فزایندهٔ مصائب بزرگ، خواه ناخواه شکی نسبت به آینده در ما ایجاد می‌کند و همین شک، ایمان و امید ما را در آخرین لحظاتی که بیش از هرزمان دیگر نیازمند چنین قوای روحانی نجات بخشی هستند، تضعیف می‌کند. در مقابل چنین چالشی نمی‌توان طفره رفت و سرنوشت ما به واکنش ما بستگی دارد.

«در خواب مردی ژنده‌پوش را دیدم که در جایی ایستاده، دور از خانه‌اش با کتابی در دست و بارسنگینی بر دوش؛ دیدم که کتاب را بازکرد و از آن چیزی خواند و همچنانکه می‌خواند، می‌گریست و می‌لرزید و چون دیگر یارای خودداری نداشت با صدایی سرزنش‌بار فریاد برآورد: چه کار کنم».

بی‌جهت نیست که کریستیان قهرمان کتاب بونیان[1] اینقدر ناراحت بود. « [گفت] قطعاً وقوف یافته‌ام که شهرما با آتشی که از آسمان خواهد رسید، خواهد سوخت و با این واقعهٔ هولناک، هم خودم و هم شما ای همسر و ای فرزندان دلبندم همگی نابود خواهیم شد، مگر آنکه راه‌نجاتی پیدا شود (که معلوم نیست چه راهی است) تا ما رهایی یابیم».

---

۱. J.Bunyan: (۱۶۸۸-۱۶۲۸) نویسنده انگلیسی.م.

چه واکنشی نسبت به این چالش از سوی کریستیان صورت می‌گیرد؟ آیا به این‌سو و آنسو خواهد نگریست چنانکه گویی درصدد فرار است لیکن چون نمی‌داند به چه راهی برود، ساکن باقی می‌ماند؟ و یا در حالی که فریاد می‌کشد «آی زندگی، آی زندگی، آی زندگی جاوید!» و چشمانش را به روشنایی درخشانی دوخته و پاهایش همچون توپ بازی به سوی دروازه‌های دوردست نشانه می‌روند، فرار خواهند کرد! اگر پاسخ به این پرسش به هیچ کس دیگر جز خود کریستیان بستگی نمی‌داشت، ممکن بود براساس شناختی که نسبت به سرشت یکسان بشر داریم، پیش‌بینی کنیم که سرنوشت عاجل کریستیان مرگ در شهر نابودی خواهد بود. اما در شکل کلاسیک این افسانه آمده است که قهرمان داستان در لحظهٔ بحرانی کاملاً به حال خود رها نشد. بنا به روایت جان‌بونیان، کریستیان در برخورد با «مبشر انجیل عیسی مسیح، نجات یافت» و چون نمی‌توان فرض کرد که طبع خداوند کمتر از طبع انسان باثبات باشد، پس باید دعا کنیم که لطفی که خدا یک بار در حق جامعهٔ ما روا داشته، در صورتی که دوباره در عین تواضع و با دلی شکسته خواستار آن شدیم، از ما دریغ نکند.

تیلهارد دو شاردن: پدیدهٔ انسان[1]

*همهٔ فلاسفهٔ تاریخ سده بیستم بدبین نیستند. پیر تیلهاردو شاردن درکتاب **پدیده انسان** (که در سال ۱۹۵۵ پس از مرگ نویسنده در پاریس منتشر شد) از چشم‌انداز درازمدت تکامل به تاریخ نگاه می‌کند و به نتایج کاملاً خوش‌بینانه‌ای می‌رسد. تیلهارد (۱۹۵۵-۱۸۸۱) کشیشی یسوعی، زیست‌شناسی برجسته و استاد زمین‌شناسی موسسه کاتولیک پاریس، عضو مکاتبه‌ای آکادمی علوم فرانسه و سالها مشاور علمی مجله زمین‌شناسی چین بود.*

مرحله تازه‌ای در تکامل

ما در این لحظه درحال گذراندن دوران **گذار** هستیم.... افتخار و خوشبختی تلاقی دوران زندگی ما با تحولی اساسی در «بخش فکرپذیر حیات»[2] نصیب ما شده است. در این عرصه‌های آشفتگی و بی‌قراری که در آن حال با آینده درمی‌آمیزد و تحولات عظیمی ایجاد می‌شود ما با کل عظمت، عظمت بی‌سابقهٔ پدیدهٔ انسان روبرو هستیم. هم اینجا و هم‌اینک ما بیش از هریک از نیاکان گذشتهٔ خود حق داریم دربارهٔ میزان اهمیت و مسیر

---

1. Pierre Teilhard de Chardin, *The Phenomenon of Man*. (Wm. Collins and Co. 1959, London).

۲. Noosphere : از noos در یونانی به معنی فکر؛ در زیست‌شناسی آن بخش از جهان حیات است که تحت‌تأثیر اندیشهٔ انسان قرار داردم.

آیندهٔ فرایند «انسانی شدن» بیندیشیم. باید به دقت دراین باره تأمل کنیم و مسأله را بخوبی دریابیم و برای این کار بهتر است به فراسوی سطح ظاهری بنگریم و شکل خاص ذهنیتی را که از زهدان جهان امروز زاده می‌شود، کشف کنیم....

در یکصدوپنجاه سال گذشته، شگفت‌آورترین حادثه‌ای که از آغاز تفکر در ذهن انسان در تاریخ ثبت شده، دستیابی قطعی آگاهی انسان به ***مقیاسی با ابعاد جدید*** است که در نتیجهٔ آن جهان کاملاً تازه‌ای، بواسطهٔ تحول ساده‌ای در جوهر درونی جهان، پدید آمده است بدون آنکه تحولی در مسیر و ویژگیهای آن رخ دهد. تا آن زمان به نظر می‌رسید که جهان به صورتی ایستا و قابل تجزیه و انحلال براساس سه محور هندسی خود استوار باشد. اما اینک می‌دانیم که جهان از قالب واحدی ریخته شده است.

آنچه «انسان مدرن» را بوجود می‌آورد و مشخص می‌کند (و بسیاری از معاصرین ما هنوز به این معنی مدرن نیستند) توانایی نگاه کردن نه‌تنها برحسب مقولات مکان و زمان بلکه برحسب مدت یا به سخن دیگر برحسب فضا ـ زمان زیست‌شناسانه است ـ بالاتر از همه شاخصه انسان مدرن این است که نتواند به هیچ‌چیز، **حتی به خودش** به شیوه‌ای دیگر بنگرد..... ...انسان درمی‌یابد که به بیان موجزجولین هاکسلی ***چیزی جز تکامل آگاهی یافته ازخود*** نیست. به نظر من ذهن مدرن انسان (تا آنجایی که مدرن باشد) نمی‌تواند آرام بگیرد مگر آنکه به چنین دیدگاهی برسد. تنها در چنان اوجی، آرامش و روشن‌اندیشی چشم به راه ما هستند....

[با این‌حال کافی نیست بگوییم] که تکامل از طریق آگاهی یافتن از خویشتن در درون اعماق وجود ما، تنهانیازمند آن است که در آینه به خود نگاه کند تا همهٔ اعماق درونی خود را دریابد و خود را بازشناسد. بعلاوه تکامل می‌تواند آزادانه خود را به کناری نهد ـ خودش را رها کند و یا رد کند. نه‌تنها ما در کوچکترین اعمال خود راز فعالیت تکامل را مشاهده می‌کنیم، بلکه در درجهٔ اول ***ما آن را در دستان خود داریم***، و در اینجا تکامل برای آینده‌اش نسبت به گذشته‌اش مسئول است. آیا این عظمت است یا بردگی‌است؟ کل مشکل عمل در اینجا نهفته است.

احساس مغلوب‌شدگی: دلسردی

دلیل بدبینی و شکاکیت رایج در میان افراد «روشن‌اندیش» امروز نسبت به بشریت، تنها دلیلی نمایشی نیست. حتی وقتی مشکلات فکری ذهن در ادراک کلیت و در تصور فضا ـ زمان از میان رفته باشند، بازهم با نوع دیگر و شاید جدی‌تری از تردید روبرو هستیم، تردیدی که با سیمای نامنسجمی که جهان امروز از انسان عرضه داشته، مرتبط

است. سده نوزدهم در انتظار سرزمین موعود به سر می‌برد و گمان می‌کرد که ما در آستانهٔ عصر زرینی قرار داریم که روشنایی و سازمان خود را از علم و گرمای خود را از احساس برادری میان انسانها می‌گیرد. در عوض ما اینک می‌بینیم که در جهانی درغلتیده‌ایم که درحال تفرقهٔ فزاینده و غم‌انگیزی است. اندیشهٔ روح زمان، گرچه ممکن است از لحاظ نظری ممکن و یا حتی متحمل باشد، لیکن مورد تأیید تجربه نیست. هیچ کس هرگز نمی‌تواند از طریق اتحاد با انسان از انسان فراتر رود. ناکجا آباد باید هرچه زودتر کنار گذاشته شود و جز این چیز دیگری برای گفتن نیست.

در مقام توضیح و یا انکار مظاهر عقب‌گردی که اگر حقیقت داشته باشد نه‌تنها رؤیاهای زیبا را نابود می‌کند بلکه ما را به پذیرش بیهودگی اساسی جهان سوق می‌دهد، باید در آغاز بگوییم که سخن‌گفتن از تجربه یا از نتایج تجربه در چنین ارتباطی دست کم زودرس است. نیم‌میلیون و یا شاید یک میلیون سال لازم بود تا زندگی از درون انسان نماهای اولیه به دوران انسان مدرن برسد. پس آیا ما باید اکنون که انسان کمتر از دوسده است که به سوی وضع والاتری در حرکت است، از غصه درخود بپیچیم و بگوییم که چرا انسان هنوز با خودش سازش نیافته است؟ باز دیگر ما امور را در جای خودشان نمی‌بینیم. فهم عظمتی که در پیرامون ما، در پشت سرما و در پیش روی ماست خود قدمی به پیش است. اما اگر ادراک عمق همراه با اذعان به *آهستگی* فرایند نباشد، در آن صورت باید بدانیم که تحول در ارزشها ناقص باقی خواهد ماند و چیزی جز جهانی ناممکن در پیش نگاه خیره ما ظاهر نخواهد شد. هر بعدی دارای آهنگ خاص خویش است. حرکت ستارگان دارای عظمت خاص خود است. آیا اگر درپس تاریخ انسان دوران بی‌پایان ماقبل تاریخ وجود نداشت، بشریت به نظر ما کلاً ایستا نمی‌رسید؟ به همین سان و به‌رغم افزایش شتاب تقریباً انفجارآمیز در فرآیند تکامل جدید در سطح انسان، نمی‌توان انتظار داشت که زمین خود را در عرض یک نسل در پیش چشمان ما دگرگون کند. بهتر است آرامش و دل و جرأت داشته باشیم.

به رغم همهٔ شواهد مخالف، انسان درحال‌حاضر به خوبی در حال پیشرفت است و به حکم شواهد بسیاری می‌تواند به درستی گفت که انسان درحال پیشرفت است. اما اگر انسان پیشرفت می‌کند، این پیشرفت نامحسوس است همچنانکه باید در مورد همهٔ امور پدیده‌های بزرگ چنین باشد

عشق به عنوان نیرو

ما عادت داریم که تنها چهرهٔ عاطفی عشق و لذات و رنجهای ناشی از آن را درنظر

بگیریم (و آنهم با چه تحلیل جانانه‌ای!) اما دراینجا من با پویایی طبیعی و اهمیت تکاملی عشق سروکار دارم، به این منظور که مراحل نهایی فرایند تکامل پدیدهٔ انسان را مشخص سازم. عشق به‌عنوان واقعیت زیست‌شناسانهٔ تمام عیار و کاملی و یا به سخن دیگر به عنوان رابطهٔ موجودی باموجود دیگر، خاص انسان نیست. عشق یکی از ویژگیهای عمومی حیات است و بدین عنوان در انواع ودرجات خود همهٔ اشکال مختلفی را که ماده انداموار متوالیاً به خود می‌گیرد، شامل می‌شود. در پستانداران که به انسان بسیار نزدیک‌اند، می‌توان عشق را به آسانی در وجوه مختلفش، یعنی در شکل شورجنسی، غریزهٔ پدری، همبستگی اجتماعی و غیره یافت. در سطوح پایین‌تر شجرهٔ حیات شباهت‌ها با مورد انسان بسیار مبهم‌اند و هرچه پایین‌تر می‌رویم آنقدر ضعیف می‌شوند که دیگر محسوس نیستند. اما باید در همین‌جا آنچه راکه پیشتر در هنگام بحث از «اندرون اشیاء» گفتیم، تکرار کنم. اگر حتی در ابتدائی‌ترین سطح، یعنی در سطح مولکول، تمایلی درونی به وحدت و یکپارچگی وجود نمی‌داشت عشق اصلاً نمی‌توانست در سطوح بالاتر، یعنی در شکل انسانی بطورکلی ظاهر شود. به همین دلیل برای آنکه از وجود عشق در خودمان یقین یابیم می‌باید وجود آن را دست‌کم به شکلی ناقص در همهٔ موجودات بپذیریم؛ و در حقیقت اگر از فراز قلهٔ آگاهی به اطراف نگاه کنیم، می‌بینیم که در همه چیز عشق هست.... توصیف بشریت به عنوان روح زمین، مجموعهٔ افراد و اقوام، ترکیب تعارض‌آمیز جزء با کل، و وحدت با کثرت، خیالی خوانده می‌شود لیکن همهٔ این اوصاف از لحاظ زیست‌شناسی ضروری است؛ و برای این که همهٔ این اوصاف درجهان تجسم و تحقق یابند، تنها چیزی که نیاز است این است که قدرت عشق در خیال ما چنان رشد یابد که همهٔ آدمیان و کل زمین را دربرگیرد.

وضع غایی جهان

پس از بیان این مطلب باید پرسید حال که باتوجه به وضع کنونی «حوزهٔ فکر پذیرحیات» پس از آنکه به سطح جهانی کلیت روحی و جوشش تکاملی برسیم، ***درطول چه مسیرهایی*** پیش خواهیم رفت؟ می‌توان سه مسیراصلی را تشخیص داد که در آنها پیش‌بینی‌هایی که پیشتر براساس تحلیل اندیشه‌های علم و انسانیت بدان رسیدیم، تحقق‌پذیر باشند. این سه عبارتند از: [یکی] سازماندهی به پژوهش و تحقیق، [دوم]تمرکز تحقیقات بر روی موضوع انسان و[سوم] ترکیب علم و دین. این سه مظاهر فرآیند واحد و یکسانی هستند....

می‌توانیم جهانی را تصور کنیم که «فراغت» وعلاقمندی فزایندهٔ آن در خیالپردازی

دربارهٔ همه‌چیز، آزمایش همه‌چیز، و پیشبرد همه‌چیز تجلی یابد؛ جهانی که در آن تلسکوپ‌های بزرگ و دستگاههای انفجار اتم بیش از همهٔ بمب‌ها و توپخانه‌های گذشته روی هم، موجب صرف پول و برانگیختن احساس ستایش شوند؛ جهانی که در آن کشف رازهای بیشتر و استخراج نیروهای دیگری از ذرات، ستارگان و یا ماده انداموار، آمال و آرزوی نه‌تنها گروه کوچک پژوهشگران حرفه‌ای بلکه مردم کوچه و خیابان شود؛ جهانی که در آن انسان، به شیوه‌ای که رایج شده، جان خود را برای بودن و دانستن فدا می‌کند نه برای داشتن، این وضع براساس تخمین نیروهای موجود، چیزی است که باشتاب هرچه تمامتر در حال شکل‌گیری است.

در مورد برخی از موجودات آلی نازل‌تر، شبکیه چشم، سراسر سطح بدنشان را می‌پوشاند. به همین‌سان دانش و بینش انسان هنوز در عملکرد خود پراکنده است و با فعالیت صنعتی و جنگ و ستیز آمیخته است. چنین بینشی می‌باید از لحاظ زیست‌شناسی به نحوی مستقل به خود فردیت بخشد و از اندامهای خاص خود بهرمند گردد. دیری نخواهد پایید که «حوزهٔ فکرپذیر حیات» صاحب چشم شود....

... انسان به عنوان فاعل شناسایی سرانجام درخواهد یافت که انسان، به عنوان «موضوع شناسایی» کلید کل علم و شناخت طبیعت است.... تاکنون نوع بشر به صورت اتفاقی و جسته‌گریخته تکامل و توسعه یافته است و ما دربارهٔ این مسأله چندان نیندیشیده‌ایم که اگر نیروهای انتخاب طبیعی را سرکوب کنیم، ***چه عوامل پزشکی و اخلاقی می‌باید جانشین آن نیروها شوند.*** در سده‌های آینده می‌باید روش بهبود نژاد به شکلی انسانی و شرافتمندانه که شایستهٔ شخصیت انسان باشد کشف شود.

بهبود نژاد افراد به بهبودنژاد جامعه می‌انجامد.... نکاتی که باید در این مورد درنظر گرفت عبارتند از: توزیع منابع جهان؛ جلوگیری از روانه‌شدن جمعیت به سوی مناطق غیرمسکون؛ بهترین نوع استفاده از نیروهایی که درنتیجهٔ استفاده از وسایل مکانیکی درکار، آزاد می‌شوند؛ تحلیل و بررسی فیزیولوژیک ملتها و نژادها با گسترش جغرافیای اقتصادی، جغرافیای سیاسی و جغرافیایی جمعیتی، و سازماندهی به تحقیق به وجهی که به سازماندهی معقول به جهان بینجامد. چه بخواهیم و چه نخواهیم همهٔ نشانه‌ها و علائم و همهٔ نیازهای ما در مسیرواحدی قرار می‌گیرند. ما باید با بهره‌گیری از علم فیزیک، زیست‌شناسی و روانشناسی و حتی با فرارفتن از حدود این علوم، ***علم انرژی انسانی*** را ایجاد کنیم و چاره‌ای جز این هم نداریم.

این کار هم‌اکنون شروع شده و در فرایند همین کار است که علم، با تمرکز فزاینده بر

روی انسان، خود را به نحو فزاینده‌ای با دین رودررو خواهد یافت. از لحاظ ظاهری، جهان مدرن مولود حرکتی ضدمذهبی است، [در جهان مدرن] انسان خودمختار می‌شود و عقل جای ایمان را می‌گیرد. در نسل ما و دو نسل پیش از ما دربارهٔ نزاع میان علم و دین سخن بسیار رفته است؛ حتی زمانی مسلم به نظر می‌رسید که علم لاجرم جانشین دین خواهد شد.

اما این نزاع، تا جایی که هم‌اکنون ادامه دارد، می‌باید برحسب شکل کاملاً متفاوتی از تعادل و توازن حل شود؛ یعنی نه به شکل حذف یکی و یا حفظ دوگانگی آنها بلکه به شکل ترکیب آن دو. پس از تقریباً دو سده جنگ و جدال پرسروصدا، نه علم و نه دین هیچ یک نتوانسته‌اند رقیب خود را بی‌اعتبار کنند. برعکس معلوم می‌شود که هیچ یک نمی‌تواند بدون دیگری به طور متعارف رشد کند و دلیل این موضوع ساده است زیرا حیات یکسانی در هر دو وجود دارد. علم نه در انگیزه‌ها و نه در دستاوردهای خودنمی‌تواند بدون داشتن رنگ‌ورویی از عرفان و ایمان به حدود نهایی خود برسد.

اولاً از *لحاظ انگیزه‌ها* چنانکه در هنگام بحث از مسأله عمل بدان اشاره کردیم انسان تنها تا زمانی که بواسطهٔ انگیزه و علاقهٔ شوق‌انگیزی برانگیخته شود به کار و پژوهش ادامه خواهد داد. حال چنین انگیزه‌ای کلاً به اعتقاد و ایمان در این خصوص بستگی دارد که جهان دارای جهت و غایتی است و از این رو ممکن است (یا اگر ایمان داشته باشیم، لازم است) سرانجام به وضع مطلوب و بازگشت‌ناپذیری منتهی گردد (البته چنان اعتقاد و ایمانی برای خود علم اثبات‌ناپذیر است). اعتقاد به ترقی از همین‌جا ناشی می‌شود....

بطورخلاصه علم به‌محض آنکه از حد پژوهش‌های *تحلیلی* خود که مراحل پایین‌تر و اولیهٔ تحقیق علمی را تشکیل می‌دهند، فراتر رود و به مرحلهٔ *ترکیب* برسد، می‌باید *آینده* و کلیت را درنظر بگیرد و بشناسد و فعالیت خود را در گرو چنین شناختی بداند، زیرا ترکیب طبعاً به تصدیق امکان وجود وضعیت والاتری برای انسان می‌انجامد و با این کاو علم از خودش فاصله می‌گیرد و این‌بار در هیأت *آزادی* و *ستایش* ظهور می‌کند.

وقتی زنان و [اندیشمندان] سده نوزدهم دربارهٔ مذهب علم سخن می‌گفتند، برخطا نبودند. اشتباهشان تنها در این بود که درنمی‌یافتند که پرستش بشریت مستلزم احیاء و اعادهٔ همان نیروهای روحانی فعالی بود که می‌خواستند از شرشان رهایی یابند....

بشریت اگر در سه مسیری که ذکر کردیم همواره به پیش برود و از زمان بسیار دراز زندگی آیندهٔ خود بهره گیرد، امکانات عظیمی در پیش روی خود خواهد داشت.

منابع و مآخذ

۱. روشنفکران و تاریخ فکر

1. J. H. Robinsons, *Mind in the Making,* (Harper, 1921). A. O. Lovejoy, *The Great chain of Being,* (Harvard, 1936; harper, 1965), and "Rejections on the History of Ideas," *Journal of the History of Ideas,* 1940. R. K. Merton "*The Sociology of Knowledge.*"

2. Franklin L. Baumer, "intellectual History and its Problems," *Journal of Modern History,* 21, 1949, Maurice Mandelbaum, "*The History of Ideas, Intellectual History, and the History of Philosophy,*"History and theory, Beiheft 5, 1965; Hajo Holborn, "*The History of Ideas,* "American Historical Review, 73, 1968; Quentin Skinner, "*Meaning and Understanding in the History of Ideas,*" *History and Theory,* 8, 1969; Felix Gilbert, "Intellectual History: Its Aims and Methods," *Daedalus,* 100 (1971); Leonard Krieger, "The Autonomy of Intellectual History," *Journal of the History of Ideas,* 34 (1973).

3. F. M. Corn- *The Unwritten Philosophy and Other Essays* (Cambridge, 1950), Carl Becker "climates of opinion" in *The Heavenly City of the Eighteenth- century philolophers* (Yale, 1932, 1968). W. Warren Wagar *World*

Views: A Study in comparative History (Dryden, 1977). Karl Mannheim, *Essays on the Sociology of Culture* (Routledge & Paul, 1956) George B. de Huszar *The Intellectuals* (Free Press, 1960).

۲. منابع عمومی

4. J. H. Randall, *The Making of the Modern Mind* (Houghton Mifflin, 1926, 1940). Crane Brinton, *Ideas and Men* (Prentice-Hall, 1950, 1963) P. Smith, *A, History of Modern Culture* (Holt, 1930-34; Collier, 1962). W. R. Coates, H. V. White, and J. S. Schapiro, *The Emergence of Liberal Humanism and The Ordeal of Liberal Humanism* (McGraw-Hill, 1966-70). Roland Stomberg, *An Intellectual History of Modern Europe* (Appleton, 1966). Franklin L. Baumer *Modern European Thought* (Macmillan, 1977).

5. Basil Willey, *Christianity; Past and Present* (Cambridge, 1952) F. Van Baumer, *Religion and the Rise of Scepticism* (Harcourt, 1960, 1969). F. Van Baumer, *God in Modern Philosophy, by* James Collins (Regnery, 1959,1967).

6. Frderick copleston, *A History of Philosophy,* 8 vols. (Newman, 1963-66), J. H. Randall, *The Career of Philosophy,* 2 vols. (Columbia, 1962, 1965), W. T. Jones, *A History of Western Philosophy* (Harcourt, 1952, 1969). R. G.

7. Collingwood, *The Idea of Nature* (Oxford, 1945, 1960). W. C. Dampier, *A History of Science* (Cambridge, 1929, 1958), g. Sabine *A History of Political Theory* (Holt, 1937; Dryden, 1973) Hans Kohn, *The Idea of Nationalism* (Macmillan, 1944, 1948). R. G. Collingwood, *The Idea of History* (Oxford, 1946, 1957); Karl Löwith, *Meaning in History* (Chicago, 1949); Bruce Mazlish, *The Riddle of History: The Great Speculators from Vico to Freud* (Harper, 1966; Minerva, 1968).

۳. قرون وسطی

8. F. B. Artz, *The Mind of the Middle Ages* (Knopf, 1953, 1959). David Knowles, *The Evolution of Medieval Thought* (Helicon, 1962; Random House, 1964), Gordon Leff, *Medieval Thought* (Penguin, 1958; Quadrangle, 1959)

William J. Brandt, *The Shape of Medieval History: Studies in Modes of Perception* (Yale, 1966).

9. C. N. Cochrane, *Christianity and Classical Culture* (Clarendon, 1940, 1957) Jaroslav Pelikan, *The Emergence of the Catholic Tradition* (Chicago, 1971). Jeffrey B. Russell, *Religious Dessent in the Middle Ages* (Wiley, 1971), Austin B. Evans, *Heresies of The High Middle Ages* (Columbia, 1969), Gordon Leff, *Heresy in the Later Middle Ages* (Barnes & Noble, 1967).

10. Etienne Gilson and F. c. Copleston, *The History of Christian Philosophy in the Middle Ages* (Random House, 1955). Gilson, *The Spirit of Medieval Philosophy* (Scribner's, 1936, 1940). Copleston, *A history of Medieval Philosophy* (Methuen, 1972; Harper, 1974). A. C. Crombie, *Augustine to Galileo: The History of Science A. D.* 400-1650 (Falcon, 1952; Penguin, 1969); Herschel Baker, *The Dignity of Man* (Harvard, 1947). C. H. Mellwain, *The Growth of Political Thought in the west* (Macmillan, 1932, 1959). W. Ullman, *A History of Political Thought: The Middle Ages* (Penguin, 1965). J. N. Figgis, *The Political Aspects of St. Augustine's 'City of God'* (Longmans, 1921; Peter Smith, 1963). g. La Piana "Theology of History", in *The Interpretation of History,* J. R. Strayer (ed.) (Princeton, 1943), and T. Mommsen "St. Augustine and the Christian Idea of Progress," *Journal of the History of Ideas,* 12 (1951).

۴. عصر رنسانس

11. W. K. Ferguson, *The Renaissance in Historical Thought* (Houghton Mifflin, 1948). Federico Chabod "The Concept of the Renaissance" in *Machiavelli and the Renaissance* (Harvard, 1958) Douglas Bush, *The Renaissance and English Humanism* (Toronto, 1939).

12. Denis Hay, *The Italian Renaissance in its Historical Background* (Cambridge, 1961, 1977). Denis Hay, *The Rnaissance: Six essays* (Metropolitan Museum of Art, 1953; Harper, 1962). Eugenio Garin, *Italian Humanism and Civic life in the Renaissance* (Basil Black well, 1965).

13. Lewis Spitz, *The Religious Renaissance of the German Humanists* (Harvard, 1963) Werner Gundersheimer (ed.), *French Humanism* 1970-1600 (Harper, 1969, 1970) A. L. Rowse, *The Elizabethan Renaissance* (Scribner's, 1972) Roland Bainton, *Erasmus of Christendom* (Scribner's, 1969).

14. R. R. Bolgar, *The Classical Heritage and its Beneficiaries* (Cambridge, 1954); Paul Kristeller, *Renaissance Thought* (Harper, 1961, 1965) Paul Kristeller, *Eight Philosophers of the Italian Renaissance* (Stanford, 1964); E. M. W. Tillyard, *The Elizabethan World Picture* (Chatto & Windus, 1943), Theodore Spencer, *Shakespeare and the Nature of Man* (Macmillan, Ltd., 1942, 1949), Ernst Cassirer (ed.), *The Renaissance Philosophy of Man* (Chicago, 1948, 1969), Charles Trinkaus, *In Our Image and Likeness: Humanity and Divinity in Italian Humanist Thought,* 2 vols. (Chicago, 1970); Leonardo Olschki, *The Genius of Italy* (Oxford, 1949; cornell, 1964).

15. J. W. Allen, *A History of Political Thought in the Sixteenth Century* (Methuen, 1928, 1957). Eric Cochrane "Machiavelli: 1940-1960," *Journal of Modern History,* 33, 1961. John Geerken, "Machiavelli Studies since 1969," *Journal of the History of Ideas,* 37, 1976. Marie Boas Hall, *The Scientific Renaissance,* 1450-1630 (Harper, 1962) Eric Cochrane "*Science and Humanism in the Italian Renaissance*" in the *American Historical Review,* 81 (1976).

۵. عصر تفرقه دینی

16. H. J. Grimm, *The Reformation Era* (Macmillan, 1954, 1973). Ernst Troeltsch *Protestantism and Progress* (Williams & Norgate, 1912; Beacon Hill, 1958). Robert M. Kingdon (ed.), *Transition and Revolution: Problems and Issues of European Renaissance and Reformation History* (Burgess, 1974). E. H. Harbison, *The Chritian Scholar in the Age of the Reformation* (Scribner's, 1956).

17. A. c. McGiffert, *Protestant Thought Before Kant* (Scribner's, 1911; (Harper, 1962). Lewis W. Beck, *Early German Philosophy* (Harvard, 1969). 18. James

Mackinnon' *Luther and the Reformation,* vol. 1 (Longmans, Green, 1925). Roland Bainton, *Here I Stand* (Abingdon cokesbury, 1950; New American Library, 1963) Gerhard Ebeling, *Luther: An Introduction to His Thought* (Fortress, 1970).

19. J. T. McNeill, *The History and Character of Calvinism* (Oxford, 1954, 1967). Francois Wendel *Calvin: The Origins and Developments of His Religious Thought* (Harper, 1963). Marshall Knappen, *Tudor Puritanism* (Chicago, 1939; P. Smith, 1963). John New, *Anglican and Puritan* (Stanford, 1964).

20. Roland Bainton "*The Left wing of the Reformation*" The *Journal of Religion,* 21 (1941). James Stayer, *An abaptists and the Sword* (Coronado, 1972) Steven Ozment, *Mysticism and Dissent: Religious Ideology and Social Protest in the Sixteenth Century* (Yale, 1973). P. Janelle, *The Counter Reformation* (Bruce, 1949). E. M. Burns, The Counter Reformation (Van Nostrand, 1964).

21. Troeltsch, *The Social Teaching of the Christian Churches,* vol. 2 (George Allen & Unwin, 1931). A. S. P. Woodhouse, *Puritanism and Liberty* (Dent, 1938). R. Bainton, *The Travail of Religious Liberty* (Westminster, 1951; Harper, 1958), J. Lecler, *Toleration and the Reformation* (Association, 1960), W. K. Jordan, *The Development of Religious Toleration in England* (Harvard, 1932-40). Keith Thomas, *Religion and The Decline of Magic* (Scribner's, 1971).

22. Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism* (Scribner's, 1930, 1958). R. H. Tawney, *Religion and the Rise of Capitalism* (Murray, 1926; New American Library, 1963). B. N. Nelson, *The Idea of Usury* (Princeton, 1949; Chicago, 1969).

۶. انقلاب علمی

23. G. N. Clark, *The Seventeenth Century* (Clarendon, 1929; Oxford, 1961). 24. Carl Friedrich, *The Age of the Baroque,* 1610-1660 (Harper, 1952). Louis Bredvold, *The Intellectual Milieu of John Dryden* (Michigan, 1934, 1956). Paul Hazard, *The European Mind,* 1680-1715 (Yale, 1953; World Publishing Co.,

1967). Meyrick Carré, *Phases of Thought in England* (Clarendon, 1949). Gerald Cragg, *Freedom and Authority* (Westmister, 1975).

25. Herbert Butterfield, *The Origins of Modern Science* (G. Bell, 1949; Free Press, 1968). A. R. Hall, *The Scientific Revolution 1500-1800* (Longmans, 1954; Beacon, 1970) Thomas Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions* (Chicago, 1962, 1970). M. Ornstein, *The Role of Scientific Societies in the Seventeenth Century* (Chcago, 1928; Archon, 1963). Mark Curtis, *Oxford and Cambridge in Transition 1558-1642* (Oxford, 1959).

26. E. A. Burtt, *The Metaphysical Foundations of Modern Physical Science* (Harcourt, 1927; Doubleday, 1955). Alexandre Koyré, *From the Closed World to the Infinite Universe* (Johns Hopkins, 1957). Basil Willey, *The Seventeenth Century Background* (Chatto & Windus, 1934; Doubleday, 1953). Richard S. Westfall, *Science and Religion in Seventeenth Century England* (Yale, 1958); Marjorie Nicolson, *The Breaking of the Circle: Studies in the Effect of the "New Science" Upon Seventeenth Century Poetry* (Northwestern, 1950; Columbia, 1960); G. N. Clark, *Science and Social Welfare in the Age of Newton* (Clarendon, 1937, 1949). R. F. Jones, *Ancients and Moderns* (Washington University, St. Louis, 1936; California, 1965). Victor Harris, *All Coherence Gone* (Chicago, 1949) Ernest Tuveson, *Millenium and Utopia: A Study in the Background of the Idea of Progress* (California, 1949).

27. Richard Popkin, *The History of Skepticism from Erasmus to Descartes* (Van Gorcum, 1960; Harper, 1968); Jan Miel, *Pascal and Theology* (Johns Hopkins, 1969); J. N. Figgis, *The Divine Right of Kings* (Cambridge, 1914; Harper, 1965), perez Zagorin, *A History of Political Thought in the English Revolution* (Routledge & Paul, 1954), Richard Aaron, *John Locke* (Oxford, 1937, 1971). Hugh Honour, *The New golden Land: European Images of America from the Discoveries to the Present Time* (Pantheon, 1975).

۷. عصر روشن‌اندیشی

28. Carl Becker, *The Heavenly City of the Eighteenth-Century Philosophers* (Yale, 1932, 1969). R. O. Rockwood (ed.), *Carl Becker's Heavenly City Revisited* (Cornell, 1958) Franco Venturi, *Utopia and Reform in the Enlightenment* (Cambridge, 1971).

29. Paul Hazard, *European Thought in the Eighteenth Century* (Yale, 1954); Ernst Cassirer, *The Philosophy of the Enlightenment* (Princeton, 1951; Beacon, 1960). A. Cobbasn (ed.), *The Eighteenth Century: Europe in the Age of the Enlightenment* (Thames & Hudson, 1969): Peter Gay, *The Enlightenment,* 2 vols. (Knopf, 1966, 1969); and Norman Hampson, *The Enlightenment* (Penguin, 1968).

30. Gerald Cragg, *Reason and Authority in the Eighteenth Century* (Cambridge, 1964); A. C. Chitnis, *The Scottish Enlightenment* (Rowman, 1976); George Havens, *The Age of Ideas* (Holt, 1955; Free Press, 1965). Ira Wade, *The Intellectual Origins of the French Enlightenment* (princeton, 1971). R. R. Palmer, *Catholics and Unbelievers in Eighteenth Century France* (Princeton, 1939; Cooper Square, N. Y., 1961). Roy Pascal, *The German Sturm and Drang* Manchester, 1953). W. H. Bruford, *Culture and Society in Classical Weimar* (Cambridge, 1962).

31. Fran Manuel, *The Eighteenth Century confronts the Gods* (Harvard, 1959).

32. Basil Willey, *The Eighteenth Century Background* (Chatto & Windus, 1940; Columbia, 1953) Aram Vartanian, *Diderot and Descartes* (Princeton, 1953).

33. Lester Crocker, *The Age of Crisis: Man and World in Eighteenth Century French Thought* (Johns Hopkins, 1959). Kingsley Martin, *French Liberal Thought in the Eighteenth Century* (Little, Brown,1929; revised edition retitled, *The Rise of French Liberal Thought,* New york University, 1954). John Plamenatz, *Man and Society, Political and Social Theory,* vol. 1, *Machiavelli through Rousseau* (McGraw-Hill, 1963).

34. Harry Payne, *The Philosophes and the People* (Yale, 1976). J. B. Bury, *The Idea of Progress* (Macmillan, 1920; Dover, 1960). Charles Frankel, *The Faith of Reason* (King's Crown, 1948). Henry Vyverberg, *Historical Pessimism in the French Enlightenment* (Harvard, 1958). John Passmore, *The Perfectibility of Man* (Duckworth, 1970). Friedrich Meinecke, Historism (Routledge and Paul, 1972). Peter Reill, *The German Enlightenment and the Rise of Historicism* (California, 1975).

۸. عصر بلوغ

35. J. T. Merz, *The History of European Thought in the Nineteenth Century*, 4 vols. (Blackwood, 1896-1914, 1912-1928). Ernst Cassirer, *The Problem of Knowledge: Philosophy, Science and History since Hegel* (Yale, 1950, 1974); George Mosse, *The Culture of Western Europe: The Nineteenth and Twentieth Centuries* (Rand McNally, 1961); Karl Löwith, *From Hegel to Nietzsche* (Holt, 1964); Maurice Mandelbaum, *History, Man, and Reason; a Study in Nineteenth-Century Thought* (Johns Hopkins, 1971). Walter Houghton, *The Victorian Frame of Mind 1830-1870* (Yale, 1957). D. C. Somervell, *English Thought in the Nineteenth Century* (Longmans, 1938, Methuen 1957). A. O. Lovejoy, *Essays in the History of Ideas* (Johns Hopkins, 1948; Putnam's, 1960) René Wellek, *Concepts of Criticism* (Yale, 1963). Jacques Barzun, *Romanticism and the Modern Ego* (Little, Brown, 1943; reprinted as *Classic, Romantic and Modern*, Doubleday, 1961); H. G. Schenk, *The Mind of the European Romantics* (Constable, 1966; Doubleday, 1969); Meyer Abrams, *Natural Supernaturalism: Tradition and Revolution in Romantic Literature* (Norton, 1971).

36. Elie Halévy, *The Growth of Philosophic Radicalism* (Faber, 1928; Beacon, 1955). J. M. Robson, *The Improvement of Mankind: The Social and Political Thought of J. S. Mill* (Toronto, 1968). Walter Simon, *European Positivism in the Nineteenth Century* (Cornell, 1963). D. G. Charlton, *Positivist Thought in*

France during the Second Empire (Clarendon, 1963). F. A. vonHayek, *The Counter-Revolution of Science* (Free Press, 1952). Sidney Hook, *From Hegel to Marx* (Roynal & Hitchcock, 1936; Michigan, 1962). William Brazill, *The Young Hegelians* (Yale, 197o).

37. Loren Eiseley, *Darwin's Century* (Doubleday, 1958, 1961), Gertrude Himmelfarb, *Darwin and the Darwinian Revolution* (Doubleday, 1959; Norton, 1968), John c. Greene, *The Death of Adam: Evolution and its Impact on Western Thought* (Iowa State, 1959). J. W. Burrow, *Evolution and Society* (Cambridge, 1966). Thomas Glick (ed.), *The Comparative Reception of Drawinism* (Texas, 1974).

38. Holbrook Jackson, *The Eighteen Nineties* (Richards, 1913; Knopf, 1927), Erich Heller, *The Disenberited Mind* (Farrar, 1957; Harcourt, 1975), Koenraad Swart, *The Sense of Decadence in Nineteenth Century France* (M. Nijhoff, 1964).

39. Claude Welch, *Protestant Thought in the Nineteenth Century* (Yale, 1972). Basil Willey, *Nineteenth Century Studies* (Chatto & Windus, 1949; Harper, 1966). Basil Willey, *More Nineteenth Century Studies* (Columbia, 1956). Albert Schweitzer, *The Quest of the Historical Jesus* (Macmillan, 1948, 1968). Owen Chadwick, *The Secularization of the European Mind in the Nineteenth Century* (Cambridge, 1975), D. G. Charlton, *Secular Religions in France 1815-1870* (Oxford, 1963). Frank Turner, *Between Science and Religion* (Yale 1974).

40. Crane Brinton, *English Political Thought in the Nineteenth Century* (E. Benn, 1933; Harvard, 1949). Roger Soltau, *French Political Thought in the Nineteenth Century* (Yale, 1931; Russell & Russell, 1959). Leonard Krieger, *The German Idea of Freedom* (Beacon, 1957; Chicago, 1972). John Plamenatz, *Man and Society: Political and Social Theory, Bentham throught Marx* (McGraw-Hill, 1963). Mulford Sibley, *Political Ideas and Ideologies* (Harper, 1970). Carlton Haye, *The Historical Evolution of Modern Nationalism* (R. R. Smith, 1931;

Macmillan, 1964). Hans Kohn, *Prophets and People* 1946), Jacpues Barzun, *Race: A Study in Superstition* (Harcourt, 1937; Harper, 1965). G. D. H. Cole, *History of Socialist Thought* (St. Martin's, 1953-1960). A. P. Thornton, *Doctrines of Imperialism* (Wiley, 1965). Bernard Semmel, *Imperialism and Social Reform: English Social-imperial Thought, 1895-1914* (Harvard, 1960).

41. G. P. Gooch, *History and Historians in the Nineteenth Century* (Longmans, 1935, 1967). Georg Iggers, *The German Conception of History* (Wesleyan, 1968). W. Warren Wagar, *Good Tidings* (Indiana, 1972). Hayden White , *Metabistory: The Historical Imagination in Nineteenth Century Europe* (Johns Hopkins, 1973, 1975).

۹. عصر اضطراب

42. H. Stuart Hughes, *Consciousness and Society: The Reorientation of European Social Thought, 1890-1930* (Knopf, 1958, 1061). John Weiss (ed.), *The Origins of Modern Consciousness* (Wayne State, 1965), W. Warren Wagar, *European Intellectual History since Darwin and Marx* (Harper, 1966). Paul Tillich, *The Courage To Be* (Yale, 1952, 1959). Paul Fussell, *The Great War and Modern Memory* (Oxford, 1975). C. B. Cox and A. E. Dyson (eds), *The Twentieth Century Mind* (Oxford, 1972), 3 vols., René Marill, *L'Aventure intellectuelle du XX Siécle* (A. Michel, 1969, 1970). George Lichtheim, *Europe in the Twentieth Century* (Praeger, 1972). Peter Gay, *Weimar Culture* (Harper, 1968), Walter Laqueur, *Weimar: A Cultural History 1918-1933* (Putnam's 1974) Fritz Ringer, *The Decline of the German Mandarins: The German Academic Community, 1890-1933* (Harvard, 1969). Donald Flrming and Bernard Bailyn, *The Intellectual Migration : Europe and America, 1930-1960* (Harvard, 1969).

43. W. M. Horton, *Contemporary English Theology and Contemporary Continental Theology* (Harper, 1936, 1938); Philip E. Hughes (ed.), *Creative Minds in Contemporary Theology* (Eerdmans, 1966); William R. Hughes (ed.) *The New Christianity: An Anthology of the Rise of Modern Religious Thought*

(Delacorte, 1967). John Macquarrie, *The Scope of Demythologizing: Bultmann and his Critics* (Harper, 1960, 1961).

44. Albert W. Levi, *Philosophy and the Modern World* (Indian, 1959). John Passmore, *A Hundred Years of Philosophy* (Basic Books, 1966, 1967). F. H. Heinemann, *Existentialism and the Modern Predicament* (Harper, 1953) William Barrett, *What is Existentialism?* (Grove, 1964). Frederick copleston, *Contemporary Philosophy* (Burns & Oates, 1956). Allan Janik and Stephen Toulmin, *Wittgenstein's Vienna* (Simon & Shuster, 1973).

45. A. N. Whitehead, *Science and the Modern World* (Macmillan, 1925, 1967), Milic Capek, *The Philosophical Impact of contemporary Physics* (Princeton, 1961), Ernst Cassirer, *Determinism and Indeterminism in Modern Physics* (Yale, 1956).

46. Lancelot Whyte, *The Unconscious before Freud* (Basic Books, 1960; Doubleday, 1962). Henri Ellenberger, *The Discovery of the Unconscious* (Basic Books, 1970). Benjamin Nelson (ed.) *Freud and the 20th Century* (Meridian, 1957). B. B. Wolman, *Contemporary Theories and Studies in Psychology* (Harper, 1960) Ira Progoff, *The Death and Rebirth of Psychology* (Julian, 1956).

47. Arnold Brecht, *Political Theory: The Foundations of Twentieth Century Political Thought* (Princeton, 1959). H. Stuart Hughes, *The Obstructed Path: French Social Thought in the Years of Desperation, 1930-1960* (Harper, 1968).

48. Ernst Nolte, *Three Faces of Fascism* (Holt, 1965, 1966) George Mosse, *The Crisis of German Ideology* (Grosset & Dunlap, 1964, 1972). L. Rabedz (ed.) *Revisionism: Essays on the History of Marxist Ideas* (Praeger, 1962).

49. David Caute, *Communism and the French Intellectuals* (Macmillan, 1964).

50. Hans Meyerhoff (ed.) *The Philosophy of History in our Time,* (Doubleday, 1959). E. H. Carr, *What is History?* (Knopf, 1961, 1962). Geoffrey Barraclought, *History in a changing World* (Blackwell , 1956, 1957).

51. Pierre-Henri Simon, *L'Esprit et l'histoire* (Cohn, Paris, 1954).

52. E. B. Burgum, *The Novel and the World's Dilemma* (Oxford, 1947; Russell & Russell , 1963), R. W. B. *Lewis, The Picaresque Saint: Representative Figures in contemporary Fiction* (Lippincott, 1959), Henri Peyre, *The contemporary French Novel* (Oxford, 1955); J. W. Krutch, *"Modernism" in Modern Drama* (Cornell, 1952). Martin Esslin, *The Theatre of the Absurd* (Doubleday, 1961). Fritz Pappenheim, *The Alienation of Modern Man* (Monthly Review, 1959).

نام‌های کسان

اسامی جایها

کتابها و نشریات